

2014 - Ano I - Volume I - Número I

ISSN - 2358-7482

## ΙΦ-SOPHIA

Revista eletrônica de investigações filosóficas, científicas e tecnológica



GRUPO DE PESQUISAS FILOSOFIA, CIÊNCIA E TECNOLOGIAS

ASSIS CHATEAUBRIAND



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

**Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias - IFPR**

**Coordenação Geral**

José Provetti Junior

**Vice-coordenador Geral**

Vicente Estevam Sandeski

**Coordenação de Publicações**

Claudia Dell' Agnolo Petry

**Editor**

José Provetti Junior

**Comissão Editorial**

Claudia Dell' Agnolo Petry

Vicente Estevam Sandeski

José Provetti Junior

**Diagramador**

José Provetti Junior

**Revisor do periódico**

**Conselho Editorial**

Professora Ms. Claudia Dell' Agnolo Petry - IFPR - Assis

Chateaubriand

Professor Ms. Vicente Estevam Sandeski - IFPR - Curitiba

Professor Ms. José Provetti Junior - IFPR - Assis Chateaubriand

Professor Ms. Daniel Salesio Vandresen - IFPR - Assis Chateaubriand

Professora Michelli Cristina Galli - IFPR - Assis Chateaubriand

Professora Especialista Deise Fernanda Máximo de Lima -  
Secretaria de Estado da Educação do Paraná - SEED-PR/ Núcleo  
Regional de Educação - Assis Chateaubriand

Professor Especialista Marcelo Lopes Rosa - IFPR - Paranavaí

Professor Especialista Aguinaldo Soares Tereschuk - IFPR - Guaíra

Professor Especialista Alan Rodrigo Padilha - IFPR - Umuarama

Professora Especialista Andressa Bilha Cruz - IFPR - Assis Chateaubriand

Professora Ms. Cristiane Lazzeri - IFPR - Cascavel

Professora Ms. Franciele Fernandes Baliero - IFPR - Assis Chateaubriand

Professora Especialista Kátia Cristiane Kobus Novaes - IFPR - Assis Chateaubriand

Professora Especialista Lidiane Cardoso Remde Provetti - Prefeitura  
Municipal de Palotina - Secretaria Municipal de Saúde - Hospital  
Municipal Prefeito Quinto Abraão de Lázari

Professor Ms. Rafael Egideo Leal e Silva - IFPR - Umuarama

Professora Especialista Raquel Fragoso - Secretaria de Estado da  
Educação do Paraná - SEED-PR/ Núcleo Regional de Educação de  
Assis Chateaubriand

### **Conselho Consultivo**

Professor Dr. Luiz Fernando Dias Pita - Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Professor Dr. Remi Schorn Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Professor Dr. Alexandre Zaslavsky - IFPR - Foz do Iguaçu

Professor Dr. Ivan Eidt Colling - Universidade Federal do Paraná - UFPR - Curitiba



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

**Capa** - José Provetti Junior

Imagem - pintura do pátio central do palácio de Cnossos, em Creta.

Disponível no sítio <http://sobregrecia.com/2008/04/24/palacio-de-knossos-patio-central-y-ala-oeste/>, consultada em 10/09/2014, às 22:03hs

**Editoração eletrônica**

José Provetti Junior

#### **CATALOGAÇÃO NA FONTE**

*IΦ-Sophia*: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica. Ano I, Volume 1, nº 1 (2014) – Assis Chateaubriand: JPJ Editor, 2014.

Trimestral

ISSN - 2358-7482

1. Filosofia – Periódicos. I. Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## SUMÁRIO

Editorial

METAFÍSICA E CIÊNCIA PARA KARL RAYMUND POPPER

**José Provetti Junior, p. 9**

Artigos

FILOSOFIA PARA CRIANÇAS SEGUNDO MATHEW LIPMAN

**Alessandro Aparecido Salgado, p. 16**

A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO  
DE HEGEL

**Jonas Silva Faria, p. 40**

A MEMÓRIA COMO OBJETO DE ESTUDO EM TRÊS AUTORES  
CLÁSSICOS FRANCESES: ÉMILE DURKHEIM, HENRI BERGSON E  
MAURICE HALBWACHS

**Luis Afonso Salturi, p. 58**

*THE ROLE OF LITERATURE IN GLORIFYING WORLD WAR I*

**Thomas LaBorie Burns, p. 73**

AS TIC NO ENSINO SUPERIOR EM MOÇAMBIQUE: QUESTÕES DA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MOÇAMBIQUE

**Pedro João Uetela, p. 85**

REPRESENTAÇÕES DA IMAGEM DO PODER REAL NA BAHIA NO  
PRIMEIRO IMPÉRIO

**Edmilson de Sena Moraes, p. 101**

ARÍSTOCLES DE ATENAS: DO PLATONISMO – O POETA E O FILÓSOFO

**José Provetti Junior, p. 125**



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*A PHYSIOLOGÍA DE EPICURO: PHÁRMAKON PARA A EUDAIMONÍA*

**Osmar Martins de Souza, p. 140**

A PREVISIBILIDADE NORMATIVA SEGUNDO WITTGENSTEIN E A  
APLICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

**Jonathan Elizondo Orozco, p. 160**

A TRAJETÓRIA ARQUEOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT: UMA CRÍTICA  
À EPISTEMOLOGIA

**Daniel Salesio Vandresen, p. 180**

Reportagem

*ALBANADEVENA MINORITATO EN AZIO: DE DODONO AL TIBETO*

**Fatbardha Demi, p. 201**

Crítica

**SOBRE “¿LA PRIMERA MUJER FILÓSOFA? INDICIOSEN LOS  
DIÁLOGOS DE PLATON”, DE VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE**

**José Provetti Junior, p. 229**

Entrevistas

A PESQUISA EM FILOSOFIA

**Rafael Fernando Hack, p. 234**

FILOSOFIA: FORMAÇÃO, VIVÊNCIA E DOCÊNCIA DO PROFESSOR DE  
FILOSOFIA

**João Capistrano Filho, p. 237**



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR em ação

**Pesquisadores, p. 242**

Resenha

*THE WORLD OF PARMENIDES: ESSAYS ON THE PRESOCRATIC ENLIGHTENMENT*

**José Provetti Junior, p. 244**

Notícias do Grupo de Pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR

**Atualidades, p. 248**

Editais

**Chamada pública de seleção de novos pesquisadores do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, p. 249**

Chamada de artigos

**Novembro/ 2014, p. 249**



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## EDITORIAL

### Metafísica e ciência para Karl Raymund Popper

Por José Provetti Junior<sup>1</sup> ([jose.provetti@ifpr.edu.br](mailto:jose.provetti@ifpr.edu.br))

Karl R. Popper foi um dos grandes filósofos e epistemólogos do século XX, posicionou-se contra a “concepção científica do mundo”, levada a efeito pelos pensadores do Círculo de Viena e, em especial, por aqueles que aderiram ao empirismo lógico e à proposta de implantação de um princípio delimitador do domínio científico, como os filósofos Carnap e Wittgenstein. Da mesma forma contestou a pretensão positivista de eliminação da metafísica do universo do pensamento racional.

Em “A lógica da investigação científica” (1980), Popper desenvolve uma séria crítica a tal princípio de delimitação entre ciência e filosofia, fundado na verificabilidade inducionista, que institui o objeto de investigação da ciência, nos parâmetros do pensamento positivista reformulado e ampliado pelos pensadores denominados “neopositivistas”, como Moritz Schlick, Philipp Frank e Herbert Feigl.

Popper desenvolveu sua análise do problema do conhecimento, enquanto proposição teórica provável da realidade de maneira diametralmente oposta aos inducionistas, isto é, crê que o conhecimento científico, em sua maioria, é de ordem deducionista e enquanto tal, o princípio de verificabilidade é inapropriado a seus fins, pois de objetos de conhecimento particulares, não se pode chegar a generalizações válidas.

Ao contrário, através do método dedutivo, torna-se viável a generalização teórica quanto a dado objeto do conhecimento e, enquanto tal, a partir do momento que

---

1. Editor da Revista IΦ-*Sophia*: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica e Coordenador Geral do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias - IFPR.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

na experiência, um dado indivíduo do montante de seres implicados pela generalização dedutiva falseie a teoria, na razão direta de sua falseabilidade da teoria, pode-se estabelecer a validade da generalização mantida por ela e, nesse sentido, pode-se chegar a certo grau de plausibilidade ou ainda, verossimilhança, entre a teoria a experiência.

Tal aproximação do conhecimento científico em detrimento da certeza ou ainda, da verdade, quanto ao objeto de conhecimento dá-se devido à precariedade do cérebro e da mente humana agirem quanto à apreensão sensório intelectual do que a experiência infere como a “realidade”.

Na obra “O conhecimento e o problema corpo-mente” (2002), Popper apresenta sua proposta de solução do problema afeito à filosofia da mente e, por conseguinte à epistemologia, que é a existência ou não do dualismo ou do materialismo e suas consequências para a investigação científica.

Nesse trabalho, Popper enuncia que sua teoria dos três mundos implica a existência real do Mundo 1, relativo ao mundo físico ou dos sentidos; Mundo 2, que corresponde à mente humana e seus estados e Mundo 3, produto dos estados mentais humanos.

O Mundo 3 é originário dos estados mentais, contudo, é independente deste, em certa medida e condicionador de modificações no Mundo 1 através do Mundo 2, tanto quanto, simultaneamente é condicionado-condicionador do Mundo 2. Este, por sua vez, é o mediatizador do real cultural e semioticamente atingível, em parte por meio das hipóteses e teorizações que estratificam o real, enquanto efeito da e na linguagem.

Popper e Eccles, no livro “O Eu e seu cérebro: um argumento para o interacionismo” (2006, p. 36-50), em especial, Popper, no capítulo “Os mundos 1, 2 e 3”, amplia as explicações sobre o interacionismo de seus três mundos e relaciona-os ao problema da realidade e da incorporalidade dos objetos do Mundo 3, desenvolvendo



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

uma abordagem quântica da realidade que conduz ao esvaziamento teórico do conceito tradicional de Ciência e amplia a percepção da realidade enquanto construto linguístico, semioticamente elaborado pela mente humana, na medida em que mediatizadora condicionada-condicionante da realidade a constrói e reconstrói, constante e invariavelmente.

Nesse particular, as teorias científicas não se mostram mais como um paradigma inamovível e corporificado da verdade sobre o que é o real, nos moldes positivista ou neopositivista, inferindo e conferindo-se assim, uma objetividade cara à proposta epistemológica popperiana, que inviabiliza a indução como estratégia de conhecimento única e privilegiada a ser adotada pela Ciência.

Por essa razão Popper propôs o falibilismo, enquanto procedimento metodológico válido para aceitação de teorias e como instrumento científico hábil para a elaboração crítica das mesmas, de modo a munir a ciência com um recurso capaz de reduzir os equívocos proposicionais inerentes às hipóteses e teorias.

A motivação que leva a equipe investigativa do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR a iniciar os trabalhos da “Revista IF-Sophia: revista eletrônica do GPFCT – IFPR” se encontra justamente nesse ponto da reflexão propositiva popperiana.

É na ampliação do objetivismo interacionista, estabelecido pelo filósofo enquanto análise crítico-reflexiva das teorias científicas, que ele sugere no livro “*The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment*” (2.002), que seu fundamento teórico metodológico investigativo liga-se ao modo através do qual os primeiros filósofos executaram a mutação do modo discursivo poético, em verso, próprio ao mito, para o modo discursivo racional, em prosa.

Tal acontecimento se deu na Hélade Arcaica, na da Jônia, com Tales de Mileto



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

e seus posteriores até que Aristóteles e, mais adiante Bacon, com o estabelecimento da nova ciência como uma espécie de sacralização da indução, como garantia exclusiva de acessibilidade à verdade por meio da ciência hipotético indutiva se tornou majoritária no exercício filosófico e proto científico.

A utilidade de levar-se a efeito tal proposta de Grupo de pesquisa e de periódico científico valida-se devido ao que Popper indica em “*The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment*” (2.002, p. 36-39; 1998, p. 18-26) quanto à tradição interpretativa da História da Filosofia, em relação ao pensamento dos físicos pré-socráticos. Nesta obra, a despeito de não ser especialista em Filosofia Antiga, Popper critica a Kirk e Raven em seu “Os filósofos pré-socráticos” (1994), pesquisadores alemães paradigmáticos no tocante à análise dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos como um todo.

Popper direciona sua argumentação à análise feita pelos helenistas alemães aos fragmentos de Heráclito de Éfeso, que devido ao tecnicismo analítico típico à ciência indutivista, tende a sufocar a originalidade e pertinência das propostas filosóficas do “obscuro” pensador, devido ao seu caráter não indutivo e, por conseguinte, não científico, em vários pontos da análise.

Com tal atitude, Popper indica que os *experts* do campo, acabam por deturpar os indícios de ousadia e estilo que caracterizou a filosofia pré-socrática, que considera como a atitude metodológica científica própria por natureza, uma vez que parte da proposição teórica de explicação dos fenômenos em foco, por vezes fundada em observações experienciais do cotidiano, mas na maioria das vezes, como se dá na Ciência indutivista, de hipóteses e teorias em nada validáveis pela experiência observacional, mas sim especificamente dedutivistas.

Os primeiros filósofos participavam de uma cultura responsável pela



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

consolidação da ocidentalidade, a saber, a helênica. Tal civilização participava de modos de representação aparentados aos nossos, no entanto, radicalmente distanciados de seus exercícios e modos de semiotização da realidade, na medida em que era uma cultura, em sua maioria iletrada, isto é, analfabeta e, nesse sentido, utilizadora de referenciais gnosiológicos distintos dos que são estabelecidos pela tecnologia mental da escrita, em suas instanciações do real, como se vê em pesquisadores como Burkert (1993), Coulanges (1998), Detienne (1998), Havelock (1996), Horta (1970), Jaeger (1995), Mondolfo (1970), Reale (2004), Vernant (1998 e 1990) e Vernant & Naquet (1999).

Tais marcadores cognitivos fundamentavam-se no exercício de uma objetividade do real que aproximam os helênicos arcaicos e clássicos da prática teórica da filosofia física à época e da Física contemporânea, como se vê em Cornford (1989) e em Popper (1999, p. 23-47). Tanto quanto, em certas proposições há um total descabimento da proposta quanto ao que se estabeleceu como conhecimento certo sobre alguns assuntos.

No entanto, como afiança Popper, a Ciência, mesmo sob o paradigma metodológico da indução, é recheada de teorias e hipóteses que, enquanto válidas eram respeitáveis, mas, assim que houve avanços do campo e caíram no desuso e conseqüente incredulidade, hoje são ridículas, como se vê nos estudos de história da ciência que Koyré (1997) coligiu.

Ora, se Popper levanta tal suspeita e crítica sobre a metodologia historiográfica da Filosofia, na figura dos que denomina como “os *experts*”, demonstrando amplo apreço ao pensamento pré-socrático, constata-se a necessidade de segui-lo em tais reflexões, objetivando aferir o grau de apropriação teórica feita por Popper quanto ao impulso inventivo helênico, em especial no tocante aos filósofos Anaximandro de Mileto, Xenófanes de Cólofon, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia.

Para tentar resgatar o exercício filosófico racionalista crítico original dos



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

helênicos arcaicos e clássico, abrem-se as páginas da “Revista IΦ-*Sophia*” para a comunidade científica em geral, um espaço democrático para a exposição dos resultados e suspeitas de pesquisadores(as) que desejam compor uma equipe investigativa transdisciplinar, livre e socialmente responsável.

A “Revista IΦ-*Sophia*” será disponibilizada trimestralmente, sendo sempre antecedida de chamadas públicas de artigos e resenhas de livros em quatro idiomas, a saber: o Português, o Inglês, o Espanhol e o Esperanto.

Dessa maneira, se acredita que será possível a construção de um conhecimento que atenda aos pressupostos do referencial teórico do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, *Sir* Karl Raymund Popper, no que se refere à construção de um saber cosmológico, estabelecido sobre os pilares do racionalismo crítico revisionista, do falibilismo, do pluralismo de mundos no entendimento das relações corpo-mente e do propensionismo verossimilhante da realidade.

É o sincero anelo da Comissão Editorial desse periódico e boa leitura a todos!

Assis Chateaubriand, 30/09/2014.

### **Referências:**

BURKERT, Walter . **Religião grega na época clássica e arcaica** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CORNFORD, F. M. ***Principium sapientiae: a origem do pensamento*** filosófico grego . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COULANGES, Fustel de . **A cidade antiga** . São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DETIENNE, Marcel . **A invenção da mitologia** . Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1998.

HORTA, N. B. P. **Os gregos e seu idioma: curso de introdução à cultura helênica** .



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Rio de Janeiro: SEDEGRA, 1º tomo, 1970.

JAEGER, W. ***Paidéia: a formação do homem grego*** . São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOYRÉ, A. **Estudos da história do pensamento científico** . Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga: compreensão do sujeito humano na cultura antiga** . Rio de Janeiro: Mestre Jou, 1970.

POPPER, Karl R. **O conhecimento e o problema corpo-mente** . Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_ . *The world of Parmenides: essays to the presocratic enlightenment* . Londres and New York: Routledge, 2.002.

\_\_\_\_\_ . **A lógica da investigação científica; Três concepções sobre o conhecimento humano; A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

POPPER, Karl R. & ECCLES, J. C. ***The Self and its brain: an argument for the interacionism*** . Berlin, Heidelberg, London, New York, 2006.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão** . São Paulo: Loyola, 2004.

VERNANT, J.-P. **As origens do pensamento grego** . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_ . **Mito e pensamento entre os gregos** . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_ & NAQUET, P. V. **Mito e tragédia na Grécia antiga** . São Paulo: Perspectiva, 1999.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Artigos

### Filosofia para crianças segundo Mathew Lipman

Por **Alexandro Aparecido Salgado**<sup>2</sup> (alexandrosalgado@sescpr.com.br)

#### RESUMO

Nenhum processo educativo é inocente, isto é, todo ato pedagógico apresenta intenções claras e concisas. Conhecer e analisar estas intenções é tarefa da Filosofia. No ensejo de analisar o relevante método de Lipman - no que se refere à Filosofia para Criança como diretriz oferecida aos docentes que não almejam apenas um ensino superficial para seus alunos, mas, sim, instigar os discentes a criarem uma discussão filosófica com coerência a partir da mediação do docente através de metodologias e currículo apresentados para realização e, conseqüentemente, buscarem um saber sistematizado, coerente, argumentativo e mais completo - se apresenta este artigo. A Filosofia para Criança se efetua mediante os diálogos intermediados pelo docente, possibilitando o desenvolvimento do aluno e formando suas opiniões embasadas na razão, direcionando-o para um processo de construção do saber de maneira contínua.

**Palavras-chave:** Filosofia para Ensino Fundamental

---

2. É especialista em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Tecnológica Alfa de Umuarama, especialista em Gestão Escolar, Supervisão, Orientação e Coordenação Educacional pelo Centro Técnico Educacional Superior do Oeste do Paraná, especialista em Ensino de Arte na Educação Infantil, Ensinos Fundamental e Médio pelo Centro Técnico Educacional Superior do Oeste do Paraná, especialista em Psicopedagogia Institucional e Clínica pelo Centro Educacional Superior do Oeste do Paraná, graduado em Pedagogia pela Faculdade Global de Umuarama, graduado em Filosofia pela Faculdade Padre João Bagozzi e graduado em História pela Universidade Paranaense – UNIPAR – Umuarama. É Coordenador Pedagógico de Desenvolvimento Artístico e Cultural do Serviço Social do Comércio – SESC, na cidade de Umuarama/ PR – BR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### **RESUMO**

*Neniu eduka procezo estas senkulpaj, tio estas, ĉiuj pedagogia akto prezentas klaran kaj koncizan intencojn. Koni kaj analizi tiujn intencojn estas la tasko de la Filozofio. En la ŝanco de analizi gravan metodo de Lipman – rilate al Filozofio por infanoj proponita kiel gvidlinion por instruistoj ke ne avidas nur supraĵan edukado por siaj lernantoj, sed instigi studentojn por krei filozofian diskuton kohera de la mediacio de instruistoj tra kurikulum kaj metodojn prezentitaj por fari kaj, sekve, por serĉi sistemigan scion, kohera, argumentativa kaj plej kompleta – estas kio se prezentas en tiu artikolo. Filozofio por infanoj estas atingata tra instruistojn, ebligante ke studento disvolviĝita kaj formantita siajn opiniojn, bazita en la racio, direktiĝanti al procezo de konstruado de kontinua scio.*

**Ŝlosilvortoj:** *Filozofio por Elementa Eduko.*

### **ABSTRAT**

*No educational process is innocent, that is, every act has pedagogical intentions clear and concise. To investigate and analyze these intentions is the task of philosophy. The opportunity to analyze the relevant method of Lipman - in relation to the Philosophy for Children offered as a guideline for teachers who do not aspire only a superficial education for their students, but rather to entice students to create a philosophical discussion with consistency from through the mediation of teaching methodologies and curriculum presented to perform and therefore seek to know a systematic, coherent, argumentative and more complete - this article presents. Philosophy for Children is performed through the dialogue mediated by the teacher, enabling the development of the pupil and forming their*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*opinions grounded in reason, directing you to a process of knowledge construction in a continuous manner.*

**Keywords:** *Philosophy for Elementary Education*

### **CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

A disciplina escolar de Filosofia, após a ditadura militar brasileira, vem ascendendo no cenário da educação brasileira e, coadunada as outras diversas áreas do conhecimento, como Português, Matemática, Geografia, História, Sociologia, entre outras, pretende levar o educando a uma educação crítica e sistemática.

Desde de 2008 a disciplina de Filosofia está obrigatoriamente inserida na grade curricular do Ensino Médio e vem se confirmando como uma excelente estratégia para desenvolver habilidades de arguições, senso crítico, leituras aprofundadas e posicionamentos frente aos fatos, de maneira reflexiva e comprometida com vicissitudes de postura intelectual e social.

De acordo com o referencial curricular, a criança precisa desenvolver, a partir de estímulos dirigidos, a capacidade de pensar, criar, falar, entre outras habilidades e aptidões. No tocante a esta questão, a criança já traz desde sua infância o ato espontâneo de maravilhar-se com o mundo que lhe é apresentado, formulando perguntas, dúvidas oriundas de sua própria inquietação.

Nesse processo de mediação da criança e de sua atitude filosófica é necessária a presença de um profissional de filosofia para desenvolver de modo aprofundado esta inquietação filosófica. O docente será primordial na disponibilidade de materiais e instrumentos específicos para o desenvolvimento e construção de seu conhecimento.

Para isso, justifica-se a relevância deste trabalho com o objetivo de pesquisar acerca das possibilidades em compreender como se dá o processo de filosofia para criança segundo o autor Mathew Lipman.

Analisar a metodologia e currículo de como a criança desenvolve o caminhar



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

filosófico, concebendo suas conclusões e verificando as possibilidades de aplicabilidade das atividades reflexivas por meio da mediação do docente; constatar, a partir da pesquisa bibliográfica, se há o processo do filosofar na criança, coletando dados na obra *Filosofia na Sala de Aula*, de Mathew Lipman, com o foco para crianças do terceiro e quarto ano do Ensino Fundamental, é a abordagem da qual esta pesquisa limitar-se-á em analisar.

## **DESENVOLVIMENTO**

A questão educacional no decorrer dos últimos anos vem ganhando um destaque no que se refere, sobretudo, à qualidade na educação enquanto ensino e aprendizagem. Neste ensejo, diversos educadores e teóricos, preocupados com esta vertente, buscam conceitos, ideologias e didáticas diversificadas com o intuito de aprimorar e tornar qualitativo o ensino programático. Com isso, na produção de livros didáticos e artigos fomentam-se acerca do como ensinar, ou seja, “ensinar de que maneira?”.

Assim sendo, a linguagem filosófica é um incentivo e, simultaneamente, um espaço pedagógico no qual o ensino e a aprendizagem se processam, transformando o quadro avaliativo e qualitativo da educação.

Podemos esperar que filosofia para crianças dê frutos numa sala de aula heterogênea onde estudantes falem sobre uma variedade de experiências e estilos de vida, onde se explicitem diferentes crenças na importância das coisas, e onde uma pluralidade de maneiras de pensar, em vez de serem depreciadas, sejam consideradas inerentemente valiosas. Na aula de filosofia para criança aceitam-se os argumentos procedentes do pensador metódico com o mesmo respeito dispensado aos que apresentam seu ponto de vista de modo rápido e articulado. (LIPMAN, 1994, p. 69)

Portanto, a presente pesquisa, que prioriza a linguagem filosófica como instrumento de aprendizagem, procura responder aos seguintes questionamentos: É



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

possível ensinar filosofia para criança? O caminhar filosófico acontece com crianças? Pode-se esperar que filosofia para criança dê frutos numa sala de aula heterogênea?

Considera-se que a Filosofia, e de modo específico a metodologia da Filosofia para Criança, compreende um universo amplo de múltiplas formas de linguagem e análises de contexto – que se efetuam mediante novelas filosóficas, poesias, desenhos e diálogos - que pode vir a oferecer diferentes formas de comunicação, oportunidades de expressão, meio de autoafirmação, desenvolvimento da criatividade, favorecendo a socialização e estimulando o desenvolvimento crítico das crianças e o caminhar filosófico.

Nesse sentido, convém apresentar algumas conceituações em torno do que seja Filosofia, Filosofia da Educação e, conseqüentemente, como é o objetivo maior deste trabalho, Filosofia para Criança a partir da experiência de Mathew Lipman.

### **1 CONCEITO DE FILOSOFIA**

O que seja a Filosofia e qual sua utilidade é algo totalmente questionável. De acordo com KNELLER, a Filosofia é a tentativa de pensamento totalizante e não fragmentado da realidade, como nos afirma:

Para educarmos os homens de um modo sensato e esclarecido, convém saber no que queremos que eles se tornem quando os educamos. E para sabê-lo é necessário indagar para que vivem os homens – ou seja, investigar qual pode ser a finalidade da vida e o que ela deve ser. Portanto, devemos também inquirir sobre a natureza do mundo e os limites que este fixa para o que o homem pode saber e fazer. A natureza humana, a boa vida e o lugar do homem, no esquema das coisas estão entre os tópicos perenes da filosofia. (...) a filosofia é a tentativa para pensar do modo mais genérico e sistemático em tudo o que existe no universo – no “todo da realidade”. Por que os filósofos querem pensar na realidade total? Por que não se contentam, como os cientistas, em estudar apenas uma parte? A resposta reside na qualidade única do espírito humano, impulsionado pela curiosidade intelectual e pelo desejo de ordem. (KNELLER, 1971, p. 12)

A citação em questão alega que a educação do homem necessita, em princípio, de um objetivo para educá-lo para a vida como ela é ou deve ser. Nesse sentido, a



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Filosofia vem para estimular o indivíduo a pensar de forma sistemática, organiza as questões perenes acerca da vida e tudo o que há no universo real, isto é, um pensamento do todo impulsionado pela curiosidade e desejo de tornar cognoscível o desconhecido ou o não esclarecido.

A partir de tal argumentação, corrobora CHAUÍ:

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. (CHAUÍ, 1995, p. 20)

Desse modo, a Filosofia, sendo tipicamente uma ação grega, tem como iniciativa o buscar um conhecimento lógico e mais aprofundado, sistematizando a realidade natural e humana como a origem e as transformações nos fatos e ideias. A Filosofia, então, é uma aspiração para a tentativa de racionalizar e organizar pensamentos e discursos acerca de conceitos e ações.

## **2 CONCEITO DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO**

Segundo Gramsci,

[...] não se pode pensar em nenhum homem que não seja também filósofo, que não pense, precisamente porque pensar é o próprio do homem como tal. Isso significa que as questões filosóficas fazem parte do cotidiano de todos nós. Se o filósofo da educação investiga os fundamentos da pedagogia, o homem comum também se preocupa escolher critérios – não importa que sejam pouco rigorosos – a fim de decidir sobre medidas a serem tomadas na educação de seus filhos. (1986 *apud* Aranha, 1993, p. 74)

Para o autor já citado, o homem tem por natureza a capacidade de pensar sobre seu cotidiano, suas ações. Assim, alega que o filósofo da educação busca conceitos que sedimentam a pedagogia, e o homem comum busca também elencar critérios para utilizarem na formação educativa de seus filhos.

Contudo, o homem tem a necessidade de traçar objetivos e critérios a serem utilizados em suas tomadas de decisões em atos e pensamentos ideológicos ou não.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Quando o pensamento é objeto de reflexão, Gramsci aborda a diferença entre o pensamento do homem comum e do filósofo profissional:

A filosofia propriamente dita tem condições de surgir no momento em que o pensar é posto em causa, tornando-se objeto de reflexão. Mas não qualquer reflexão. (...) o homem comum, no cotidiano da vida é levado a momentos de parada, a fim de retomar o significado de seus atos e pensamentos, e nessa hora é solicitado a refletir. Entretanto, ainda não é filosofia rigorosa o que ele faz. (...) Gramsci quem diz: “o filósofo profissional ou técnico não só pensa com maior rigor lógico, com maior coerência, com maior espírito de sistema do que os outros homens, mas conhece toda a história do pensamento, sabe explicar o desenvolvimento que o pensamento teve até ele é capaz de retomar os problemas a partir do ponto em que se encontram, depois de terem sofrido as mais variadas tentativas de solução. (1986 apud Aranha, 1993, p. 74)

Nesse contexto, o homem comum também é levado a elaborar reflexões no cotidiano da vida, haja vista que, para Gramsci, o filósofo profissional tem um pensamento lógico mais rigoroso, aprofundado e conhece de forma geral a história do pensamento, explicando-o e elaborando respectivas reflexões acerca do pensamento, seguido de críticas ou até modificações de conceitos, até então postos como verdades estipuladas.

A filosofia é, portanto, a crítica da ideologia, enquanto forma ilusória de conhecimento de que visa a manutenção de privilégios. Atentando para a etimologia do vocábulo grego correspondente à verdade (*a-lethéia*, *a-letheúein*, “desnudar”), vemos que a verdade é pôr a nu aquilo que estava escondido, e aí reside a vocação do filósofo: o desvelamento do que está encoberto pelo costume, pelo convencional, pelo poder. Finalmente, a filosofia exige coragem. Filosofar não é um exercício puramente intelectual. Descobrir a verdade é ter a coragem de enfrentar as formas estagnadas do poder que tentam manter o status quo, é aceitar o desafio da mudança. Saber para transformar. Lembremos que Sócrates foi aquele que enfrentou com coragem o desafio máximo da morte. (ARANHA, 1993, p. 76)

Considerando essa perspectiva, a filosofia é a crítica que corresponde a busca de uma verdade ou o próprio esclarecimento da mesma, uma vez que o filósofo desnudará o conceito muitas vezes encoberto por costumes e tradições que norteiam ações e pensamentos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Segundo Aranha, na citação *ad hoc*, o ato de filosofar implica o ato de ter coragem e pensar desprovido de preconceitos tradicionais e costumeiros, desafiando o *status quo* para mudá-lo e transformá-lo, como fez o filósofo antigo Sócrates, que aguçava o povo grego a buscar a verdade sem os fundamentos culturais, o que o levou à morte e o fez assumir o ato de filosofar com coragem.

### 3 FILOSOFIA PARA CRIANÇA SEGUNDO MATHEW LIPMAN

Mathew Lipman, filósofo e educador norte-americano, preocupado com a formação de crianças e jovens, entende ser a filosofia um importante instrumento na educação, contrariando a educação tradicional que como versa Lipman (1994, p. 01) “conduz o aluno à mera aquisição do conhecimento já produzido e depositado na tradição cultural”.

Dentro desse contexto de busca de inovações pedagógicas surge o programa “Educação para o Pensar”, concebido e aplicado pelo filósofo Lipman na Universidade de Colúmbia, EUA, em fins da década de 60.

Inspirado e ancorado nessa perspectiva educacional de estimular as crianças a filosofarem desde a tenra infância, Mathew Lipman discorre:

[...] mas por que toda a experiência escolar da criança não pode ser uma aventura? Deveria estar repleta de surpresas, de perspectivas excitantes, de mistérios assombrosos e de revelações e esclarecimentos fascinantes. Será que o dia-a-dia escolar tem que ser uma estreita rotina na qual as crianças são benevolente, aprisionadas? (LIPMAN, 1994, p. 27)

Segundo o autor, a experiência escolar deveria ser uma aventura repleta de inovações e surpresas fascinantes, próprias do desenvolvimento da criança. Nesse sentido, realiza reflexões acerca da metodologia utilizada na formação escolar, na qual, além de ser uma rotina, limita os alunos de aprenderem por intermédio de perspectivas diferenciadas e divertidas. Desse modo,

Em 1969, nos Estados Unidos, inicia-se um amplo programa educacional na



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Universidade de Colúmbia e, na década seguinte, sua divulgação. O responsável pelo programa Educação para Pensar foi o professor Mathew Lipman, daquela instituição de ensino norte-americana. (...) A linha estruturadora geral do programa é dada pelos conteúdos de lógica formal e informal. Um currículo de Filosofia para Crianças foi sendo elaborado – as chamadas novelas filosóficas e, à medida que a experiência se desenvolveu, vários manuais foram compostos para apoio aos professores.

(...) A década de 70 revelou-se promissora para o programa Filosofia para Crianças. A partir de 1976, este programa foi sendo traduzido e trabalhado em vários países: Chile, México, Áustria, Canadá, Havaí, Espanha e Portugal, entre outros. No Brasil, o programa chegou através da professora Catherine Young Silva, que fundou o Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças (CBFC) em janeiro de 1985, com sede em São Paulo. (OLIVEIRA. 2004. p. 43)

O método de Lipman baseado em conteúdos formulados a partir de escritos voltados para o público infantil, intitulados “novelas filosóficas”, que compõem o Currículo do Programa de Filosofia para Criança e, *a posteriori*, utilizada como material de subsídio pedagógico para docentes.

Com o passar dos anos, e mediante divulgação, essa vertente defendida por Lipman foi traduzida e compartilhada para outros países, inclusive o Brasil, que adotou a ideia no Centro Brasileiro de Filosofia para Criança, que trabalhou as novelas filosóficas que segundo Lipman (1994, p. 01) “pretendem inserir alguns problemas filosóficos presentes em cenas cotidianas envolvendo crianças em situação de diálogo e investigação”.

Assim, para Lipman (1994, p. 01) a proposta do “programa de Filosofia para Crianças é ajudá-las a aprenderem a pensar por si mesmas”.

No tocante à questão de currículo, Lipman versa:

Pré-escola, 1º e 2º séries. Aqui, o currículo consiste de uma história para pré-escola, “Elfie”, e outra para 1º e 2º séries, “Issao e Guga”, e os respectivos manuais de atividades e exercícios para uso do professor. A ênfase está na aquisição da linguagem, com especial atenção nas formas de raciocínio. (LIPMAN, 1994,p. 79).

De acordo com o autor, a partir de novelas, por ele intituladas de filosóficas, o aluno, de acordo com sua classificação de série, é estimulado a estudar conceitos e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

formar uma comunidade de investigação.

Desse modo, a novela possibilita uma socialização de histórias, por ser uma narrativa descontraída para as pessoas que ouvem e leem. Nessa direção, “tais razões levaram Lipman a adotar as novelas em seus trabalhos com as crianças” Oliveira (2004) premissas presentes nas respectivas novelas, voltados para a aquisição da linguagem e maneiras de exercitar o raciocínio lógico.

3º e 4º séries. Este currículo consiste de uma novela filosófica, “Pimpa, e de um manual contendo atividades e exercícios para o professor, sendo mantida a ênfase do currículo anterior e pretendendo preparar as crianças para a introdução do raciocínio formal da etapa seguinte. É dada uma maior atenção a estruturas semânticas e sintáticas tais como: ambiguidade, conceitos que estabelecem relações e noções filosóficas abstratas. (causalidade, tempo, espaço, número, pessoa, classe e grupo. (...))5 e 6 séries. Este currículo é formado pelo texto A descoberta de Ari dos Telles e o manual do professor Investigação filosófica. Aqui, a ênfase está na aquisição da lógica formal. 7 e 8 séries. Nesse currículo, a ênfase encontra-se na especialização filosófica elementar no campo da investigação ética, da linguagem e estudos sociais. (...) O currículo de investigação ética é formado pela novela Luisa que é uma descoberta de Aristóteles. (LIPMAN, 1994, p. 80-81)

#### Sobre as Novelas Filosóficas Oliveira depreende:

Sugeriram a Lipman que escrevesse uma história para crianças. Porém, ele buscava uma que pudesse ser diferente daquelas e que adultos dizem as verdades às crianças. Pensou que seria interessante colocar personagens que tivessem a mesma idade dos leitores. Deveria haver diálogo entre elas, de modo a promover uma situação em que as crianças pudessem posicionar e formar uma comunidade de investigação. (OLIVEIRA, 2004, p. 45).

A ideia de executar um programa de educação para o pensar foi voltado para o desenvolvimento das habilidades do pensamento. Lipman em sua experiência enquanto docente, percebeu que os universitários ingressavam na universidade com uma deficiência em habilidades básicas como ler, escrever e calcular. Sendo assim, começou



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

a focar um ensino em que a criança começasse a pensar bem. Portanto, Lipman iniciou seu método construindo histórias intituladas de novelas filosóficas, nas quais os personagens teriam a mesma idade do leitor e que houvesse um diálogo entre os mesmos, de maneira a criar uma situação em que as crianças pudessem se posicionar e p.46). O objetivo de Lipman é, a partir das novelas filosóficas, estimular a criança a realizar uma reflexão e desde a infância exercitar seus raciocínio infantil.

Nesse contexto, Lipman ancorado numa perspectiva filosófica, aborda:

Mas quando a criança começa a raciocinar filosoficamente? (...) As crianças começam a pensar filosoficamente quando começam a perguntar por quê. A pergunta “por quê?” é sem dúvida a favorita das crianças pequenas, mas não é uma pergunta simples. Normalmente atribuem-se duas funções principais a essa pergunta. A primeira é descobrir uma explicação causal, e a segunda é determinar uma finalidade. (LIPMAN,1994,p. 87)

Lipman utiliza-se da disciplina de filosofia para desenvolver o pensamento e o raciocínio de seus alunos, uma vez que a filosofia é a matéria que busca a reflexão do pensamento e não a transmissão deste. É com base nessa vertente que alega o pensar da criança, um descobrimento das causas e finalidades a partir da pergunta por quê. “Perguntar para averiguar a finalidade é perguntar para que uma coisa é feita ou para que serve uma atividade” (LIPMAN, 1994, p. 87). Nesta citação, a pergunta é o instrumento para averiguar sua finalidade, ou seja, porque esta ou aquela atividade é feita e existe, uma vez que desde a tenra infância, “as crianças estão interessadas tanto nas razões como nas causas e, constantemente, ou misturam os dois usos da pergunta “por quê?” ou procuram distinguir um do outro” (LIPMAN, 1994, p. 87). Nessa visão, Lipman afirma que “a criança pergunta ‘por quê?’ desde muito pequena e, portanto, podemos considerar que está desde cedo envolvida num comportamento filosófico” (1994, p. 01).

Neste prisma, na elaboração da pergunta *por quê?* a criança pode estar buscando uma justificação e não uma explicação casual, e vice versa, é o que discorre



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

na citação:

Assim, uma criança pode perguntar por que houve uma chuva de pedra e pode aceitar a explicação meteorológica dada pelo professor sobre as causas das chuvas de pedras. A criança quer uma explicação causal para o desaparecimento do seu brinquedo e, no lugar disso, lhe damos uma justificação. [...] Nós tentamos ajudar as crianças a distinguirem entre justificação e explicação quando ensinamos a elas a diferença entre coisas feitas de propósito e coisas que acontecem por acidente. Ensinamos as crianças que elas são responsáveis por aquilo que fazem deliberadamente mas não por aquilo que acontece acidentalmente. (LIPMAN, 1994, p. 88)

Assim, a proposta é distinguir o que acontece por influência do ser humano e aquilo que está fora de seu alcance, uma vez que, o acidental pode ser apenas explicado de que forma aconteceu, não sendo necessário justificar respectivo posicionamento de conduta.

Segundo Lipman (1994, p. 89), “a filosofia tem sido tradicionalmente considerada como algo absolutamente inerente às pessoas mais velhas”, pois,

Por uma peculiar perversão da lógica, ignoramos as autênticas manifestações do raciocínio filosófico que se manifestam na infância, ignoramos a necessidade que as crianças têm de ser desafiadas e apoiadas para desenvolver suas capacidades filosófica. (LIPMAN, 1994, p. 89)

É necessário, para Lipman, não ignorar as manifestações do pensamento lógico que surgem na infância, uma vez que a criança tem a necessidade de ser desafiada e simultaneamente aguçada a aprimorar suas capacidades de reflexão e argumentação.

De acordo com o amadurecimento vital, as pessoas vão acostumando-se com explicações quaisquer. De forma diferencial, a criança possui uma originalidade de pensamento curioso:

O que normalmente consideramos como um progresso intelectual das crianças não é quando aprendem a pensar por si mesmas, mas quando notamos com satisfação que o conteúdo do seu pensamento começou a se aproximar do conteúdo do nosso próprio pensamento – quando suas concepções de mundo começam a se parecer com as nossas. A criança que mostra originalidade e independência de pensamento, provavelmente, chega a conclusões pouco populares e pode, muito bem, tirar algumas conclusões que, de fato, são bastante erradas. É muito fácil corrigir uma conclusão errada; algo bem diferente é apoiar a originalidade ou recuperá-la em uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

criança que foi levada a suprimi-la. (LIPMAN, 1994, p. 89).

Conforme o autor citado, a criança progride intelectualmente quando suas ideias de mundo começam a ter analogias com às dos adultos. Com isso, crianças que possuem uma originalidade de pensamentos iniciam o caminhar filosófico de não acreditarem em com conclusões intituladas pelo autor de populares e sim mais aprofundadas.

Podemos ainda usar o comentário relatado pelo pai de um garoto de sete anos: “Quando a gente morre, a gente sonha que está morto”. Esse comentário poderia ter sido descartado por um adulto que não tivesse nenhum interesse em filosofia por considerá-lo sem sentido. No entanto, parece representar uma intuição extremamente rica das implicações metafísicas, indicando que a criança pode ter uma potente imaginação especulativa. Geralmente as crianças não desenvolvem suas intuições de uma forma sistemática. Mas o professor pode incentivá-las a considerar as implicações de suas ideias originais, de forma que não se perca riqueza de suas percepções e intuições. (Lipman, 1994, p. 90-91).

A criança em seu pensamento original poderá cometer erros, mas o relevante é sua independência e originalidade de estruturas de raciocínio, isto é, cabe ao docente apoiar esta atitude autêntica da criança.

Como observou Lipman, alguns comentários que as crianças fazem são considerados desnecessários e ausentes de sentido para os adultos, haja vista que os mesmos são indicadores de que a criança possui uma imaginação potencializada para possíveis especulações e caberá ao docente ser o mediador, incentivando-a a sistematizar os conceitos originais de maneira a não perder a riqueza especulativa, mas a partir desta “fazer com que as crianças explorem seus próprios pensamentos e experiências por meio do uso de técnicas filosóficas extraídas da inesgotavelmente rica tradição filosófica” Lipman (1994, p. 92), ou seja, a aula de filosofia para criança, aguçando-a para um pensar aprofundado, tem como tradição filosófica o diálogo que, por vez, é o instrumento primordial entre docente e discente, uma vez que Lipman assinala (1994, p. 93) “o mérito de Filosofia para Crianças está em permitir que a aula



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

se torne um fórum para ventilar assuntos relevantes para os problemas das próprias crianças”.

Desse modo, o professor, como conhecedor da relevância da criança, exporá seus pensamentos e dúvidas, mediará por meio de aula assuntos questionadores e curiosos oriundos do imaginário de cada aluno, “assuntos que alcancem também os aspectos contemplativos e criativos” Lipman (1994, p. 92). Nessa perspectiva de incentivar o raciocínio e a criatividade infantil, o autor alega:

O pensamento lógico pode ser incentivado por meio da atividade criativa e, inversamente, que a criatividade pode ser alimentada pelo desenvolvimento da capacidade lógica. As duas caminham juntas. (...) Nesse programa nos esforçamos para sugerir vários tipos de atividades criativas: jogos, dramatizações, marionetes e ou indiretamente, para aumentar a capacidade de as crianças expressarem sua experiência e explorarem as conseqüências e significados dessas expressões. (...) Ajudar as crianças a crescerem significa criar desafios adequados a cada estágio. O seu crescimento depende também do estímulo dado a sua criatividade e a sua capacidade de invenção. (LIPMAN, 1994, p. 94 -95).

Nessa proposta Lipman defende o fato de que o pensamento lógico pode ser estimulado a partir de atividades criativas, que desenvolverão a capacidade lógica de cada criança, uma vez que defende o caminhar em conjunto da criatividade e do pensamento sistematizado, sugerindo instrumentos pedagógicos e lúdicos para aguçar a expressão e a exploração de sentidos e significados das mesmas, uma vez que, a cada desafio criado e apresentado à criança, esta desenvolverá sua criatividade inventiva.

Nesse processo metodológico do ensino de filosofia para criança, versa-se:

Incentivar as crianças a pensarem filosoficamente não é uma tarefa fácil para os professores desempenharem. De certo modo, é mais uma arte do que uma técnica, uma arte comparável à de dirigir uma orquestra ou uma peça de teatro. E como qualquer arte requer prática. Os professores não devem desanimar na primeira ou segunda vez que usarem o currículo na sala de aula. (...) Ensinar filosofia implica fazer com que os estudantes levantem temas e, então, voltar a eles repetidamente, elaborando-os nas discussões dos estudantes à medida que as aulas se sucedam. (LIPMAN, 1994. p. 117)

O próprio autor considera o filosofar com criança uma atividade dificultosa,



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

haja vista que a compara com a arte, que, para ser aprimorada, é necessário praticá-la, de maneira a realizar diversas tentativas, instigando os alunos a dialogarem e refletirem de acordo com os temas trabalhados.

Nesse contexto de metodologia e currículo, tais temas serão trabalhados a partir da base curricular elaborado por Lipman, que são as novelas filosóficas, isto é, textos com cunho fictício aos quais os personagens descobrem questões filosóficas, de acordo com o método sugerido a utilizar pelo professor, que se embasa propriamente na reflexão e diálogo, conforme o autor fundamenta: esse diálogo com os colegas, professores, pais, avós e outras pessoas, é o veículo do qual os personagens nas histórias aprendem. E é assim também que os estudantes aprendem: falando e pensando nas coisas, haja vista que:

Isso não significa que o papel do professor não exista ou que seja mínimo, que a aprendizagem ocorre simplesmente deixando que as crianças discutam a novela dia após dia. E tampouco significa que o conhecimento já esteja ali, nas crianças, de modo que tudo que se tem a fazer é reunir as crianças numa sala e o conhecimento surgirá. Pelo contrário, pressupõe-se que a aprendizagem filosófica ocorra principalmente através da interação entre as crianças e seu ambiente e que o ambiente é formado principalmente pela sala de aula, outras crianças, pais, parentes, amigos, pessoas da comunidade, meios de comunicação e o professor. No entanto, é o professor quem, ao menos na sala de aula, pode manipular o ambiente de modo a aumentar a possibilidade de que a consciência filosófica das crianças cresça continuamente. É o professor quem pode fazer surgir os temas em cada um dos capítulos das novelas filosóficas, é quem pode mostrar aos alunos da classe os temas que não identificaram, é ele, ainda, quem pode relacionar os temas com as experiências das crianças quando elas apresentam dificuldade em fazê-lo por si mesmas, é quem pode demonstrar, por seu comportamento diário, como a filosofia pode ser relevante para a vida imediata de alguém como pode abrir os horizontes que tornam cada dia mais significativo. Além disso é o professor que, através do questionamento, pode traduzir pontos de vista alternativos sempre com o objetivo de ampliar os horizontes dos estudantes, não se deixando nunca levar pela complacência ou auto-satisfação. Nesse sentido o professor está sempre ao redor dos alunos, encorajando-os a tomarem a iniciativa, construindo sobre aquilo que conseguem formular, ajudando-os a questionar as pressuposições subjacentes de suas conclusões e sugerindo modos de chegar a respostas mais gerais. Para poder ter sucesso, o professor não só deve saber filosofia, mas deve também



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

saber como introduzir esse conhecimento no momento adequado através de um questionamento que ajude os estudantes em seu esforço por compreender. (LIPMAN, 1994, p. 118-119).

De acordo com Lipman, a aprendizagem acontece por meio de uma interação da criança com seu meio social que o circunda. No tocante a mediação da discussão filosófica, cabe ao docente na sala de aula conduzir os diálogos de forma a possibilitar um desenvolvimento da consciência filosófica por meio de temáticas provindas das novelas filosóficas sugeridas por Lipman

Percebe-se que o papel do professor é de primordial relevância na aprendizagem da criança, ao qual a finalidade é efetivamente conduzir a mesma para uma ampliação de horizontes, não se contentando com o que lhe é apresentado e incentivando-as a assumirem uma atitude de formular conceitos e conclusões mais aprofundadas. O autor ressalta que o docente necessita ter um conhecimento de filosofia e ter metodologia para realizar intervenções em circunstâncias de reflexão às quais contribuam para o entendimento dos alunos.

Assim, Lipman corrobora que “para dirigir uma discussão filosófica, deve-se desenvolver uma sensibilidade para saber que tipo de pergunta é apropriada em cada situação e qual a sequência em que podem ser feitas” (1994, p.119), ou seja, ao docente caberá identificar momentos em que há a potencialidade de explorar os comentários das crianças e aprofundar a reflexão por meio de questionamentos, como fundamenta na seguinte citação:

[...] Não há nenhuma receita para a técnica da discussão perfeita.(...) O professor pode pedir que expressem seus pontos de vista. Se os alunos demorarem para apresentar suas opiniões, o professor pode pedir à pessoa que sugeriu a questão, que elabore um pouco mais sua ideia fazendo perguntas como estas:

Por que você achou interessante esse incidente em particular?

Você está familiarizado com incidentes desse tipo?

Quais os pontos de vista com os quais você concorda e com os quais você não concorda?

Como essa história o ajudou a compreender o resto da história?



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Existe algo nesse episódio que você achou surpreendente ou interessante?  
Existe algo nesse episódio que você acha que deveríamos discutir?  
(LIPMAN, 1994, p. 157-158)

Para o docente não há uma técnica definida para intervir e conduzir a discussão; no entanto, os alunos poderão compartilhar os argumentos e opiniões e, caso haja uma demora, o professor o estimulará a partir de questionamentos que focará o discente a formular um conceito argumentativo ou opinativo que o ajudará a socializar com clareza o que pensa. Ainda nesse prisma, Lipman considera:

Às vezes durante a aula, o professor pode achar que os alunos estão com dificuldade para se expressar. Talvez eles simplesmente não conseguem encontrar as palavras certas; talvez sejam tímidos. Em qualquer caso, o professor pode, nessas ocasiões, tentar facilitar a participação do aluno com frases de ajuda como essas:

Parece que você está dizendo que...?

Não poderia ser que...?

Você está dizendo que...?

O que eu ouvi você dizer foi...?

Eu tive a impressão que...?

Será o que você está dizendo é que...?

De acordo com o que eu ouvi, você está dizendo que...?

Assim como você vê isso?

Então do seu ponto de vista..?

Será que o que você está dizendo poderia ser colocado assim...? (LIPMAN, 1994, p. 159-159).

A discussão filosófica com criança é um caminhar junto com o discente, ao qual o professor intervém com perguntas sugestivas que contribuirão para o mesmo expressar-se principalmente quando encontra coibições de timidez e articulação de pensamento ainda não organizado; é o que o autor estadunidense sugere:

Por outro lado, o professor pode querer mais do que simplesmente ajudar os alunos a esclarecerem seus pontos de vista, reformulando-os. O professor pode querer explorar não só o que eles dizem, mas também o significado do que eles dizem. Há muita diferença entre perguntar a um aluno: - “Você está dizendo que...”, e perguntar: “- Você está sugerindo que...?”. É a diferença entre o que se afirma e como essa afirmação é interpretada.(...) Podemos incentivar os alunos a explicarem o que disseram. Estes são alguns comentários que indicam explicação:

- a idéia que você quer expressar é...?

- quais os pontos, no que você disse, que gostaria de enfatizar?



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- então você acha que estes pontos são importantes?
- eu poderia resumir assim a sua argumentação...?
- você poderia nos dar um resumo rápido do que você está querendo dizer? estou entendendo que o ponto principal do seu comentário é (LIPMAN, 1994, p. 160).

Nesse enfoque de buscar significados do que os alunos dizem e ajudá-los a interpretar de maneira a incentivar o que disseram, o docente, com a intervenção a partir de perguntas, pode aprofundar a discussão com o objetivo de perceber definições implícitas que os discentes podem estar utilizando. Assim sugere Lipman:

O professor deve tentar perceber as definições que os alunos estão utilizando implicitamente, se isso for necessário, fazendo perguntas como as que seguem:

- quando você usa a palavra...o que você está querendo dizer?
- será que você poderia definir a palavra...que acabou de usar?
- a que se refere a palavra...?

No geral, o professor deveria ser cuidadoso ao pedir definições, porque corre o risco de transformar uma discussão num simples debate sobre definições. (LIPMAN, 1994, p. 164).

No que se refere à coerência, o professor é visto como responsável por instrumentalizar o caminhar para uma reflexão, para a discussão filosófica para criança.

Durante uma discussão filosófica é útil levantar questões a respeito de coerência. Podemos suspeitar de que uma pessoa não está sendo coerente na apresentação dos seus pontos de vista, ou sentir que os pontos de vista de vários indivíduos na sala de aula são incoerentes uns com os outros. Em ambos os casos, seria bom explicar tais possibilidades, usando estas perguntas ou comentários:

- anteriormente, quando você usou a palavra... você não a usou num sentido bem diferente do que sendo usado agora?
- você realmente estão discordando um do outro, ou simplesmente estão dizendo a mesma coisa de maneiras diferentes?
- só para elaborar um pouco mais essa questão, não seria coerente acrescentar que... (LIPMAN, 1994, p.163).

Sendo assim, quando o aluno não estiver coerente com sua fala, o docente intervirá na discussão por meio de perguntas que direcionarão o discente a formular seu ponto de vista de maneira organizada, ou seja, coerente.

Nesse contexto de sistematização de conteúdo e conhecimento das crianças,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Lipman fundamenta no que consiste o desenvolvimento da discussão filosófica:

Uma das características de uma discussão filosófica consiste no desenvolvimento da apresentação sistemática de idéias.(..) Geralmente, as crianças oferecerem suas crenças ou opiniões sem se preocuparem em fundamentá-las. O professor deve tratar de obter as razões que elas estão preparadas para oferecer para apoiar tais idéias ou opiniões. Pouco a pouco, outros estudantes seguirão este exemplo e pedirão razões de seus colegas. Com o tempo, muitos estudantes desenvolverão o hábito de oferecer suas opiniões apenas quando podem ser sustentadas por razões. (...) Quando oferecemos uma razão em suporte a uma opinião, geralmente é porque a razão é menos controversa e mais aceitável que a opinião em questão. Em outras palavras apelamos para razões porque dão plausibilidade:

- pergunta: - por que você acha que o potássio é um mineral?

- resposta: - porque o livro de ciência diz que é.

- pergunta: - por que você diz que não tenta se vingar quando alguém o machuca?

- resposta: - porque duas coisas erradas não fazem uma certa.

- pergunta: - por que você acha que os estrangeiros são fingidos?

- resposta: - porque sempre falam línguas que eu não entendo.

- pergunta: - não deveríamos nos livrar do nosso hino nacional porque é difícil de ser cantado?

- resposta: - acho que as razões a favor – bonito e diferente – são mais fortes que a razão que você citou contra.

(...) Normalmente, o professor deveria ajudar os alunos a distinguirem entre as posições que estão adotando e as razões que oferecerem em defesa dessas posições. (LIPMAN, 1994, p. 167-168).

O autor considera que a discussão filosófica necessita ter uma sistematização de ideias e necessita-se fundamentá-las, uma vez que as crianças dão opiniões e não as sedimentam com argumentação plausível. Ao docente cabe a mediação de intervir aos comentários e opiniões dos alunos, pedindo-os que deem razões dos conceitos que estão opinando.

Com o decorrer do tempo, o discente aprenderá a formular suas ideias, embasando-as de razões, as quais darão uma sustentabilidade maior ao comentário ou opinião das mesmas, visto que, de acordo com Lipman (cf. 1994, p. 119) a educação filosófica tem mais êxito quando incentiva e capacita as pessoas a se envolverem no questionamento crítico e na reflexão inventiva, uma vez que, “a filosofia é vazia se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

reduzida a uma memorização, somente adquire significado quando as crianças começarem a pensar por si mesmas e a descobrir suas próprias respostas a respeito dos assuntos importantes da vida” (LIPMAN, 1994, p. 121).

De acordo com o autor,

[...] para que as crianças aprendam a manejar as idéias e não só os rótulos, não se mencionam os nomes dos filósofos no programa de Filosofia para Crianças (embora, certamente suas idéias sejam apresentadas), e será melhor que o professor não mencione esses nomes na sala de aula. No devido tempo as crianças descobrirão de quem eram, originalmente, essas idéias, mas isso deve acontecer após terem verdadeiramente trabalhado com as idéias tentando dar sentido à sua experiência, tentando ampliar seus próprios horizontes e, assim, chegar a compreender a si mesmas e aos outros, de uma maneira mais ampla. (...) A investigação filosófica entre as crianças, mais do que qualquer coisa, depende de um professor que compreenda as crianças, seja sensível aos temas filosóficos e a capaz de manifestar, no seu comportamento diário, um profundo compromisso com a investigação filosófica – não como um fim em si mesma, mas como um meio para levar uma vida quantitativamente melhor. O ingrediente mais importante do programa de Filosofia para Crianças é um corpo de professores capaz de modelar uma interminável busca de sentido para obter respostas mais compreensivas a respeito de assuntos importantes da vida. Esse compromisso torna-se evidente em sua integridade, no ter e agir com base em princípios e na manifestação de uma coerência entre o que dizem e o que fazem. (...) O ensino de filosofia consiste em reconhecer e seguir bem de perto aquilo que as crianças estão pensando, ajudando as verbalizar e objetivar esses pensamentos e, depois, cuidando do desenvolvimento das ferramentas que necessitam para refletir a respeito desses pensamentos. Mas é impossível exercer esse papel a menos que os próprios professores sejam modelos de pessoas que acreditam que, afinal de contas, faz diferença tomar tal atitude. (LIPMAN, 1994, p.120)

Lipman sugere que durante a aula e as discussões filosóficas não se mencione nomes dos filósofos, uma vez que as ideias, sendo apresentadas e discutidas, com o tempo se farão uma analogia e descobrirão a quem pertence as respectivas temáticas discutidas na infância.

A presente discussão para alcançar uma produtividade precisa seguir que essas “quatro importantes condições se deem na sala de aula: estabelecer um compromisso com a investigação filosófica; evitar a doutrinação; respeitar as opiniões dos alunos;



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

evocar a confiança das crianças” (LIPMAN, 1994, p. 146).

Contudo, o processo de filosofia para criança depende do diferente posicionamento do docente, em ater-se no que as crianças pensam e verbalizam, aguçando-as a buscarem o sentido e a reflexão das mesmas.

Todo esse processo de filosofia para criança acontecerá se o próprio professor exercer o papel de acreditar nessa atitude filosófica, uma vez que será modelo para seus alunos ao demonstrar sua competência filosófica e ao “comunicar uma paixão pela excelência no pensar, no criar, na conduta, valores que os estudantes podem vislumbrar no processo do diálogo filosófico” (LIPMAN, 1994, p. 119) e “as exigências incluem um professor provocativo, questionador, impaciente com o pensamento descuidado, e um grupo de estudantes num diálogo que os desafie a pensar e produzir idéias” (LIPMAN, 1994, p. 122). Com isso o professor, é o protagonista do processo de filosofia para criança, no qual “dever ser visto como um facilitador, cuja tarefa é estimular as crianças a raciocinarem sobre seus próprios problemas por intermédio das discussões em sala de aula” Lipman (1994, p. 33) alegou.

Em suma, a relevância de filosofia para criança é o desenvolvimento da criticidade, como aborda:

Uma meta da educação é livrar os estudantes dos hábitos mentais que não são críticos, que não são questionadores, para que assim possam desenvolver melhor a habilidade de pensar por si mesmos, descobrir sua própria orientação perante o mundo e, quando estiverem prontos para isso, desenvolver seu próprio conjunto de crenças acerca do mundo. (...) Toda criança deveria ser incentivada a desenvolver e articular seu próprio modo de ver as coisas (...) não importa se chegaram a adquirir modos diferentes de ver as coisas. Não importa se discordam umas das outras ou do professor em assuntos filosóficos. O que importa é que adquiram uma melhor compreensão a respeito do que pensam e por que pensam, sentem e agem do jeito que fazem e de como seria raciocinar efetivamente. (LIPMAN, 1994, p. 121).

Em conformidade com o autor, a meta educacional é estimular os estudantes a questionarem para desenvolverem uma capacidade de pensarem por si mesmos e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conseguirem posicionar-se no mundo em questão. A filosofia para criança objetiva-se numa melhor compreensão do pensamento e um raciocínio mais efetivo e sistematizado que proporcionará futuramente um desenvolvimento de articulação do modo de cada aluno ver a realidade.

Sendo assim, o processo culmina quando:

[...] Começaram a compreender a importância de reconhecer os pontos de vista das outras pessoas e de apresentar argumentos para suas próprias opiniões. [...] Uma discussão filosófica é cumulativa; cresce ou se desenvolve, e por meio dela os participantes podem descobrir muitos horizontes. [...] Uma discussão reflexiva não é um empreendimento fácil. Requer o desenvolvimento dos hábitos de ouvir e refletir. Significa que aqueles que se expressam durante uma discussão devem tentar organizar seus pensamentos de modo a que não divaguem sem um ponto concreto. As crianças pequenas podem querer falar todas ao mesmo tempo ou, simplesmente, não falar. Elas demoram a aprender os procedimentos de uma boa discussão. (LIPMAN 1994, p.146)

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

No decorrer desta pesquisa observou-se que o método Filosofia para Criança de Lipman não se trata de um simples modo de ensinar, mas possibilita o caminhar curioso e incessante do aluno a um pensamento no qual faz pensar e sistematizar a ideia.

No âmbito curricular o processo desenvolve-se a partir das leituras das novelas filosóficas de Lipman de acordo com a série de cada aluno.

Em relação à metodologia, o professor possui uma posição de destaque, ao qual sua intervenção é o que irá conduzir e mediar a discussão filosófica. O docente precisa ter um conhecimento de filosofia e principalmente assumir uma postura questionadora, impaciente com respostas vazias, estimulador e provocativo.

O docente com ousadia e estruturas de questionamentos consegue realizar intervenções nos diálogos com os alunos, conduzindo-os a organizar o pensamento e possuir uma amplitude na articulação de elaboração de perguntas que provocam os discentes; é o que o autor versa:

Os filósofos são experientes em planejar perguntas encadeadas que provocam



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

os alunos a buscarem explicações cada vez mais amplas para as suas experiências.

Um bom professor de filosofia nunca atinge um ponto onde parece não haver mais necessidade de questionamento. O mundo é inesgotavelmente desconcertante. É esse comportamento de maravilhamento que é tão difícil de explicar ou transmitir por meio de técnicas, estratégias ou receitas. (LIPMAN, 1994, p. 174).

Parafraseando Lipman (cf. 1994, p. 81) na aula de filosofia é preciso começar pela provocação para o maravilhamento, incentivando e facilitando o diálogo filosófico, visto que, a estrutura de todo o programa de filosofia para criança é fundamentada no diálogo, como instrumento metodológico de ensino.

Na educação tradicional o professor não atribuía uma participação ativa do aluno, onde esta curiosidade filosófica da criança era reprimida e calada. Já na metodologia de Lipman cabe ao docente incentivar o discente para a curiosidade e, através de questionamentos e leituras de novelas filosóficas, participar ativamente do processo de sistematização e descoberta do conhecimento.

A partir do objetivo de trabalhar Lipman e a filosofia para criança na sala de aula percebe-se a possibilidade de pesquisar acerca das probabilidades e compreender como se dá o processo de filosofia para criança segundo o autor.

Constatou-se, a partir da pesquisa bibliográfica, que há o processo do filosofar na criança na obra “Filosofia na Sala de Aula”, de Mathew Lipman. A pesquisa verificou nas obras de Mathew Lipman os pressupostos de filosofia para crianças que, segundo o mesmo, é possível se concretizar na prática, quando o docente assume a postura em acreditar que é possível aguçar o aluno para uma discussão filosófica a partir das novelas filosóficas.

Por sua vez, a partir da busca por uma argumentação sistemática e coerente, o docente, a partir de questionamentos e intervenções, faz com que a criança acompanhe os raciocínios sem perder a originalidade da ideia, conseguindo aprofundar em questões



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conceituais, definições e, ao final do caminhar filosófico, alcançar o desenvolvimento efetivo das opiniões sedimentadas em uma razão.

### **Referências**

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofando Introdução à Filosofia**. São Paulo: Moderna, 1993.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.

CHAUÍ, M. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FERREIRA, A. B. de. **Novo dicionário de língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

KNELLER, F. George. **Introdução à Filosofia da Educação**, Zahar, Rio de Janeiro, 1971.

LIPMAN, Mthew. **A Filosofia na Sala de Aula**: Trad. Ana Luíza Fernandes Falcone. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

LIPMAN, Mathew. **Pimpa**; trad. Sylvia Judith. 2. ed. São Paulo: Difusão de Educação e de Cultura, 1997.

OLIVEIRA, Paula Ramos. **Filosofia para a Formação da Criança**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## A formação da consciência na Fenomenologia do Espírito de Hegel.

Por Jonas Silva Faria<sup>3</sup> (fariajonas@hotmail.com )

### Resumo

O objetivo deste trabalho é buscar a compreensão do desenvolvimento da consciência na obra *Fenomenologia do Espírito*, de G. W. F. Hegel. A *Fenomenologia do Espírito* é por muitos considerada o texto mais genial da história da filosofia em virtude da originalidade de sua concepção, da maestria incomparável no uso de sua dialética, e da elaboração de uma nova linguagem exibidas por Hegel nesta obra. A cultura de sua época é reordenada segundo os princípios de sua própria filosofia. Trata-se, para Hegel, de percorrer o caminho de experiências da consciência, de tal maneira que o desenvolvimento da humanidade mostre o sentido do seu percurso, num saber que o funda e o justifica.

**Palavras-chave:** Estado, senhor, escravo, religião, absoluto.

### Resumo

*La celo de tiu laboro estas serĉi komprenon pri disvolviĝo de la konscienco en la verko de G. W. F. Hegel, nomita "Spirita Fenomenologio". Tio verko estas konsiderita de multaj da plej brila teksto de la Historio de la Filozofio, pro la originaleco de lia koncepto, la nekomparebla majstreco en la uzo de lia dialektiko kaj la redakcio de nova stilomontritaĵo de Hegel en tiu laboro. La*

---

3. É mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR e graduado em Teologia pela Faculdade Teológica das Assembleias de Deus, em Curitiba/ PR. Leciona Filosofia e Teologia no Centro de Ensino Superior de Maringá – CESUMAR e leciona Filosofia e Sociologia na Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED/ PR, Núcleo Regional de Educação de Maringá.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*kulturo de lia tempo estas reordigita laŭ la principoj de sia propra filozofio. Pri traktas, por Hegel, de iri la vojon de spertoj de konscio, tiel ke la evoluo de la homaro montras direkton de sia vojo, en profunda sciado ke fundamentas kaj motivigas.*

**Ŝlosilvortoj:** *Ŝtato; sinjoro; sklavo; religio; absoluto.*

**Abstract.**

*The objective of this work is to seek an understanding of the development of consciousness in the work Phenomenology of Spirit, written by GWF Hegel. The Phenomenology of Spirit is considered by many authors the most ingenious piece of history of philosophy in view of the originality of its conception, the incomparable mastery in the use of his dialectic, and the drafting of a new language displayed by Hegel in this work. The culture of his time is reordered according to the principles of his own philosophy. It is, for Hegel, to walk the path of experiences of consciousness, so that the development of humanity shows the direction of his journey, in the knowledge that both underpins and justifies itself.*

**Keywords:** *State, sir, slave, religion, absolute spirit.*

## 1 - INTRODUÇÃO

A fenomenologia do espírito é uma propedêutica enquanto mostra como o saber, passando por suas várias figuras, eleva-se do conhecimento sensível até a ciência. São etapas de sua formação em que a mais elevada contém etapas inferiores, como momentos suprassumidos. Seu percurso assimila as aquisições culturais da história, que em seu tempo foram etapas necessárias ao desenvolvimento do espírito universal. A fenomenologia pode também considerar-se como a primeira parte da ciência, que se caracteriza por estudar o Espírito no elemento do "ser-aí" imediato; enquanto as partes subsequentes da filosofia estudam o Espírito em seu retorno sobre si mesmo.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A fenomenologia do espírito é mais que uma teoria do conhecimento. É o homem integral que a filosofia estuda e descreve, e a antropologia de Hegel não é nenhum pouco intelectualista. A predominância do ponto de vista cognitivo, que se traduz pelo fato de a Fenomenologia começar por uma análise do conhecimento, é apenas uma contingência histórica. No entanto, tal história, segundo Hegel, não é um romance, mas uma obra científica. O desenvolvimento da consciência apresenta uma necessidade em si mesmo. Seu término não é arbitrário, embora não esteja pressuposto pelo filósofo; resulta da própria natureza da consciência.

A consciência, ser-aí imediato do espírito, tem dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. No percurso das fases da consciência, tal oposição reaparece em cada uma delas como outras tantas figuras da consciência. A fenomenologia é a ciência dessa caminhada. A consciência limita-se a conhecer o que está em sua experiência; e o que nela está é a substância espiritual na forma de objeto. O espírito se torna objeto por ser esse movimento de fazer-se um outro para si mesmo - um objeto para seu próprio si - e, depois, suprassumir esse outro. Experiência é, portanto, o movimento em que o imediato se exterioriza e, depois dessa exteriorização, retorna a si mesmo. O negativo - que aparece como uma falha, desigualdade entre o eu a substância (seu objeto), ou da substância consigo mesma - é na verdade a alma e o motor de todo processo. Só no seu termo está eliminada a separação entre o saber e a verdade, pois a substância então se revela como sendo essencialmente sujeito: tem a forma de si, ou seja, é sujeito.

Com efeito, para a consciência que está engajada na experiência, é sobretudo o caráter negativo de seu resultado que lhe causa surpresa. Punha inicialmente certa verdade que, para ela, tinha valor absoluto; perde essa verdade no curso de sua viagem. A consciência se confia absolutamente à "certeza sensível imediata", e depois à "coisa



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

da percepção", à "força do entendimento"; mas descobre que aquilo que tomava como a verdade não o é; perde portanto sua verdade.

A negatividade não é, pois, uma forma que se opõe a todo conteúdo; é imanente ao conteúdo e permite compreender seu desenvolvimento necessário. Desde seu ponto de partida, a consciência ingênua visa ao conteúdo integral do saber em toda sua riqueza, mas não o atinge; deve experimentar sua negatividade - esta é a única a permitir ao conteúdo desenvolver-se em afirmações sucessivas, em posições particulares, ligadas umas às outras pelo movimento da negação.

O negativo em geral é isto: a não igualdade, ou a diferença, que se manifesta na consciência entre o Eu e a substância, que é seu objeto. O negativo pode ser encarado como uma falha de ambos; porém é na verdade a alma e o motor dos dois. O negativo surge primeiro como "desigualdade" entre o Eu e a substância consigo mesma. Pois o que parece correr fora, como atividade dirigida contra (a substância) é de fato sua própria operação: e quando a substância perfaz completamente a sua manifestação, então o espírito terá feito seu "ser-ai" coincidir com sua essência; quer dizer, o espírito torna-se, para si, objeto tal como é.

Achando que tal sistema da experiência conduz a verdade, mas não é ela e sim seu negativo - o falso -, alguém poderia querer logo ser apresentado à verdade, sem perder tempo com o "falso", o negativo. Eis aí o maior obstáculo para se penetrar na verdade: essa ideia do negativo como algo de falso; esse mal entendido sobre a natureza do verdadeiro e do falso em filosofia.

Sendo a fenomenologia um estudo das experiências da consciência, conduz sem cessar a consequências negativas. Aquilo que a consciência tomou como verdade se revela ilusório; portanto é preciso que abandone sua convicção primeira e passe a uma outra. Hegel, que parte da consciência comum, não poderia por como primeira essa



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

dúvida universal que é própria somente à reflexão filosófica. É por isso que se opõe, a uma dúvida sistemática e universal, a evolução concreta da consciência que aprende de modo progressivo a duvidar daquilo que anteriormente tomava como verdadeiro. O caminho que segue a consciência é a história pormenorizada de sua formação. O caminho da dúvida é o caminho efetivamente real que segue a consciência, seu itinerário próprio, e não aquele do filósofo que toma a resolução de duvidar.

Raciocina-se como se eles fossem essências particulares, destituídas de movimento, postas umas ao lado da outra, como moedas cunhadas. Ora, o falso existe tanto quanto o mal. (não é nenhum diabo, mal/sujeito.) Não pode ser representado a não ser como o negativo - o outro - da substância. Nesse caso, a substância seria o positivo.

Para Jean Hyppolite (2003, p.30) duplo sentido da palavra "Aufheben", constantemente utilizada por Hegel, revela-nos, no entanto, que a percepção apenas negativa do resultado constitui somente meia verdade. É esta significação da negatividade que permite a Hegel afirmar; "o sistema completo das formas da consciência não real resultará mediante a necessidade do processo e da própria conexão das formas". Com efeito, o resultado de uma experiência da consciência só é absolutamente negativo para ela; de fato a negação é sempre uma negação determinada. Ora, se é verdade que toda posição determinada é uma negação, não é menos verdade que toda negação determinada seja uma certa posição. Quando a consciência experimenta seu saber sensível e descobre que o "aqui e o agora" que acreditava sustentar lhe escapam, essa negação da imediatez de seu saber é um novo saber.

Conforme Hyppolite (2003, p. 32) ambos os sentidos da palavra "Aufheben", o negativo e o positivo, reúnem-se de fato a um terceiro, o de transcender. A consciência não é uma coisa, um ser-aí determinado; está sempre para além de si mesma, supera a si mesma e ou se transcende. O saber do objeto da consciência é sempre saber de um



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

objeto; e se entende por conceito o lado subjetivo do saber, por objeto seu lado objetivo, sua verdade, então o saber é o movimento de transcender-se que vai do conceito ao objeto. Ora, o objeto é o objeto para a consciência, e o conceito é o saber de si, a consciência que o saber tem de si. Mas essa consciência é mais profunda do que acredita; é ela quem acha o objeto insuficiente, inadequado a si mesma; pode-se também dizer, e mais justamente, que o que o objeto é que deve ser idêntico ao conceito.

Para Hegel a consciência é tomada como ela se dá, e ela se dá como uma relação com o outro, o objeto, mundo ou natureza. É bem verdade que este saber do outro é um saber de si. Não é menos verdade, porém, que este saber de si seja um saber do outro, do mundo. Assim, nos diversos objetos da consciência descobrimos aquilo que ela própria é. Se quisermos conceber a consciência, perguntemos o que é o mundo para ela, o que a consciência oferece como sua verdade. Em seu objeto, encontraremos-la mesma, e na história de seus objetos é sua própria história que vamos ler. Inversamente, e isto se vincula ao idealismo subjetivo, a consciência deve descobrir que tal história é a sua e que ao conceber seu objeto, concebe-se a si mesma. Ao término da fenomenologia, o saber do saber não se oporá a nada mais: com efeito, após a própria evolução da consciência, será saber de si e saber do objeto; e como este objeto, o absoluto de Hegel, é o espírito em sua plena riqueza, será possível dizer que é o espírito que se sabe a si mesmo na consciência, e que a consciência se sabe como espírito. Enquanto saber de si, será, não o absoluto para além de toda reflexão, mas o absoluto que se reflete em si mesmo. Neste sentido será Sujeito e não apenas Substância.

A fenomenologia se propõe a uma dupla tarefa: por um lado, conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico; por outro, fazer a consciência singular sair de seu pretense isolamento, de seu ser-para-si exclusivo, para elevá-la ao espírito. É necessário desvelar no próprio seio de seu ser-para-si sua relação ontológica com outros



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seres-para-si. Assim, a consciência de si singular se elevou a consciência de si universal por meio da luta pelo reconhecimento, da oposição entre senhor e escravo, da consciência infeliz, que, por fim, alienado a subjetividade, nos conduziu à razão. Hegel (2002, p. 304), começa o capítulo sobre o espírito dizendo que :

a razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura – se elevou ao conceito da razão.

A experiência da consciência, incluindo a razão, chegava somente à consciência, espiritual. Agora, a substância consciente de si mesma é um espírito que é um mundo: mundo efetivo e objetivo, mas que perdeu toda a significação de algo estranho (como também o si perdeu o significado de um "para-si" separado desse mundo). As figuras anteriores são abstrações do espírito, analisando-se em seus momentos singulares. Assim, o espírito é consciência, quando na análise de si mesmo retém somente seu momento do em-si ou do ser. É consciência-de-si ao fixar-se somente no momento contrário, no ser-para-si. É razão, quando une o ser-em-si e o ser-para-si na categoria (identidade do ser e do pensar) - mas só é espírito em sua verdade quando se institui como razão que é, nela se efetiva e constitui seu mundo.

A razão já era a consciência de si universal, mas só em potência, não em ato. Em ato, essa razão se torna um mundo, o mundo do espírito ou da história humana. Nessa história, porém, o espírito deve saber-se a si mesmo, progredir da verdade à certeza. O espírito é um "nós". O "Eu existo" de uma consciência de si só é possível por meio de outro "Eu existo", e é uma condição de meu próprio ser que outro seja para mim e que eu seja para outro. Não sou para mim mesmo senão ao me tornar objeto para outro. Como espírito, a razão se tornou o nós, já não é a certeza subjetiva de se encontrar imediatamente no ser, ou de por a si mesma pela negação desse ser, mas se



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sabe como esse mundo, o mundo da história humana, e, inversamente, sabe esse mundo como sendo o Si.

## **2- CONSCIÊNCIA-DE-SI**

O objeto da consciência agora é a própria consciência, e em lugar da oposição que punha em marcha à dialética da consciência, entre certeza e verdade, temos aqui "a verdade de si mesmo" e chegamos a "pátria nativa da verdade". A consciência-de-si é retorno, a partir do objeto trazido pelo sujeito para nele desaparecer: Portanto é desejo. Esta seção da fenomenologia trata da "Independência e dependência da consciência de si", desenvolve dois temas fundamentais em Hegel: o desejo é o reconhecimento, além de apresentar o célebre texto da "Dialética do senhor e do escravo". A segunda parte, "Liberdade da consciência de si" trata do estoicismo, do cepticismo e da consciência infeliz.

O Homem é consciência de si, consciente de sua realidade e de sua dignidade humana. É nisso que difere essencialmente do animal, que não ultrapassa o nível do simples sentimento de si. O homem toma consciência de si no momento que - pela primeira vez – diz: "EU". Compreender a origem do Eu revelado pela palavra. O ser do homem, o ser consciente de si, implica e supõe o desejo. A realidade humana só se pode constituir e manter no interior de uma realidade biológica, de uma vida animal. Mas, se o desejo animal é condição necessária da consciência-de-si, não é condição suficiente. Sozinho, esse desejo constitui apenas o sentimento de si.

Segundo Alexandre Kojève (2002, p. 19), para que o homem seja verdadeiramente humano, para que se diferencie essencial e realmente do animal, é preciso que, nele, o desejo humano supere de fato o desejo animal. O desejo do animal é um desejo de conservar a vida. Porém, o homem tem que superar esse desejo de conservação, e arriscar a vida em função do desejo humano. Assim ele se confirma



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

como humano, ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento, seja o valor desejado do outro. Quero que ele reconheça meu valor, como seu valor, quero que ele me reconheça como um valor autônomo. Falar da consciência-de-si é pois, necessariamente, falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento.

Toda dialética sobre a luta das consciências de si opostas, sobre a dominação e servidão, supõe a concepção de ambos os termos, o outro e o si. O outro é a vida universal tal como a consciência de si a descobre enquanto diferente de si mesma. E o si, em face dessa positividade, é unidade refletida que se tornou pura negatividade. Agora o si se encontra no outro, emerge como uma figura vivente particular, um outro homem para o homem. Ao por a vida em risco, a consciência faz a experiência de que a vida lhe é tão essencial quanto à pura consciência de si; por isso, os dois momentos, de início e imediatamente unidos se separam. Uma das consciências de si se eleva acima da vida animal; capaz de se defrontar com a morte. A outra consciência-de-si prefere à vida à consciência-de-si; escolheu portanto a escravidão: poupada pelo senhor, ela foi conservada como se conserva uma coisa. Reconhece o senhor, mas não é por ele reconhecida. Ambos os momentos, o do si e o do outro, são aqui dissociados. O si é o senhor que nega a vida em sua positividade, o outro é o escravo, ainda uma consciência; porém, não uma consciência da vida enquanto positividade. O escravo é o adversário vencido que não arriscou a vida até o fim, que não adotou o princípio dos senhores; vencer ou morrer. Ele aceitou a vida concedida pelo outro, portanto, depende do outro, mesmo porque preferiu a escravidão à morte e por isso, ao permanecer vivo, vive como escravo.

A relação entre senhor e escravo não é um reconhecimento propriamente dito.



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O senhor não é o único a se considerar como senhor, o escravo também o reconhece. Mas esse reconhecimento é unilateral, porque o senhor não reconhece o escravo, sendo assim ele também não se realiza, visto ser reconhecido por alguém que ele não reconhece. Ele só é reconhecido pelos outros porque tem um escravo, e sua vida de senhor consiste no fato de ele consumir produtos de um trabalho servil, e de viver por esse trabalho.

O escravo reconhece desde o início o outro (o senhor), basta-lhe, pois impor-se a ele, fazer-se reconhecer por ele, para que se estabeleça o reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem. Mas para que isso aconteça, o escravo deve deixar de ser escravo, ele tem de transcender-se e suprimir-se como escravo. O senhor não tem desejo, está fixado em sua dominação. Para ele só resta manter-se como senhor ou morrer. O escravo não quis ser escravo, submeteu-se a servidão para não morrer. Ele está aberto à mudança, nada é fixo nele, em seu ser ele é mudança, transcendência, transformação e educação.

O senhor força o escravo a trabalhar. Ao trabalhar, o escravo torna-se senhor da natureza. Ora, ele só tornou-se escravo do senhor, porque à primeira vista, era escravo da natureza, ao se identificar com ela e ao submeter-se as suas leis pela aceitação do instinto de conservação. Quando, pelo trabalho, se torna senhor da natureza, o escravo liberta-se de sua própria natureza, do instinto que o ligava a natureza e que fazia dele o escravo do senhor. Ao libertar o escravo da natureza, o trabalho também o liberta de si próprio, de sua natureza de escravo: Liberta-o do senhor. No mundo natural, dado, bruto, o escravo é escravo do senhor. No mundo técnico, transformado por seu trabalho, o escravo reina, ou, pelo menos, reinará um dia, como senhor absoluto.

O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela sujeição, depois de haver superado a angústia da morte pelo trabalho



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

efetuado a serviço de outrem (que, para ele, encarna essa angústia). O trabalho libertador é, pois necessariamente, à primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todo-poderoso, detentor de todo poder real.

Para Hegel, o encontro do "Senhor e do escravo", não é um encontro amoroso, mas uma disputa de vida ou morte. O problema estaria na religião, onde o homem torna-se escravo de seu adversário porque quer a todo custo conservar-se vivo; da mesma forma, ele se torna 'escravo' de Deus quando quer evitar a morte procurando em si como homem religioso, uma alma imortal. De outro lado, o homem chega ao dualismo religioso, pois não podendo realizar sua liberdade aqui na terra, cede ao seu senhor, e fixa sua esperança no transcendente religioso.

### **3- O ESPIRITO VERDADEIRO E A FORMAÇÃO DO ESTADO**

Para Hegel (2002, p. 306), “o espírito é a vida ética de um povo”. O desenvolvimento dialético desse mundo em três tempos – o espírito imediato, o espírito estranho a si mesmo, o espírito certo de si mesmo – corresponde a três períodos da história universal – o mundo antigo (Grécia e Roma), o mundo moderno (do feudalismo à revolução Francesa) e o mundo contemporâneo (aquele de Napoleão e da Alemanha no tempo de Hegel). O homem real é sempre um ser social, isto é, político e histórico: vive e age dentro de um Estado, e seus atos criam a história. Esse homem que vive em sociedade, através de sua ação coletiva cria o Estado e o transforma pela negação sucessiva das diferentes formas de sua realização. Essa transformação do Estado e, portanto, do homem-cidadão, é a história universal.

O Estado já não pode ser apenas o Estado substancial da cidade antiga, tornou-se um espírito certo de si mesmo, exprime-se na ação histórica de um Napoleão, enquanto ainda um mundo burguês (oposto ao cidadão) em que cada um, ao crer trabalhar para si, trabalha para todos. O Estado é obra dos cidadãos; em sua necessidade



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

abstrata, ainda não se tornou o destino deles. Portanto, a divisão da substância em lei humana e lei divina, lei manifesta e lei oculta se efetua em virtude do movimento da consciência que não capta o ser se não por contraste com um Outro, haure a figura do consciente no fundo de um elemento inconsciente. Lei humana e lei divina, Cidade dos homens e família são outros um para o outro mas, no entanto, complementares. A lei humana exprime a operação efetiva da consciência de si, a lei divina tem a forma da substância imediata ou da substância posta somente no elemento do ser: uma já é a operação, a outra é fundo sobre o qual a operação se destaca e no qual emerge, como dizia Hegel (2002, p. 317):

Nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si. A lei humana, em seu movimento vital, procede da lei divina; a lei vigente sobre a terra, da lei subterrânea; a lei consciente, da inconsciente; a mediação da imediatez: - e cada uma retorna, igualmente, ao ponto donde procede. A potência subterrânea, ao contrário, tem sobre a terra sua efetividade: mediante a consciência torna-se ser-aí e atividade.

A família é a substância da vida ética como pura e simples imediatez, isto é, como natureza. Aqui, a constituição (grega) democrática é a única possível: os cidadãos ainda não tem consciência do particular, nem, por conseguinte do mal; neles não está esfacelada a vontade objetiva, como podemos ver na Filosofia da História de Hegel (1999, p. 210):

Só uma constituição democrática poderia ser apropriada para esse espírito e para esse Estado. Vimos o despotismo, em magnífica proporção, como uma configuração adequada ao oriente. Não menos adequada é a forma democrática na Grécia, como determinação histórico mundial. Na verdade, a liberdade do indivíduo existe na Grécia, mas ainda não atingiu a concepção abstrata de que o sujeito pura e simplesmente depende do substancial – do Estado como tal. Na Grécia a vontade individual é livre em toda a sua vitalidade, segundo a sua particularidade e a atuação do substancial. Em Roma, veremos, ao contrário, o rude domínio sobre os indivíduos; assim como, no império germânico, uma monarquia na qual o indivíduo tem obrigações a cumprir, não apenas para com o monarca, mas também em relação a toda organização monárquica.

Nos gregos reinava o hábito de viver para a pátria. Seu fim era a pátria viva,



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aquela Atenas, aquela Esparta, aqueles templos e altares, aquela maneira de viver em conjunto, aqueles hábitos e costumes. Segundo Hegel, para o grego, a Pátria era uma necessidade fora da qual ele não podia viver. “Em resumo, os momentos da essência ateniense eram a independência do indivíduo e sua formação, animada pelo espírito de beleza. Por intermédio de Péricles, foram esses eternos monumentos da escultura, cujos poucos restos assombraram o mundo posterior” (Hegel, 1999, p. 210). O cidadão antigo era livre na medida em que se confundia com a Cidade, na medida em que a vontade do Estado não era distinta de sua vontade própria. Ignorava, então, tanto o limite de sua individualidade como a coerção externa de um Estado dominador. No entanto, a Cidade – espírito imediato – se dissolveu sob a ação das guerras. Um imperialismo nivelador lhe sucedeu. O cidadão como tal desaparece, e em seu lugar surge a pessoa privada. Para Hegel, o indivíduo se redobra em si mesmo. “Assim, Atenas deu uma demonstração de ter sido um Estado que basicamente viveu para a beleza e que tinha consciência formada sobre a seriedade dos assuntos públicos e sobre os interesses do espírito e da vida humana, ligados à valentia audaz e à atitude prática e hábil” (Hegel, 1999, p. 219).

#### **4 – O ESPÍRITO ALIENADO DE SI MESMO: A CULTURA**

No Estado de direito, surgia a cisão entre o Si da pessoa e o mundo (que se determinava como exterior e negativo). Só que a efetividade, ao mesmo tempo presente e estranha, é ainda essência elementar e contingente, ‘violência externa de elementos desencadeados, pura devastação’. E o Si, concebido como válido imediatamente em-si e para –si, (sem alienação, mas sem substância) não passa de brinquedo dos elementos tumultuosos. Agora no mundo da cultura, o ‘ser-aí’ da efetividade, a essência da substância vem do ‘desessenciamento’, da ‘extrusão’ da ‘alienação’ do Si; formando um mundo espiritual – compenetração do ser e da individualidade – posto que é obra sua;



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mas onde não se reconhece: parece-lhe algo estranho.

Ao contrário do mundo ético, que era sua própria presença e cuja unidade prevalecia sobre a dualidade das potências, aqui tudo tem um espírito estranho: o Todo (e cada momento singular) repousa numa realidade alienada de si mesma, que se rompe num reino caracterizado pela efetividade da consciência de si e de seu objeto; e noutra reino, o da pura consciência, além do primeiro, e onde reside a Fé. O mundo ético, quando retornava a si, dava no si singular, a ‘pessoa’ do direito; mas o mundo da cultura encontra em seu retorno o Si universal, a consciência que captou o conceito. É a ‘pura intelecção’ em que a ‘cultura’ se consuma na época das luzes: reduzindo tudo a conceitos, transmudando todo ser-em-si em ser-par-si, perturbando até a ordem caseira que arrumava o mundo da Fé, leva-se a cabo a alienação. Porém, quando a realidade efetiva perde toda a sua substancialidade, naufragam juntas Cultura e Fé. Surge então a Liberdade absoluta, em que o Espírito, antes alienado, retorna todo a si; e imigra da terra da cultura para a da consciência moral.

O mundo espiritual é o mundo da cultura e da alienação. O escravo só se torna o senhor do senhor e só se eleva à consciência de si verdadeira, que é ele em si mesmo, por meio desse processo da cultura ou da formação do ser-em-si. No trabalho, a consciência escrava chega a exteriorizar-se a si mesma; ao formar as coisas, forma-se a si mesma, renuncia a seu Si natural, escravo do desejo e do ser-aí-vital; por essa via, ganha seu Si verdadeiro. O mundo cristão compõe-se de pseudo-senhores que aceitaram a ideia abstrata de liberdade que tinham os escravos. Pseudo-escravos e pseudo-senhores (o que é o mesmo) são os burgueses, isto é, os cidadãos cristãos.

O mito fundamental do cristianismo é a união do universal (Estado = Deus) com a particularidade (família = homem-animal): a encarnação de Deus, Cristo. O ideal do cristão é imitar Cristo; mas ele não pode tornar-se Cristo: esta é a contradição interna



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do cristianismo.<sup>4</sup> O cristão acha que pode realizar-se e revelar-se a si imediatamente, em seu foro interior, sem passar pela imediação da ação social, a ação que faz com que ele saia de si. O cristão fecha-se em si, o Estado está fora, além dele; é-lhe estranho. Quando o particular nele penetra, torna-se estranho a si próprio. O mundo exterior é estranho ao cristão; se ele quiser dar uma realidade objetiva a seu Eu, terá de fazer ato de abnegação, alienar sua personalidade.

O mundo cristão é um mundo onde o trabalho tem valor positivo. É a ideologia do escravo trabalhador que nele triunfa. Assim, para que o trabalho tenha valor, é preciso que haja o servir: trabalho e, em geral, ação a serviço do amo, do rei e, em última instância, de Deus; além disso, o trabalhado deve efetuar-se (como escravo) na atitude de angústia da morte.

O mundo da cultura tem duas vertentes que divergem e combatem. Uma é a fé, a religião do mundo da cultura, diversa de outras formas religiosas já encontradas e da religião como é vista no final da fenomenologia. Hegel (2002, p. 365) diz que:

Ela já nos apareceu em outras determinidades, a saber, como consciência infeliz – como figura do movimento, carente-de-substância, da consciência mesma. Também na substância ética a religião aparecia como fé no mundo subterrâneo; mas a consciência do espírito que-partiu não é propriamente fé, nem a essência é posta no elemento da pura consciência, além do efetivo; ao contrário, ela mesma tem uma presença imediata: seu elemento é a família.

A outra vertente é a pura inteligência, assumindo uma figura histórica no iluminismo, que teve um papel fundamental ao consolidar, numa visão enciclopédica as versões intelectuais mais pertinentes e penetrantes da época. Mas declarou uma guerra total a fé, que chamava de “superstição”. Segundo Hegel (2002, p. 374), “a pura inteligência sabe a fé como o oposto a ela, à razão e à verdade. Como para ela, a fé em geral é um tecido de superstições, preconceitos e erros, assim para ela a consciência se

---

4. Subentende-se que para Hegel, é o homem que se torna Deus no fim da história, pela luta e pelo trabalho que a criam: a encarnação é a história universal; a revelação é a compreensão dessa história, por Hegel na fenomenologia.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

organiza em um reino de erro”. O que Hegel estuda é, portanto, a luta entre a fé e a inteligência. Ambos os termos se apresentam um ao outro, como um retorno do mundo da cultura: a fé é uma fuga desse mundo, a inteligência universal é seu resultado.

Essa luta se realizou na história: no século XVI com o renascimento e com a reforma, e no século XVIII com a *Aufklärung*. A razão cristã é o racionalismo do século XVIII. Sua evidência é a do cogito cartesiano. A razão não tem conteúdo, por ser puramente negativa. É a fé que tem um conteúdo positivo, mas tosco e incompreensível, in-evidente: um objeto. Fé e razão são pensamentos e só criam pensamentos, seres da razão; mas o homem da fé não o sabe (ele pensa que Deus existe realmente); ao contrário, o homem da razão é consciente de si. O pensamento da fé cristã está ligado a coisa (donde, a teologia). Ao contrário, o homem da razão, levando ao extremo o solipsismo, declara que o mundo é obra sua, ou melhor, obra do seu pensamento. Mas ele não compreende que é preciso agir – lutar e trabalhar – para realizar o pensamento, criar um mundo. Tanto a fé como a pura inteligência é o resultado da alienação do espírito que procura transpor tal alienação: a fé é a superação do mundo pelo pensamento de seu além absoluto, o pensamento do ser do espírito; a inteligência é o retorno do espírito em si mesmo como ato de pensar, negação de toda alienação.

Hegel trata agora do cidadão do Estado universal e homogêneo (napoleônico), isto é, do homem plena e definitivamente satisfeito. Na realidade, trata-se de Napoleão (que é o único a estar satisfeito em ato) e do próprio Hegel (plenamente satisfeito também ele pelo fato de ter compreendido Napoleão). Napoleão aparece como o homem da ação que revelou ao homem suas possibilidades criadoras. O espírito livre é o espírito criador que não se embarça com o universal abstrato, para opô-lo a efetividade, mas age e possui a essência na certeza – que encontra nele mesmo – da validade de seu ato. O que aqui se descreve é o momento da decisão criadora, e o universal é absorto no



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

desenvolvimento desta ação, em vez de ser transcendente em relação a ele. Em outros termos, em vez de ser como no moralismo kantiano um em-si abstrato, uma transcendência inacessível, o universal tornou-se um momento da ação humana, um ser-para-outro. Como tal, não desapareceu; antes, adquiriu uma significação concreta, a do reconhecimento da ação pelas outras individualidades.

O singular é o homem de ação cujo ato é sempre finito, a consciência ativa que, em sua liberdade, não pode deixar de descobrir em si mesma, em sua visão particular tomada como absoluta, o próprio mal. O universal é a consciência judicante que se opõe à consciência ativa e não percebe seus próprios limites, os que residem no fato de não agir e de somente julgar. Consciência judicante e consciência pecadora são duas figuras de si que, como as do Senhor e do escravo, da consciência nobre e da consciência servil, trocam seus papéis respectivamente.

No mundo ético, a linguagem exprime a verdade objetiva que a consciência de si espiritual só faz atualizar; por isso, é somente a expressão de uma ordem social impessoal: ela diz, portanto, ‘a lei ou o mandamento’ que se impõe à consciência individual. Essa primeira forma de linguagem ainda está desprovida do Si, como o exige esse mundo, e o legislador desaparece diante do enunciado do que vale em si e para si. Assim, a linguagem exprime o mandamento que dirige a conduta individual e parece emanar de uma potência superior ao Eu. Nesse primeiro mundo do espírito, há uma outra forma de linguagem: trata-se da queixa, que é uma lamentação diante da terrível necessidade. Aqui, Hegel pensa na tragédia antiga.

## **5- CONCLUSÃO**

O que Hegel chama espírito na fenomenologia é a experiência do espírito objetivo tornando-se espírito absoluto. Tal saber de si do espírito é a própria filosofia, é a verdade que se tornou ao mesmo tempo certeza, verdade viva que se sabe a si mesma.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Os títulos dos diferentes capítulos da fenomenologia do espírito propriamente dito são reveladores do movimento e do sentido dessa dialética: o espírito verdadeiro, o espírito tornado estranho a si mesmo (o momento geral da alienação e da oposição), o espírito certo de si mesmo. O movimento vai sempre da substância ao sujeito, do espírito, que somente é, ao saber de si do espírito; assim se afirma, uma vez mais, a tese fundamental da fenomenologia: "o Absoluto é sujeito".

Tal tese, porém, só poderia receber a plenitude de seu sentido se Hegel atingisse a plenitude da consciência de si universal, superando a consciência de si singular, capaz somente de fundar a história pela historicidade de seu ser. A razão já era a consciência de si universal, mas só em potência, não em ato. Em ato essa razão se torna um mundo, o mundo do espírito ou da história humana. Nessa história, porém, o espírito deve saber-se a si mesmo, progredir da verdade a certeza.

O saber absoluto é, pois, a meta: o espírito que se sabe como espírito. Sua via de acesso é a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como organizam seus reinos. Sua recuperação, na forma do agir livre, e na forma da contingência, é a História. Porém vista do lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber fenomenal. Os dois lados reunidos, a História concebida, formam a rememoração e o calvário do Espírito Absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G. W. **Fenomenologia do Espírito**: Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto: EDUERJ, 2002.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **A memória como objeto de estudo em três autores clássicos franceses:**

**Émile Durkheim, Henri Bergson e Maurice Halbwachs**

**Por Luis Afonso Salturi<sup>5</sup> (lasalturi@yahoo.com.br)**

### **Resumo**

Este artigo discute sobre a temática da memória no domínio da Sociologia, especialmente a produção sociológica clássica francesa. O artigo tem início com a análise da produção científica do sociólogo Émile Durkheim (1858-1917) e segue analisando as obras de outros dois autores clássicos, o filósofo Henri Bergson (1859-1941) e o sociólogo Maurice Halbwachs (1877-1945). As análises apresentadas tomam como base as obras: *Sociologia e filosofia*, *Matéria e memória* e *A memória coletiva*. O artigo aponta para a importância teórica das obras desses autores para o desenvolvimento de um vocabulário sobre a memória.

**Palavras-chave:** memória social; estudos mnemônicos; filosofia e memória.

### **Resumo**

*Ĉi tio artikolo diskutas pri la temo de memoro en la kampo de Sociologio, speciale, la franca klasika sociologia produktado. La artikolo komencas per analizo de la scienco produktado de la Sociologio de Émile Durkheim (1858-1917) kaj ĝi daŭrigas por analizi la verkojn de du aliaj klasikaj aŭtoroj, la filozofo Henri Bergson (1859-1941) kaj la sociologo Maurice Halbwachs (1877-1945). La analizo prezentita konstruis sur la verkoj: "Sociologio kaj filozofio",*

---

5 É doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, graduado e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. É docente de Sociologia do Direito e Sociologia Geral na Fundação de Estudos Sociais do Paraná – FESP/ PR, leciona Antropologia, Sociologia, Fundamentos Filosóficos da Educação, Fundamentos Socioantropológicos da Educação e Sociologia das Organizações na Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras – FACEL – Curitiba/ PR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*"Materio kaj memoro" kaj "Kolektiva memoro". La artikolo montras por la teora graveco de la verkoj de ĉi tiujn aŭtorojn por la disvolviĝo de vortprovizo pri la memoro.*

**Ŝlosilvortoj:** *socia memoro; mnemonikaj studoj; filozofio kaj memoro.*

### **Abstract**

*This article discusses the theme of memory in the field of sociology, especially the classic French sociological production. The article begins with the analysis of scientific production of the sociologist Émile Durkheim (1858-1917) and follows analyzing the works of two other classical authors, the philosopher Henri Bergson (1859-1941) and the sociologist Maurice Halbwachs (1877-1945). The analyses presented are premised on three books: *Sociology and Philosophy*, *Matter and Memory* and *The Collective Memory*. The article points to the theoretical importance of the works of these authors for the development of the vocabulary about memory.*

**Key-words:** *social memory; mnemonics studies, philosophy and memory.*

### **Introdução**

No que se refere à produção científica que trata sobre a memória na área da Sociologia, o sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917) foi o primeiro a demarcar o conceito de memória social, ao discutir acerca das representações. Porém, o vocabulário mnemônico foi desenvolvido a partir de estudos de outros autores franceses. Dentre eles, merecem destaque o filósofo Henri Bergson (1859-1941) e o sociólogo Maurice Halbwachs (1877-1945), este aluno de ambos e um dos cientistas sociais mais importantes da Escola Sociológica Francesa.

Émile Durkheim, Henri Bergson e Maurice Halbwachs deixaram sua marca no pensamento social do período compreendido entre o fim do século XIX e as primeiras



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

décadas do século XIX. Neste sentido, o presente artigo toma como objeto de estudo as principais ideias desses autores em torno da questão da memória, tendo como suporte três obras clássicas, sendo elas, respectivamente: *Sociologia e filosofia*, *Matéria e memória* e *A memória coletiva*. Busca-se, portanto, apresentar as principais contribuições que o conjunto desses estudos trouxe para a teoria sociológica.

### **I. Representações em Émile Durkheim**

Émile Durkheim é um dos grandes teóricos da Sociologia e o fundador da Escola Sociológica Francesa. Seu maior empreendimento foi emancipar a Sociologia de outras teorias sobre a sociedade e constituí-la como uma disciplina rigorosamente científica. Em *Da divisão do trabalho social* (1893), sua tese de doutorado, o autor já enunciava alguns conceitos sociológicos, como o de consciência coletiva, que demarca certa relação com a memória. Nessa obra, o autor acusa a existência de duas consciências em cada indivíduo, a coletiva e individual. A primeira predomina e o indivíduo a compartilha com o grupo, a segunda é peculiar ao indivíduo. À medida que a sociedade se torna mais complexa, a divisão de trabalho e as conseqüentes diferenças entre os indivíduos conduzem a uma crescente independência de consciência (DURKHEIM, 2004).

Um dos primeiros escritos sobre a memória apareceria três anos depois, num artigo escrito por Émile Durkheim e publicado, em 1898, na *Revue de Métaphysique et Morale*. Esse texto foi publicado posteriormente na obra *Sociologia e filosofia*, com o título *Representações individuais e representações coletivas*. Nele, Durkheim (1994) aborda algumas questões referentes à lembrança e à memória, que contribuem para a compreensão das diferenças entre os dois tipos de representações que o autor distingue: individuais e coletivas. No desenvolvimento do estudo, além de estabelecer o interesse e o objeto da Sociologia e da Psicologia em relação às representações, o autor comenta



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sobre os erros da teoria epifenomenista, discursando sobre o que seria “a associação de ideias por semelhança”, antes de abordar as representações psíquicas e sociais propriamente ditas.

Durkheim ressalta a importância do uso da analogia, enquanto procedimento metodológico, na análise de uma lei estabelecida para determinar ou qualquer ordem de fatos. Segundo o autor, tal verificação serviria não só para confirmar uma lei, mas também para uma melhor compreensão dos seus alcances, já que considera a analogia uma forma legítima de comparação e o único meio prático para tornar as coisas inteligíveis. Ao utilizar a analogia em suas análises, Durkheim percebe a proximidade entre as leis sociológicas e as leis psicológicas, pois ambas tratam de objetos relativamente próximos. E, além disso, o autor tenta mostrar a independência relativa entre a Sociologia e a Psicologia. A partir daí, o autor ressalta a importância das representações, isto porque tanto “a vida coletiva” quanto “a vida mental” do indivíduo estaria construída por representações. Portanto, é admissível que as representações individuais e as representações sociais sejam comparáveis.

Durkheim lança uma crítica aos sociólogos biologistas por empregarem mal a analogia em suas pesquisas, ao tentarem controlar as leis da Sociologia pelas da Biologia e inferirem as primeiras das segundas. O autor critica também as teorias que reduzem a consciência a um epifenômeno da vida física, especificamente a concepção psicológica de Huxley e de Maudsley. Segundo Durkheim (1994, p. 12-15), a consciência não possui a inércia que se tenta atribuir-lhe. Dê-se à consciência o nome que se queira dar, deve-se levar em conta que a mesma possui características sem as quais não seria representável. A partir do momento em que a observação descobre a existência de uma categoria de fenômenos chamados representações, que se distinguem dos fenômenos da natureza pelas suas características particulares, torna-se contrário a



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

todo método tratá-los como se não existissem. Portanto, não se deve considerar a vida como um epifenômeno da matéria bruta.

O sociólogo francês chama a atenção para o fato de que é comum reduzir a memória a um simples fato orgânico e que isso não acontece somente com a escola psicofisiológica. O autor comenta que, para o psicólogo e filósofo León Dumont (1837-1877), uma lembrança é resultado da combinação de dois elementos: uma maneira de ser do organismo e uma força complementar proveniente de fora. E para o psicólogo e filósofo William James (1842-1910), o fenômeno da memória não seria um fato de ordem mental, mas sim um fenômeno psíquico puro, um estado morfológico que consistiria na presença de certas vias de condução dentro dos tecidos cerebrais.

Durkheim contesta algumas questões levantadas pelo epifenomenismo, teoria segundo a qual a consciência se acrescenta aos fenômenos fisiológicos, sem os influenciar. Para o mesmo, é preciso escolher em que acreditar, no epifenomenismo ou na existência de uma memória verdadeiramente mental, pois, o que governa o ser humano não são as poucas ideias que ocupam sua atenção no momento presente, mas os resíduos deixados pela sua vida anterior, ou seja, tudo aquilo que constituiria seu “caráter moral”. O autor coloca uma série de questões para demonstrar que a ligação mental é muito mais que um eco da ligação física. Nessa empreitada, afirma que “... se a memória é exclusivamente uma propriedade dos tecidos, então a vida mental é nada, precisamente porque ela é nada fora da memória” (DURKHEIM, 1994, p. 20). Durkheim demonstra que a memória não é exclusivamente um atributo nervoso, pois as ideias não podem evocar-se mutuamente e a ordem na qual reaparecem não pode reproduzir senão aquela em que são reexercitados seus antecedentes físicos. Tal reexercício não pode ser causado por outros fatores que não puramente físicos. Dessa maneira, tal conceito está em contradição com os fatos na medida em que toma a vida



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

psíquica como uma aparência sem realidade.

Segundo Durkheim (1994, p. 23-27), duas ideias semelhantes são diferentes mesmo nos pontos nos quais coincidem, pois os elementos considerados comuns nelas, o são separadamente em uma e outra. Por isso, é preciso ter cuidado para não se confundir ao compará-los. Não se pode reduzir a semelhança à contiguidade, sem desconhecer a sua natureza e sem formular hipóteses, simultaneamente fisiológicas e psicológicas, que nada justifiquem. Portanto, não se pode reduzir a memória mental à memória física, pois a mesma não é um fato puramente físico, suscetível de ser conservado pelas representações como tais. A proposta do autor para escapar à psicologia epifenomenista é não apenas admitir que as representações fossem suscetíveis de persistir na qualidade de representações, mas, além disso, que a existência das associações de ideias por semelhança evidencia esta persistência.

De acordo com o pensamento durkheiminiano, em cada indivíduo se produz uma multiplicidade de fenômenos, que são psíquicos, sem que sejam apreendidos. Diz-se que são psíquicos porque se manifestam exteriormente por meio de atributos próprios da atividade mental, pelas hesitações, pelos titubeios, pela adequação dos movimentos em direção a um fim preconcebido. Durkheim também trata dos sistemas que existem fora do indivíduo e que funcionam independentemente. Mesmo sem citar sua obra *As regras do método sociológico* (1895), o autor toma a mesma como referência, quando afirma que os fatos sociais consistem em maneiras de agir, pensar e sentir que são exteriores aos indivíduos, e que têm como marca um poder coercitivo que a eles se impõe. Desse modo, mesmo que o indivíduo tente se opor a uma destas manifestações coletivas, os sentimentos se voltam contra ele (DURKHEIM, 2005).

Diante disso, para Durkheim, a palavra “social” só teria sentido sob a condição de designar fenômenos que não se enquadrassem nas categorias dos fatos já existentes, constituídos e nomeados. Caberia à Sociologia a tarefa de englobar esse grupo de



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fenômenos. O autor alerta que, se todos os fatos fossem “sociais”, a Sociologia não teria objeto próprio, sendo o domínio desta confundido com aqueles das demais ciências. Neste caso, fica nítida não só a delimitação do objeto científico da Sociologia, como também o da Psicologia, bem como o distanciamento da primeira com relação à segunda. O autor argumenta, numa passagem do texto: “... quando dissemos em outro lugar que os fatos sociais são, de certa forma, independentes dos indivíduos, e exteriores às consciências individuais, não fizemos mais que afirmar, para o reino do social, aquilo que afirmamos para o reino psíquico” (DURKHEIM, 1994, p. 41).

Durkheim trata as representações sociais como “realidades”, sendo que o surgimento destas se dá a partir das relações que se estabelecem, entre os indivíduos combinados e, também, entre os grupos secundários, que se interpõem entre o indivíduo e a sociedade total. As representações coletivas são exteriores às consciências individuais porque não provêm dos indivíduos tomados isoladamente, mas em seu conjunto, pois “não pode existir vida representativa a não ser no todo formado pela reunião de elementos nervosos, do mesmo modo que a vida coletiva não existe a não ser no todo formado pela reunião de indivíduos” (DURKHEIM, 1994, p. 45).

## **II. A memória em Henri Bergson**

Em *Matéria e memória*, obra originalmente publicada em 1896, Bergson (1999) trata sobre a passagem entre a realidade externa (a matéria) e a interna (o espírito), definindo o modo de olhar essa “matéria”, para em seguida tirar consequências desse olhar. O seu objeto de análise se concentra no problema da relação do espírito com o corpo. Ao afirmar a realidade do espírito e da matéria, o autor procura determinar a relação entre elas sobre a memória. Ao longo da obra, Bergson se contrapõe às duas concepções da matéria que, segundo o mesmo, trazem grandes dificuldades para uma formulação teórica. A “concepção idealista”, que reduz a matéria à representação e a “concepção realista”, que a reduz a uma coisa. Para o autor, a matéria é mais do que



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

representação e menos do que uma coisa, ela é um conjunto de imagens, entendendo-se por imagem uma existência que se encontra entre “a coisa” e a “representação”. O autor faz uma distinção entre o corpo e o espírito penetrando no mecanismo de sua união, contrariando o idealismo e o materialismo e a redução do espírito à matéria, ao propor e reafirmar a ideia de que o cérebro não explica o espírito. Dois princípios serviram de fio condutor para a análise bergsoniana: um deles é de que a análise psicológica deve, a todo o momento, pautar-se sobre o caráter utilitário das funções mentais voltadas essencialmente para a ação. O outro é de que os hábitos contraídos na ação, transpostos à esfera da especulação, criam aí problemas fictícios, e é a metafísica quem deve dissipar tais “obscuridades artificiais”.

No pensamento bergsoniano, o objeto que está diante do homem existe independente da consciência que o percebe, pois aquilo que é percebido é “bem diferente do objeto”. Ao ignorar as discussões filosóficas, Bergson adota o ponto de vista do senso comum, pois, para este, o objeto existe em si mesmo tal como é percebido, sendo uma imagem que existe em si mesma. Conforme Bergson (1999, p. 11-17), as imagens agem e reagem umas sobre as outras segundo leis constantes. O corpo, que também é uma imagem, prevalece sobre as outras porque é conhecido de dentro. Ele fornece um modelo para enxergar o universo, que é concebido como “um conjunto de imagens”. O corpo, como um centro de ação, é uma imagem que atua como outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, mas escolhendo o modo como faz isso. O corpo não poderia fazer surgir uma representação porque ele é um objeto destinado a mover objetos, estes refletem a ação possível do corpo sobre eles, como faz um espelho.

A partir dessa ideia de como ocorre a apreensão do mundo exterior com a interioridade humana, Bergson trata sobre o significado da memória: “A memória,



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela” (BERGSON, 1999, p. 77). A percepção é o interesse especulativo, o conhecimento puro. Ela está impregnada de lembranças e exige o esforço da memória, pois “aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada” (BERGSON, 1999, p. 30). Os atos de percepção e lembrança penetram-se, a lembrança é o ponto de intersecção entre o espírito e a matéria, ela não se faz presente se não a partir de alguma percepção onde se insere.

Segundo Bergson (1999, p. 84-89), o passado se mantém em mecanismos motores e em lembranças independentes. Existem duas formas de memória. Uma delas é a memória como representação, que registra sob a forma de imagens-lembranças todos os acontecimentos cotidianos conforme se desenvolvem, atribuindo o lugar e a data de cada detalhe e cada fato, armazenando assim o passado pelo simples efeito de necessidade natural. A outra é a memória voltada para ação, que se assenta no presente e considera apenas o futuro. Ela retém movimentos coordenados do passado que representam o esforço acumulado, reencontrando os esforços passados na ordem rigorosa e no caráter sistemático com que os mecanismos atuais se efetuam.

O autor também estabelece as diferenças entre os dois tipos de lembranças: a espontânea e a aprendida. A lembrança espontânea é perfeita e conserva para a memória seu lugar e sua data, o tempo não pode acrescentar nada à sua imagem sem desnaturá-la, é a memória por excelência. Ao contrário, a lembrança aprendida torna-se cada vez mais impessoal e estranha ao passado vivido, retira-se do tempo conforme a lição for mais bem apreendida. A maioria das lembranças tem por objeto os acontecimentos e detalhes da vida humana que não se reproduzem mais. O registro, pela memória, de fatos e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

imagens únicos em seu gênero se processa em todos os momentos da duração. Pela utilidade das lembranças aprendidas, repara-se mais nestas. A repetição tem como papel utilizar cada vez mais os movimentos pelos quais a lembrança espontânea se desenvolve, organizando esses movimentos entre si. Esses movimentos, ao se repetirem, criam um mecanismo e adquirem a condição de hábito do corpo, determinando atitudes que acompanham automaticamente a percepção humana das coisas.

O reconhecimento é o ato concreto a partir do qual o passado é recuperado no presente. Reconhecer é associar a uma percepção presente as imagens de outrora em contiguidade com ela. A percepção presente busca, no fundo da memória, a lembrança da percepção anterior que se assemelha. Segundo Bergson (1999, p. 155-156), a percepção não é um simples contato do espírito com o objeto presente, porque ela está inteiramente impregnada das lembranças-imagens que a completam, interpretando-a. A lembrança-imagem participa da lembrança pura que ela começa a materializar, e da percepção na qual tende a se encarnar. A lembrança pura, certamente independente, não se manifesta normalmente a não ser na imagem colorida e viva que revela. Para Bergson (1999, p. 247-259), a memória solidifica em qualidades sensíveis o escoamento contínuo das coisas, prolongando o passado no presente, porque a ação humana irá dispor do futuro conforme a percepção tiver condensado o passado. Dessa maneira, a memória pode ser entendida como uma síntese do passado e do presente com vistas no futuro, na medida em que ela condensa os momentos da matéria para servir-se dela e para se manifestar por ações.

### **III. A memória coletiva em Maurice Halbwachs**

Em *A memória coletiva*, obra póstuma publicada em 1950, Halbwachs (2004) aborda as características da memória, dialogando com a filosofia bergsoniana. O autor ressalta a força dos diferentes pontos de referência que estruturam a memória individual



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

e que a inserem na memória coletiva, estabelecendo diferenças entre esta e a memória individual, a memória histórica, o tempo e o espaço. O autor inicia a obra comentando sobre o processo de reconstrução de um quadro de lembranças de um indivíduo sobre um evento qualquer. Segundo o autor, um conjunto de lembranças de um evento é reconstruído por um indivíduo pela busca do passado reproduzido a partir de imagens. Quando isso ocorre, o indivíduo recorre primeiramente a si mesmo como testemunha, mas quando precisa fortalecer debilitar ou até mesmo completar o que sabe, apela para outrem, na tentativa de poder dar sequência a certos indícios. Desse modo, no processo de reconstrução das lembranças, as lacunas são preenchidas com a ajuda de dados emprestados do presente e preparadas por reconstruções realizadas em épocas anteriores, quando a imagem já se manifesta alterada.

A impressão do indivíduo, apoiada sobre a lembrança de outrem, faz com que a confiança na exatidão da evocação seja maior. As lembranças individuais permanecem coletivas pois, muitas vezes, são lembradas pelos outros, sendo estes testemunhas. Isso se explica porque, conforme o autor “... nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem” (HALBWACHS, 2004, p. 30). Portanto, a influência dos outros estaria baseada em diferentes pontos de vista, na medida em que o indivíduo, nas relações sociais, entra em contato com modos de pensar aos quais não teria chegado sozinho.

A memória coletiva se manifesta no momento em que o indivíduo faz parte do mesmo grupo que as testemunhas, pensa em comum sob determinados aspectos, permanece em contato com o grupo, continua capaz de se identificar com o mesmo e confunde seu passado com o do grupo. A partir desse ponto de vista, pode-se entender a afirmação do autor de que: “Esquecer um período de sua vida é perder contato com



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aqueles que então nos rodeavam. Esquecer uma língua estrangeira é não estar mais em condições de compreender aqueles que se dirigiam a nós nessa língua, ainda que fossem pessoas vivas e presentes, ou autores cujas obras líamos” (HALBWACHS, 2004, p. 37). O autor comenta sobre como são as lembranças das crianças e no que estas se diferenciam em relação às lembranças dos adultos. Para Halbwachs (2004, p. 42-50), o fato de uma pessoa não conseguir lembrar fatos do início da sua infância se explicaria porque esta ainda não era um “ente social”. A criança se lembraria dos acontecimentos a partir do quadro em que se situa a família e os acontecimentos que giram em torno dela, fornecendo imagens que assimilariam o passado, estas funcionariam como pontos de referência do passado. Tais pontos de referência também estariam presentes na memória de um grupo, porém, nesta se destacariam acontecimentos e experiências comuns à maior parte dos seus membros, passando àquelas que concernem a um pequeno número para último plano.

Ao falar sobre a lembrança individual como limite das interferências coletivas, Halbwachs (2004, p. 51-56) afirma que a reconstrução de lembranças pela memória individual é elaborada a partir do quadro das lembranças individuais antigas, estas se adaptariam ao conjunto das percepções atuais. Então, cada indivíduo seria um “eco”, na medida em que, no resgate de seu passado, precisaria do depoimento dos outros, pois estes trariam dados ou noções comuns que ajudariam na reconstrução dessa lembrança individual. Muitas vezes, esses dados ou noções comuns dos outros se confundiriam com os do próprio indivíduo em questão, vindo a estabelecer a memória coletiva. Portanto, é necessário diferenciar duas espécies de memória: individual e coletiva. O indivíduo participaria de ambas, porém, na participação de uma ou de outra adotaria atitudes diversas e até contrárias. Cada memória individual seria um ponto de vista sobre a memória coletiva, este mudaria segundo o lugar que ali o indivíduo ocupa,



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

podendo tal lugar também mudar conforme as relações que o indivíduo mantém com diferentes meios.

As memórias individual e coletiva penetram-se constantemente. Para confirmar determinadas lembranças e cobrir certas lacunas, a memória individual pode se apoiar sobre a coletiva, deslocar-se nela e confundir-se momentaneamente com ela, mas nem por isso ela deixa de seguir seu próprio caminho. Isto porque a contribuição exterior é assimilada e incorporada progressivamente a sua substância. Por outro lado, a memória coletiva envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas.

A partir da diferenciação entre memória individual e memória coletiva, o autor comenta sobre a relação que esta estabelece com a memória histórica. Para o mesmo, a história se assemelharia “... a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas” (HALBWACHS, 2004, p. 59). Assim, a História poderia ser definida como uma coletânea dos fatos que ocupariam o maior espaço na memória dos homens. Isto porque geralmente ela começa no ponto onde acaba a tradição, momento quando a memória social se apaga ou se decompõe. Enquanto uma lembrança subsistir, é inútil fixá-la. A necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade ou de uma pessoa desperta apenas quando estes já estão extremamente distantes no passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar testemunhas que dela conservem alguma lembrança.

#### **IV. Considerações finais**

Na tentativa de estabelecer pontos em comum entre os três autores abordados e seus respectivos trabalhos, pode-se considerar, primeiramente, que suas obras têm como marca a tentativa de rompimento com algumas concepções positivistas vigentes entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Mesmo que parte de suas análises tome seus termos e seus conceitos de ciências estranhas ao seu objeto, pois é



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

marcante a influência das ciências naturais e a crítica em relação às mesmas nesses escritos, é importante não deixar de ressaltar o esforço e o pioneirismo desses estudos, tanto na construção de um novo vocabulário sobre os processos mnemônicos, quanto nas abordagens adotadas.

Do mesmo modo como tratou dos fatos sociais, ao tomar as representações coletivas como objeto de estudo, Durkheim as define como exteriores às consciências individuais. Isto porque, segundo o autor, elas não provêm dos indivíduos tomados isoladamente, mas do seu conjunto. Nesse contexto, o autor procurou mostrar que reduzir a memória mental a uma simples memória física, no plano do coletivo, corresponderia a reduzir as representações sociais às representações coletivas. Nesse ponto, intencionalmente ou não, Durkheim acaba destacando a importância da Sociologia, naquela ocasião uma ciência recente e que teria como objeto de estudo essa nova forma de conhecimento, a qual enfatiza.

Bergson, assim como Durkheim, contesta as reduções naturalistas. Em sua filosofia, definida como “evolucionismo espiritualista”, se encontra a fusão de temas do espiritualismo antigo, como os de Santo Agostinho, e os da tradição introspectivo-espiritualista francesa, como os de Descartes e de Pascal. Esse referencial temático se encontra presente em *Matéria e memória*, obra na qual procura captar claramente a distinção entre o corpo e o espírito, penetrando no mecanismo de sua união. Nesse empreendimento, o autor contraria correntes filosóficas como o idealismo e o materialismo, bem como a redução do espírito à matéria, reafirmando a ideia de que o cérebro não explica o espírito.

Por sua vez, Halbwachs, partindo de um modelo durkheimiano, retoma e desenvolve a demonstração do caráter simbólico da memória, dialogando com a filosofia de Bergson. Na tradição metodológica durkheimiana é possível tomar esses



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo. Porém, tal abordagem enfatiza a força quase institucional da memória coletiva. Longe de ver nessa memória coletiva uma forma de imposição, Halbwachs acentua as funções positivas realizadas pela memória comum. Nota-se que se impõem dois parâmetros no seu trabalho. Um deles é o da oposição entre psicológico e o social, inseparável do modelo positivista e durkheimiano do individual versus coletivo. Outro é o da associação da memória às questões do tempo e da história. Contudo, Halbwachs soube encaminhar a análise sociológica da memória enquanto meio de construção de identidades, por oposição tanto ao positivismo quanto ao espiritualismo bergsoniano.

### **Referências**

BERGSON, H. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## The Role of Literature in Glorifying World War I

By Thomas LaBorie Burns<sup>6</sup> (burnstl@hotmail.com).

### Abstract

The Great War was celebrated on its outbreak. Writers on both sides helped to create and sustain the climate of celebration, although a few deplored the fact and wrote against it. In this paper, I will attempt to show the motivations behind support of the war, citing such factors as the enthusiasm of modernism for the supposed spiritual benefits of war and the inherited values of Victorian England, such as heroism and glory, embodied in popular literature and internalized by the men who went off to fight.

**Key-words:** Literature of the Great War; Victorian values; Modernism and War.

### Resumo

*La Unua Granda Milito estis solenita kiam ĝia brulego okazis. Verkistoj ambaŭflanke helpis krei kaj subteni la okazigo humoro dum la komanca monatoj, kvankam iuj lamentis fakton kaj skribita kontraŭ ĝin. En tio artikolo, mi provas montri kialojn malantaŭ tia apogo kaj opozicioj al la milito, citante faktorojn kiel la entuziasmo de modernismo al la supozita spiritaĵoj de la milito kaj hideris valorojn de Viktoriana Anglio, kiel la nocioj de heroeco kaj gloro, enkorpigita en popularaj literaturo kaj interne de la viroj kiuj militis.*

**Ŝlosilvortoj:** *Literaturo de la Unua Granda Milito; Viktorianaj valoroj;*

---

6. Pós-doutor em Linguística, Letras e Artes pela *Colorado State University* e doutor em Letras Inglês e Literatura Correspondente pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Leciona Ficção Contemporânea Americana, James Joyce e a Literatura Irlandesa, A poesia em inglês, Literatura Norte-Americana, Literatura Inglesa, Literatura Irlandesa, Literatura e Cinema, Introdução à Poesia e Cultura Afro-americana na graduação e na pós-graduação da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, em Belo Horizonte/ MG.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*Modernismo kaj milito.*

### **Resumo**

A Grande Guerra foi celebrada quando de sua conflagração. Escritores de ambos os lados ajudaram a criar e manter o clima de celebração durante os meses iniciais, embora alguns tenham deplorado o fato e escrito contra isso. Neste artigo, tento demonstrar as motivações por detrás de tais apoio e oposição à guerra, citando fatores como os o entusiasmo do modernismo para os supostos benefícios espirituais da guerra e os valores herdados da Inglaterra Vitoriana, tais como as noções de heroísmo e glória, consubstanciados na literatura popular e internalizados pelos homens que foram lutar.

**Palavras-chave:** Literatura da Primeira Guerra Mundial; Valores vitorianos; Modernismo e guerra.

Given both the uncertainty of causes and the great suffering and loss of life that resulted, one of the most ironic aspects of the Great War—the war also known as the First World War or World War I, whose centennial was celebrated in August 2014—was the initial eagerness of young men to take part in it. Popular euphoria and public expressions of patriotism were equally widespread. Lloyd George, who would become Prime Minister of Great Britain in 1916 and lead a government that waged an aggressive war, recalled the outbreak of the war in August 1914, as “a scene of enthusiasm unprecedented in modern times.” (FERGUSON, 1998, p. 176). Large crowds outside Buckingham Palace actually chanted “We want war” (WARNER, 1995, p. 17). One reason for this initial enthusiasm must have been no more than what Samuel Hynes calls the “condition of emotional excitement of a nation at war,” a current that especially sweeps up the young, who enlist “for no other high motives but



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

simply because other men are enlisting, because the current is irresistible” (HYNES, 1997, p. 32).

Another reason was that most people, including military leaders, thought that the war, which began in August, would be over by Christmas. This expectation, in turn, may have been due to the lack of long-lasting conflicts in recent history, the two most recent - the Boer War and Russo-Japanese War being relatively short-lived. Finally, the enthusiasm of the young volunteers owes something to their acceptance of the cultural notion of taking part in war as part of the male rite of passage. German university students, in spite of their academic exemption, volunteered **en masse** for infantry service and within two months, mustered as the Ersatz Corps, went up against outnumbered but seasoned British Army regulars at Ypres in Belgium, where they were slaughtered in what is known as the *Kindermord*, or “death of the children.”

Niall Ferguson argues, however, that the widely accepted notion of mass enthusiasm has to be qualified. Socialist parties and trade unions were against the war although they were unable to stop it, and even the politicians and generals who began it did not feel great enthusiasm. The Bloomsbury intellectuals opposed it with the utilitarian argument that “the war would reduce the sum of human happiness,” and a number of scholars and intellectuals opposed it at the outset, although Ferguson concedes that the war’s opponents were unquestionably a small minority and they were persecuted by their governments for their opposition (FERGUSON, 1998, p. 181, 185). The strong argument for war enthusiasm is still the great number of men on both sides who volunteered, who had been encouraged to join through effective recruiting techniques as well as other psychological but equally effective means, like social pressure from peers and women.

Many intellectuals idealized war, even though it were some kind of mystical



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

experience that purifies and aggrandizes a nation. The scholar Edmund Gosse declared that war “is the sovereign disinfectant, and its red stream of blood cleans out the stagnant pools and clotted channels of the intellect,” a metaphor that takes seriously the notion of purification (COOPERMAN, 1967, p. 59). From the German side, a major writer claimed that “Germany is warlike out of morality - not out of vanity or glory-seeking or imperialism...Germany’s whole virtue and beauty...first flower in war.” These words, taken from a piece called “Thoughts in Wartime,” were not written by some proto-Nazi but by novelist Thomas Mann, who less than twenty years later would himself flee his native country before the latest expression of the warlike spirit of the Teutonic races. (HAMILTON, 1979, p. 162).

The bogus spiritualization of war was not solely a German phenomenon. President Theodore Roosevelt, who had taken part in a minor cavalry action during the Spanish-American War, which was puffed by the American press as a heroic charge of “Light Brigade” proportions after, it turns out, the real but insufficiently dramatic charge was restaged for the Vitagraph cameramen (SONTAG, 2005, p. 57), declared that war was bracing for the human spirit. Ironically, he won the Nobel Peace Prize in 1906. Artists and liberal intellectuals from all sides jumped on the jingoist bandwagon, many of them seeing war as a means of redemption. The French philosopher Henri Bergson, theorist of the *élan vital*, thought that out of the ultimate success of the Allied victory over the Germans would come “the moral regeneration of Europe...the march forward toward truth and justice” (TUCHMAN, 1994, p. 313). The British poet-laureate Robert Bridges thought the war was “primarily a holy war” (FERGUSON, 1998, p. 209). The popular and patriotic English poet Rupert Brooke, on the outbreak of the war, wrote in a famous sonnet, that that was a moment “to turn, as swimmers into cleanness leaping / Glad from a world grown old and cold and weary,” an image that becomes obscene



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

when contrasted with that of the British soldiers who literally drowned in the mud at Passchendaele.

Modernist literature contributed to the desire for war by “depicting [it]” as an agency of spiritual renewal, while for the poets of both France and Germany, there seemed to be, in early August 1914, “an apocalyptic and transcendental dimension to what was impending” (FERGUSON, 1998, p. 21). It is noteworthy that popular authors like Arthur Conan Doyle, John Buchan, and Rudyard Kipling were pro-war, while both “progressive” writer-thinkers like George Bernard Shaw, Aldous Huxley, and H.G. Wells, as well as the notable modernist novelists like D.H. Lawrence and Ford Madox Ford, were opposed. As for the celebrated polymath writer Wells, Samuel Hynes argues that he was in fact a “divided man,” a jingoist journalist who supported the war but also the author of the curious book *Boon*, an attack on Edwardian values, in which, “all that Wells had to say (and show) about art was that they were incompatible; war destroys everything, including poor, foolish, civilized art” (HYNES, 1991, p. 20, 24). The Bloomsbury group of writers, artists, and social thinkers, including Leonard and Virginia Woolf, was opposed. Virginia Woolf’s 1917 review of Siegfried Sassoon’s poems emphasized his “terrible pictures” of the war in contrast to the lies and propaganda of newspaper accounts (TATE, 2009, p. 161-162).

Hynes claims that most English writers and artists, with the exception of Lawrence, were involved in war work, and were “also quick to support the war *as writers*.” (HYNES, 1991, p. 25). In the poet Kipling’s case, at least, the misplaced enthusiasm had an unfortunate end. Noted champion of the British Empire, Kipling urged his only son John to volunteer for war service, and although the young man was turned down because of poor eyesight, his father pulled strings at high places to get him commissioned. Lieutenant John Kipling was killed at the Battle of Loos. Kipling’s own couplet on the war dead may serve as a self-critique, while it makes a telling larger



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

point: “If any question why we died, / Tell them, because our fathers lied” (HITCHENS, 2000, p. 123-126).

The heady language of war had wide currency in the European countries and the United States before the Great War began, and it is hard not to think that such charged language must have made considerable contribution to its acceptability. The contribution of popular literature was here considerable, the rhetoric of which even survived the experience of the war itself. Stanley Cooperman, in his study of the American literature of the war, mentions the widely read patriotic American novelist Arthur Train, who “typified the various concepts of war as proving-ground, religious cause, and racial invigoration (the view of combat as a cure for decadence”), concepts that were not even completely erased after the war - Train’s exemplary novel *Earthquake*, for example, was published in 1918 (COOPERMAN, 1967, p. 94).

As suggested by the remarks above on the “purifying” aspects of war, such notions of war as masculine, healthy and purifying. were not only the work of popular literature but were already being articulated by certain sectors of the pre-war European intelligentsia and would contribute, in the Twenties and Thirties, to the mentality of “vitalism,” from which fascism developed. Fascist ideology, in the so-called “Vorticism” of Ezra Pound and Wyndham Lewis, reflected in their journal *Blast* (published in June 1914, two months before the beginning of the war) was inspired, among other things, by the Italian movement of Futurism. The ninth article of Filippo Marinetti’s Futurist manifesto, of 1909, for example, a declaration of principles of the European avant-garde (itself a military term, be it noted), stated the following: “We want to glorify war - the only cure for the world - and militarism, patriotism, the *destructive* gesture of the anarchists, the beautiful ideas which kill, and contempt for women” (PAYNE, 1995, p. 64). One might make allowances for the usual exaggerations



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

of manifestos, but “the bursting mechanical violence, the new kinetic energies” touted by the pre-war avant-garde became real enough once the war started and, worse, “the bombing of the old art cities, the flooding of the museums, that the Futurists had called for turned into fact” (BRADURY, 1994, p. 83).

Far less strident, although ultimately more dangerous because of the greater number of its adherents, was the pre-war ideology most citizens took for granted under vague but deeply felt notions of duty and honor (ELLIS, 1989, p. 62). The preparation of youth for future wars began in the schools and the playing-fields. Sports and its character-building ethos were easily assimilated into military purposes. A British enlistment poster, for example, shows a decorated young soldier over a background of the Union Jack and smaller figures taking part in various kinds of games. The large caption reads: “Enlist in the Sportsmen’s 1000,” and beneath this caption is a line from Kipling: “Play Up, Play Up, and Play *The Game*,” with the italicized article leaving no guess as to what game is to be played (YOUNG, 1984, p. xv). Other posters alluded to enduring values of chivalry and honor, with the intention of appealing to working-class youths who might enlist by imagining themselves as knights in armor. In a poster with an illustration of St. George slaying the dragon, the caption reads: “Britain Needs You at once” (WINN, 2008, p. 122).

The history and mythology of famous battles, which formed part of the curriculum for educating youth in these notions, were still powerful enough to attract into the next world war a mature narrator, Evelyn Waugh’s Guy Crouchback from “Men at Arms”:

Gallipoli, Balaclava, Quebec, Lepanto, Bannockburn, Roncesvalles, and Marathon—these, and the Battle in the West where Arthur fell, and a hundred such names whose trumpet-notes, even now in my sere and lawless state, called to me irresistibly across the intervening years with all the clarity and strength of boyhood (WAUGH, 1964, p. 15).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

It is significant that the campaign in Gallipoli, a British military disaster of the First World War, is here mentioned in the same breath as earlier, triumphant historical battles, and even legendary ones in which the British could not have taken part. The mythology of glory exploited by nationalism is transnational; it is not subject to historical time periods but functions as a mythicization of history.

This notion of the importance of past glory is not contradicted by what George Orwell's *apud* Walder (1990, p. 183) statement that the names that "have really engraved themselves on the popular memory are Mons, Gallipoli, and Passchendaele, every time a disaster," while the names of the final battles that allowed for the military breakthrough and led to victory "are simply unknown to the general public" (WALDER, 1990, p. 183). In traditional cultural productions (ballads and epics, for example) the tragic defeat has always had more emotional appeal, at least in hindsight, and legends tend to take form as history fades into the past.

Given the accumulated cultural legacy of Victorian and Edwardian England, therefore, at least some of the responsibility for these harmful ideas may be assigned to the period's literature. The association of self-sacrifice and self-control with violence and aggression, Paul Fussell argues, had been prepared for by certain strands of late nineteenth and early twentieth century popular literature, a "Public School" ethos instilled by the boys' stories of George Alfred Henry, the adventure novels of H. Rider Haggard, the romances of William Morris, and the Arthurian poems of Alfred Lord Tennyson: "the Great War took place in what was, compared with ours, a static world, where the values appeared stable and where the meanings of abstractions seemed permanent and reliable. Everyone knew what Glory was, and what Honor meant" (FUSSELL, 1975, p. 21).

The pastoral landscape of England was especially dear to a popular idealization



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

of England's past that was worth defending. Propaganda photographs, postcards of middle-class families, country landscapes in summer, the pastoral poetry of Edward Thomas and his prose hymn to rural England, "The Heart of England" (THOMAS, 1906) all served the purpose of giving value to an idyllic and idealized nation—a rural rather than an industrialized England, a local village rather than an imperial power. Rupert Brooke's celebrated poem, "The Soldier," juxtaposes these various notions of Edwardian pastoralism, patriotism, and self-sacrifice, as well as an unconscious imperialism:

If I should die, think only this of me:  
That there's some corner of a foreign field  
That is forever England.

From the point of the view of the men who actually fought, patriotic posturing and earnest abstractions would seem to make little sense after an extended spell in the trenches, and yet Fussell garners sufficient evidence that pastoralism was strong as ever in the literature of the war, for example, in poet Edmund Blunden's memoir, "Undertones of War" (1928), which Fussell characterizes as an "extended pastoral elegy in prose" (FUSSELL, 1975, p. 254). It is noteworthy that the titles of Siegfried Sassoon's fictionalized memoir passes effortlessly from the first volume, "Memoirs of a Fox-Hunting Man", to the second, titled "Memoirs of an Infantry Officer".

Pastoralism may have a perennial appeal for industrialized societies, but it is disturbing to note that the myth of glorious sacrifice instilled by the pre-war value system was also powerful enough to survive the horrors of the war itself. Brooke's upbeat verses, for example, outlasted in popularity the bitter poetry of Wilfred Owen and Siegfried Sassoon in postwar years. Perhaps the best example of the staying power of the ethos of sacrifice is Ernest Raymond's novel "Tell England: A Study in a Generation", published in 1922, the story of two public-school boys, Rupert Ray and Edgar Doe, who are both killed in the war. Their deaths are not presented as wasted or



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

futile, as in the Great War novels, but as noble exercises in patriotism and Christianity, just as they were expected to be in the pre-war period. In this passage, Ray contemplates the death of his comrade:

As I copied just now those last words of Monty's sermon I laid down my pencil on the dug-out floor with a little start. As in a flashlight I saw their truth. They created in my mind the picture of that Aegean evening, when Monty turned the moment of Doe's death, which so nearly brought me discouragement and debasement, into an ennobling memory. And I saw him going about healing the sores of this war with the same priestly hand (*apud* GILES & MIDDLETON, 1995, 319-320).

These thoughts occur on the night before the offensive in which Ray will himself be killed. The twenty-year-old narrator contemplates this possibility along with other moments of what he thinks of as "surpassing joy," like winning the swimming cup for his school: "I see a death in No Man's Land to-morrow as a wonderful thing" (GILES & MIDDLETON, 1995, p. 320).

While such attitudes are clearly part of the pre-war "Public-School" ethos, what is surprising is that they have survived the disaster of Gallipoli, where the author actually served-unlike Rupert Brooke, who died before actually seeing combat. If Ernest Raymond's continuing faith in God and England may be put down to his having been an ordained minister, the enduring popularity of his novel (which was later made into a film) can only be explained by the public preference of myth to history. Yet, it is also true that the forging of the warrior mentality began well before the pre-war period, or even the Victorian period and its celebration of British imperialism and pluck, as in Tennyson's famous poem "Ulysses," in which the Greek hero is turned into an indefatigable conqueror sailing out for one last adventure. The newly founded grammar schools in the sixteenth century taught schoolboys to idolize men of action and words, such as great military commanders who were also great orators: Julius Caesar of the Gallic Wars, Marlowe's Tamburlaine and Shakespeare's Henry V (WEST, 2009, p. 98).

In the serious literature of the war, what was produced by combatants, were the



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

attitudes of men who had to swallow the bitter lessons of experience. In a recent novel about the war, “Regeneration” (1991), a fictionalized historical character, William Rivers, a British psychiatrist who treats shell-shocked officers, muses on the gap between the Public School stories of glory and the reality:

Mobilization. The Great Adventure. They’d been *mobilized* into holes in the ground so constricted they could hardly move. And the Great Adventure—the real life equivalent of all the adventure stories they’d devoured as boys—consisted of crouching in a dugout, waiting to be killed (BARKER, 1991, p. 107, italics in original).

It was in the poetry and prose of the soldiers, the men who survived the battles to write about their experience, that the contrast between war as an idea, a glorious event in the abstract, and a real event literally experienced in the flesh, can best be appreciated. As Cooperman writes, “the ultimate irony was not that national leaders, and populations, for that matter, ‘wanted’ a war, but rather that they did not want the war they got” (COOPERMAN, 1967, p. 59).

### References

BARKER, Pat. **The Eye in the Door**. New York: Plume, 1993.

BRADBURY, Malcolm. **The Modern British Novel**. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1994.

COOPERMAN, Stanley . **World War I and the American Novel** . Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.

ELLIS, John. **Eye Deep in Hell: Trench Warfare in World War I**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

FERGUSON, Niall. **The Pity of War**. Great Britain: Basic Books, 1998.

FUSSELL, Paul. **The Great War and Modern Memory** . Oxford University Press, 1975.

- GILES, Judy; MIDDLETON, Tim. **Writing Englishness 1900-1950: An Introductory Sourcebook on National Identity**. London: Routledge, 1995.
- HAMILTON Hamilton, Nigel. **The Brothers Mann: The Lives of Heinrich and Thomas Mann** . New Haven: Yale University Press, 1979.
- HITCHENS, Christopher. **Unacknowledged Legislation: Writers in the Public Sphere** . London: Verso, 2000.
- HYNES, Samuel. **A War Imagined: the First World War and English Culture** . New York: Atheneum, 1991.
- \_\_\_\_\_ . **The Soldiers' Tale: Bearing Witness to Modern War** . New York, Penguin, 1997.
- MCCLOUGHLIN, Kate (ed.) . **The Cambridge Companion to War Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- PAYNE, Stanley G. **A History of Fascism**. University of Wisconsin Press, 1995.
- SONTAG, Susan. **Regarding the Pain of Others** . New York: Penguin, 2005.
- TATE Trudi. "The First World War: British Writing," *In* McLoughlin, **The Cambridge Companion to War Writing** . Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- THOMAS, Philip Edward . **The Heart of England** . Dutton: Cambridge University Press, 1906.
- TUCHMAN, Barbara. **The Guns of August** . 1962. New York: Ballantine Books, 1994.
- WALDER, Dennis. **Literature in the Modern World: Critical Essays and Documents** . Oxford: Oxford University Press, 1990.
- WARNER, Philip. **World War One: A Narrative**. London: Cassell, 1995.
- WAUGH, Evelyn. **Brideshead Revisited** . Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1945.
- WEST, Philip. "Early modern war writing and the British Civil Wars," *In* McLoughlin, **The Cambridge Companion to War Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WINN, James Anderson . **The Poetry of War** . New York: Cambridge University Press, 2008.
- YOUNG, Brigadier Peter (ed.) . **Marshall Cavendish's Illustrated Encyclopedia of World War I** . Freeport, Long Island: Marshall Cavendish Corp, 1984.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **As TIC no Ensino Superior em Moçambique: Questões da Universidade Católica de Moçambique**

**Por Pedro João Uetela<sup>7</sup> (uetelaha@yahoo.com).**

### **Resumo**

Na contemporaneidade muitas discussões têm se produzido a cerca das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) na educação e os motivos que levam determinados governos a enveredar pelas políticas do uso das mesmas em seus sistemas de ensino. No final dos anos 90 e início dos anos 2000, muitos países em África primaram fortemente no E-Learning devido à relação que se estabelece entre as TIC e a melhoria de qualidade de vida. Em Moçambique, a Universidade Católica de Moçambique (UCM) é tida como pioneira desta estratégia de integração das TIC em seus programas de ensino. Esta iniciativa da UCM está concatenada a diversos programas iniciados no país pelo governo dentre os quais, a política 2000 do governo com vista ao uso das TIC, o programa PARPA - *Action Plan for the Reduction of Absolute Poverty* de 2001 e a estratégia de inovação na ciência e tecnologia 2002 que culminou com a aprovação pelo governo da implementação das TIC em todos os sectores e instituições Moçambicanas. Todos estes programas primam pela forte relação entre o investimento nas TIC e o desenvolvimento. O presente artigo busca analisar o sucesso da UCM no uso destas ferramentas. O mesmo se divide em duas partes. A primeira se incide sobre a popularização das TIC em Moçambique e a segunda refere-se a alguns elementos empíricos naturalizados por esta universidade.

---

7. É doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, na cidade de Araraquara/ SP, é mestre em Gestão e Direção da Educação pela Universidade de Sydney, na Austrália, é formado em Estudos do Ensino Superior e Desenvolvimento pelo intercâmbio entre as Universidades Eduardo Mondlane, em Moçambique e a Universidade de Oslo, na Noruega.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

**Palavras chave:** TIC; UCM; Desenvolvimento.

### **Resumo**

*En multaj nuntempaj diskutoj estis produktitaj pri informado kaj komunikado Teknologioj de Informada kaj Komunika (TIK) em la instruado, kaj la kialoj kiuj portas certajn regadojn eniri en la politiko de uzo ilin en iliaj eduksistemoj. En fino de naŭdeka jaroj kaj komenco de jaro du mil, pluraj landoj em Afriko ĉefa forte investis sur e-lernado pro la rilato ke stablu inter TIK kaj la plibonigo de kvalito de vivo. En Mozambiko, la Katolika Universitato de Mozambiko (KUM) estas konsiderata kiel pioniro de ĉi tiu integriĝo de la TIK es sia strategia instruada programo. Tia iniciato de la UKM estas artikulaciata al diversaj programoj, komencita em la lando por la registaro, inter kiuj, la politiko de la regado celante la uzo de TIK, en la programo ARAM – Agadplano por la Redukto de Absoluta malriĉeco de 2.001 kaj la strategio de novigo en scienco kaj teknologio en 2.002, kiuj kulminis en la adopto por la registaro de la efektivigo de las TIK en ĉiuj Mozambika institucioj kaj sektoroj. Ĉiuj ĉi tiuj programoj estas zorgas por la forta rilato inter TIK kaj disvolviĝo. Tio artikolo celas analizi sukcescon de UKM en la uzo de ĉi tiujn ilojn. Ĝi estas dividita en du partoj: la unua centras em la popolareco de la TIK en Mozambiko kaj la dua rilatas al iuj empirajn elementojn farita naturajn por ĉi tio Universitato.*

**Ŝlosilvortoj:** TIK; UKM; Disvolviĝo.

### **Abstract**

*In the contemporary period various discussions have been produced concerning Information Technology and Communications (ICTs) in education and the motives which drive determined governments to be involved in the politics of usage of*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*these tools in their systems of education. In the 90s and beginning of 2000, many countries in Africa excelled significantly on E-learning due to the relationship that is established between ICTs and the betterment of the quality of life. In Mozambique, the Catholic University of Mozambique (UCM) is deemed as a pioneer in the strategy of integrating ICTs on its programs of education. This initiative of UCM, is linked to various programs initiated by the government among which, the government policy of 2000 with regards to the use of ICTs, the PARPA program- Action Plan for the Reduction of Absolute Poverty of 2001 and the strategy of innovation in science and technology of 2002 which culminated with the approval by the government concerning the implementation of ICTs in all sectors and institutions of the country. All these programs excel for a significant relationship between investments on ICTs with development. This article, seeks to analyse the success of UCM in the use of these tools. The same is divided into two parts. The first one addresses the popularization of ICTs in Mozambique and the second refers to some of the empirical elements naturalised by this university.*

**Key-words:** ICTs. UCM. Development.

### **Introdução**

Ao longo das décadas 60 e 70 o mundo viveu o início de várias transformações resultantes de dois grandes acontecimentos nomeadamente o fim da II Guerra Mundial e a emergência da guerra fria. Em África e ao longo deste período vivenciavam-se os abalos que colocaram o fim da dominação colonial e exploração do continente. De acordo com Rosário (2013), no contexto de Moçambique e das colônias portuguesas o período foi marcado pelo surgimento de movimentos nacionalistas cujo objetivo era entre outros a luta pela integração da elite negra que se via alienada do acesso ao ensino superior como foi o caso em Angola e Moçambique.

Alcançada a independência e o estabelecimento de uma universidade



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nacionalista, começa a necessidade de se repensar o verdadeiro sentido da universidade no contexto do país cuja fundamentação teórica parece estar já presente em duas abordagens clássicas sobre a função de uma instituição do ensino superior. A primeira refere-se ao estudo desenvolvido por Trow que vê o papel da universidade numa dupla dimensão, a saber, a dimensão popular e a dimensão autônoma (TROW, 1970, p. 1).

A segunda, defendida por Castells (2001, p. 3), acrescenta duas funções àquelas colocadas por Trow, elevando para quatro o número de sentidos da universidade nomeadamente: a) a função de geração e transmissão de conhecimentos; b) de seleção e formação das elites dominantes; c) do treinamento da força de trabalho qualificada, bem como d) de reproduzir e aplicar o conhecimento.

Tanto a abordagem trowiana quanto a castellsiana primam pelo nexos entre a função da universidade com a melhoria das condições de vida. Essa visão cresceu cada vez mais com a proliferação na atualidade das TIC e o contributo que elas têm para o crescimento econômico. Sendo a escola uma das instituições formais que gera e transmite conhecimento, várias universidades em diferentes contextos vêm se obrigadas a integrar as TIC como mecanismos de mediação no processo de ensino aprendizagem. Em Moçambique a UCM é tida como bem sucedida entre as várias universidades existentes no continente no âmbito do uso e aplicação das TIC no ensino superior.

### **A popularização das TIC em Moçambique**

Conforme Isaacs & Hollow (2012, p. 25), no relatório E-learning Africa<sup>8</sup> (2012) a relação entre as TIC e o crescimento econômico, conduziu nas últimas duas décadas à popularização do uso destas ferramentas, sobretudo na educação em muitos países africanos e Moçambique está na lista de entre os vários países da África

---

<sup>8</sup> Refere-se a um relatório produzido por Isaacs e Hollow sobre o estágio do uso das TIC em muitos países africanos e como é que o uso das mesmas tem a ver com o desenvolvimento.



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

subsaariana que aderiram a estas políticas.

O berço da iniciativa parece estar associado ao aumento massivo de estudantes que procuravam o acesso ao ensino superior a partir de diferentes locais do país numa altura em que as universidades apenas se localizavam na cidade capital Maputo para Moçambique e Luanda para o caso de Angola. (ROSARIO, 2013, p. 48). [Trow \(1970\)](#), considerou de massificação para contextos em que as taxas de matrículas nas universidades começavam a ultrapassar 30% da população em idade de acesso ao ensino superior o que para Moçambique segundo esta leitura trowiana simplesmente se consideraria aumento da procura uma vez que ainda se encontra abaixo de 15%.

Antes disso, o governo moçambicano pareceu ter se apercebido da sua incapacidade para responder a esta demanda quando em 1993 aprovou a lei 1/93<sup>9</sup> do ensino superior abrindo assim o espaço para o surgimento das instituições do ensino superior privadas. De entre as primeiras universidades privadas que surgiram no país destaque vai para UCM. Uma das diferenças primordiais adotadas por esta instituição do ensino superior foi a conciliação entre a política que havia sido iniciado sobre as TIC na educação e os programas ministrados.

Como resultado, esta universidade adotou como mediador de ensino aprendizagem o uso das TIC através do ensino assíncrono<sup>10</sup>, um tipo de ensino tido como vantajoso na maximização de tempo e espaços. A partir daí os estudantes poderiam frequentar o ensino a partir de qualquer canto do país considerando estar conectados a internet e que estivessem familiarizados com o uso das TIC. Esta política fez com que a problemática procura e demanda se minimizasse no país e abriu-se mais espaço para escolha das instituições do ensino superior como destino dos estudantes. No

<sup>9</sup> Lei que estabeleceu pela primeira vez em Moçambique um regime legal a entrada de operadores privados no ensino superior e resultou com criação da UCM em 1996.

<sup>10</sup> Usado aqui para designar um tipo de ensino independente da presença simultânea dos intervenientes no processo de ensino aprendizagem. O antônimo é síncrono também usado neste artigo.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

período da fundação desta universidade segundo Rosario (2013), o ensino superior era majoritariamente oferecido na capital Maputo pelas maiores instituições do ensino superior (IES) como a Universidade Eduardo Mondlane (UEM), a Universidade Pedagógica (UP), o Instituto Superior de Relações Internacionais (ISRI) só para citar algumas universidades públicas que atuavam na altura. A UCM aparece com um mecanismo inovador e de reformas fundamentadas pela descentralização do ensino fazendo com que estudantes e cidadãos moçambicanos possam ter acesso ao ensino superior independentemente da sua localização em zonas metropolitanas.

É neste período que muitos dos moçambicanos que tinham ficado fora do aparato universitário devido à elitização das universidades públicas encontram solução na universidade católica. Parece existir neste processo da reforma iniciada pela UCM duas fundamentações clássicas inerentes nas abordagens sociológicas bourdieuniana e tourainiana. A anterior considera que as instituições (escolas), são lugares de reprodução das desigualdades sociais e que qualquer mudança que ocorre será consequência de luta entre antagonismos. Já a abordagem posterior não veria as mudanças nas políticas institucionais como resultado de desigualdades reproduzidas pelas mesmas mas sim que as funções que elas desempenham tais como a geração e transmissão de conhecimentos, seleção e formação das elites dominantes, treinamento da força de trabalho qualificada e produção e aplicação do conhecimento, são submetidas a conflitos contraditórios da sociedade o que sugere que a mudança será resultado da contradição e não do reconhecimento da reprodução. (BOURDIEAU, 1970; TOURAIN, 1972; CASTELLS, 2001. p. 1).

Sejam quais forem as razões que condicionam mudanças institucionais, as reformas levadas a cabo pela UCM contribuem significativamente para a melhoria das condições de vida e da qualidade do ensino moçambicano e eleva desta forma o nível de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

competição entre as IES no país. Primeiro a universidade contribuiu para a descentralização do ensino superior e aumenta anualmente o número de inscrições como mostra a tabela abaixo sobre ingressos num período de nove anos, de 2000 a 2008.

<b>Ano</b>	<b>Número de estudantes do sexo feminino</b>	<b>Número de estudantes do sexo masculino</b>	<b>Total</b>
2000	10 (20%)	40 (80%)	50
2001	24 (36%)	43 (64%)	67
2002	50 (39%)	79 (61%)	129
2003	63 (38%)	103 (62 %)	166
2004	121 (36%)	213 (64%)	334
2005	140 (35%)	265 (65%)	405
2006	234 (42%)	322 (58 %)	556
2007	348 (43%)	470 (57%)	818
2008	1627 (36 %)	2870 (64%)	4497
<b>Total</b>			<b>7022</b>

Fonte: Site da Universidade Católica de Moçambique.

Em segundo lugar é a natureza dos cursos aqui oferecidos que através da mediação pelas TIC e assincronia motivam cada vez mais aqueles que se viram segregados no período de forte atuação da universidade única, mas que com a UCM podem conciliar estudos e trabalho independentemente de sua localização.

Finalmente, foi o estabelecimento ao longo dos anos 2000 dos centros de pesquisa tais como; o centro de pesquisa Konrad Adenauer, na Beira, centro para informação geográfica, no Chimoio e dos centros de estudos e pesquisa, de educação à distância e de formação de professores-na Beira. O estabelecimento de centros de pesquisa fora das universidades como um dos mecanismos para o fortalecimento do estudo de fenómenos sociais, parece ter se popularizado com a sociologia de Bourdieu (2.002, p. 11-12), quando este dirigiu o *Centre de sociologie europeene*, e que o inspirou a fundar o *Centre de sociologie de l'education et de la culture* (CSEC), enquanto o *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) popularizava a necessidade da



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

extensão de pesquisa fora das IES.

Daí que a UCM parece contribuir significativamente para a naturalização de pesquisa na perspectiva de Bourdieu e no pensamento de construção de universidade num contexto mundial e exógeno ao invés de limitar se apenas a perspectiva nacional ou endógena como as universidades públicas mostraram ao longo do tempo de acordo com Rosário (2013, p. 49).

### **Como é que as habilidades adquiridas pelos estudantes da UCM mediados pelas TIC contribuem para o desenvolvimento do país?**

Rosário (2013, p. 49) procura trabalhar em seu artigo a particularidade que as novas universidades (privadas) trazem e como se pode a partir delas pensar se no futuro de Moçambique. Existe nesta abordagem a concepção de que o surgimento das IES privadas embora não fossem estabelecidas de acordo com o preconizado na lei do ensino superior quer na versão 1/93 quer na 5/2003 ou na versão 27/2008 elas contribuem para o crescimento econômico do país.

Especificamente para o caso da UCM, o ensino mediado pelas tecnologias de informação e comunicação revela o alto crescimento de aprendizagem independente, contribui para maior flexibilidade do ensino aprendizagem, contribui para inovação, para construção do pensamento crítico e personalização do ensino uma vez que os estudantes não dependem muito da sincronia, mas sim das TIC.

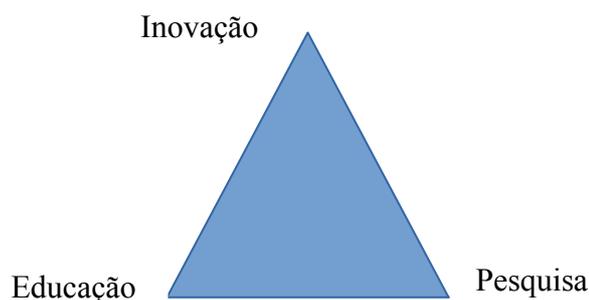
O aumento das redes sociais que se estabelecem entre os centros de pesquisa acima citados com a UCM, centros de pesquisa com os estudantes, UCM com estudantes ou mesmo entre estudantes, permitem uma rápida troca de resultados tanto de pesquisas quando de experiências entre os agentes. Este mecanismo de coordenação parece provar a naturalização pela UCM da teoria Clarkiana (1983) que defende a criação pelas instituições do ensino superior de mecanismos de coordenação entre



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

educação, inovação pedagógica e pesquisa assim representada.



Fonte: (Clarck, 1983. p. 1-25)

O sucesso na naturalização destas teorias, sobretudo na UCM é condicionado pela aposta no ensino baseado nas TIC. Como mostram as análises sobre esta instituição, a UCM pautou pela substituição do modelo tradicional (ensino presencial ou síncrono entre alunos e professor) e coloca os dois intervenientes longe um do outro, mas próximos e conectados através da assincronia e das TIC, um modelo tido como inovador.

Além do a cima referenciado, existem mudanças na execução do trabalho por parte dos alunos aqui formados, notando se um alto nível de flexibilidade na execução de tarefas. A preconização da flexibilidade e emponderamento dos indivíduos como instrumentos fundamentais para desenvolvimento e melhoria das condições de vida, foram fortemente discutidos na gestão organizacional da atualidade por DuBrin (2007) e Clawson (2006). O primeiro cita o presidente do conselho administrativo (PCA) da Bee Software<sup>11</sup> que explica o segredo do sucesso da sua empresa nos seguintes moldes [...] O que aprendi é que a flexibilidade é fundamental para uma boa gestão e que se deve ter confiança nas pessoas [...]. (DUBRIN, 2007, p. 2). O segundo recordando o modelo de

<sup>11</sup> Refere-se a uma empresa mais conhecida por *Runstroms mailingsoftware design* cujo sucesso deveu-se às reformas iniciadas pelo seu PCA que incluíram a introdução de modelos de gestão flexível e descentralização de atividades.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

gestão sucedido de Roddick o citou:

Há um tipo de liderança que conduz ao sucesso e continuidade de existência organizacional baseado no tratamento dos participantes a partir dos olhos de seguidores onde a mensagem dita deve ser vivida. O que aprendi é que as pessoas (os participantes) nas instituições tornam-se motivadas quando são guiadas para as origens do seu próprio poder isto é, quando são guiados por decisões que eles próprios participaram na sua tomada. (CLAWSON, 2006. p. 2 *apud* RODDICK). Tradução do autor desse artigo.

Existe nas duas abordagens uma forte relação entre o modelo pautado pela UCM e o que dita o sucesso das duas organizações nomeadamente a autonomia ou independência do trabalhador que se pode equiparar àquela do estudante primado pelo ensino aprendizagem na universidade católica. Segundo, a flexibilidade tanto dos cursos quanto da execução do trabalho pelos estudantes que se formam naquela instituição contribui para a melhoria das condições de vida em locais de trabalho destes e eleva a melhoria da qualidade dos utentes destas instituições, o que contribui para o crescimento econômico do país. E finalmente é a visão de que potenciar o capital humano através de modelos que maximizarão inovação é também fundamental para o desenvolvimento.

Neste caso a integração das TIC na mediação do ensino aprendizagem, um dos mecanismos de inovação iniciados pela UCM em Moçambique potencia cada vez mais a melhoria da vida e o crescimento econômico do país. E como mostra o relatório do banco asiático para o desenvolvimento *the asian bank for development* (ABD), há uma forte ligação entre o investimento nas tecnologias de informação e comunicação e o desenvolvimento de um país. A título de exemplo são as economias emergentes asiáticas cujo crescimento econômico se fundamenta pela integração das TIC em seus programas de reformas (ABD, 2007, p. 1-57). Se o estudo do banco asiático sustenta o crescimento econômico na perspectiva nexos no investimento nas TIC e melhoria de qualidade de vida, então o esforço enveredado pela UCM seria um dos exemplos para o futuro de Moçambique.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### **Crítica do uso das TIC na mediação do ensino pela UCM**

Os estudos de Massingue (2003) e Muianga (2013) apontaram para o contexto de Moçambique a existência de uma forte ligação entre as TIC no ensino superior e o desenvolvimento. Estes estudos parecem confirmar que as atividades levadas a cabo pela UCM, sobretudo através da integração das TIC na educação conduzirão o país ao crescimento económico, alinhando-se a tantos outros estudos como os de Jaffer (JAFFER *et al* , 2.007, p. 131-142), que provaram o contributo da integração das TIC pela UNISA da África do Sul no crescimento económico do país.

Todavia, os estudos sobre Moçambique na perspectiva de Massingue (2003) e Muianga (2013) apontam que a materialização do uso das TIC no país e nas instituições do ensino superior, depende de subsídios vindos de grandes empresas como a SEACOM E EASSEY que oferecem cabos submarinos para facilitar o fornecimento da internet e conexão entre IES com os estudantes, entre IES com outras bem como do país com os outros países. Depende também de empresas como a TELEDATA, INTRA lda, IBURST AFRICA, FORIS TELECOM MOZAMBIQUE, que fornecem *wireless* só para citar algumas. Segundo Jaffer ET AL (2007) estas empresas são financiadas por agências como UNESCO, USAID, UNDP, SIDA, IDRC e DANIDA no contexto de África.

Qual é o problema que se pode levantar entre as empresas, as TIC na UCM e o desenvolvimento? Parece que a inexistência das agências implicaria a inexistência das TIC tanto na UCM assim como em outras instituições do ensino superior. A fraqueza deste mecanismo consiste em se pensar que as ajudas e dependências contribuem de alguma forma para o sucesso. Moyo (2000) em *Dead AID* prova que em nenhum momento o nexo dependência e desenvolvimento mostrou eficiência e eficácia em África. A ser verdade que o uso, implementação e naturalização das TIC na UCM como é o caso em outras instituições depende necessariamente do *guru*<sup>12</sup> das agências

---

12. Guru significa neste artigo a dominação e monopólio pelas agências internacionais em África na



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

financiadoras, há necessidade de a universidade repensar na implicação das ajudas. Daí que a UCM deve refletir na questão da autonomia institucional na manutenção e fornecimento de todos os instrumentos necessários para materialização das TIC em seu sistema de ensino.

Outra fraqueza que a UCM precisa refletir tem a ver com os cursos ministrados e sua relação com a mediação através das TIC. Para a maioria dos cursos como é o caso de ciências sociais e humanas, ciências de educação e informática nota-se a facilidade de mediação do ensino nestes domínios através das TIC. Todavia, uma vez que a UCM se estabelece como universidade eletrônica, os mecanismos criados no âmbito do ensino mediado pelas TIC não parecem ser adequados para determinados cursos. A título de exemplo como é que um engenheiro, independentemente da especialização (civil, electrónico, mecânico) pode ser formado através da mediação das TIC? Como é que a UCM formará médicos na universidade eletrônica mediada pelas TIC numa altura em tudo indica que a contribuição deles na luta contra o HIV/SIDA e os engenheiros na construção de estradas e pontes para permitir ligação entre o campo e cidade é primordial para o desenvolvimento de Moçambique?

A UCM aparece com a missão de descentralizar o ensino da zona metropolitana (Maputo) para regiões desfavorecidas usando as TIC como meios de mediação. Um dos maiores ganhos neste processo de reformas foi a criação dos centros de pesquisa. Todavia, uma fraqueza desta universidade foi a substituição de um modelo de centralismo por um outro. Os centros de pesquisa da UCM como mostramos anteriormente estão todos localizados em duas cidades do centro do país nomeadamente Beira e Chimoio. Uma justificativa pode se fundamentar pela hipótese de que a região centro seria o ponto de encontro entre o sul e o norte. Mas uma vez que a universidade

---

determinação das regras de jogo das instituições como se elas tivessem elevado conhecimento sobre a realidade.



**IΦ-Sophia**

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

prima pelo uso das TIC como mecanismo de coordenação há necessidade de se pensar a descentralização no sentido de criação de mecanismos que facilitem a compreensão do ensino e pesquisa do ponto de vista nacional e não do ponto de vista de região (centro).

### **Conclusão**

O presente trabalho tinha como escopo a análise sobre o uso e implementação das TIC na educação tendo em conta a experiência da Universidade Católica de Moçambique tida como pioneira na integração das TIC como instrumentos de mediação no processo ensino e aprendizagem em Moçambique.

A ideia central era compreender a popularização das TIC no país, o ajustamento feito pela UCM e até que ponto o ensino mediado pelas TIC contribui para a melhoria da vida dos estudantes formados naquela instituição do ensino superior em particular e do país em geral.

Das abordagens aqui discutidas nota-se o maior contributo da UCM em vários domínios do desenvolvimento do país, sobretudo na inclusão de noções de flexibilidade em seus cursos, na propagação de algumas habilidades através das TIC tais como pensamento crítico, independência e autonomia académica bem como a criação de redes sociais colocando assim os intervenientes no processo de ensino e aprendizagem próximos um do outro independentemente de sua localização.

A UCM através das TIC veio solucionar a marginalização e segregação dos que se viram fora do acesso ao ensino superior como resultado da centralização do ensino na metrópole Maputo. Com esta estratégia nota-se nos últimos anos o aumento de trabalhadores em várias instituições com graus universitários mas que não precisam de se deslocar dos seus postos de trabalho para a universidade. Estes trabalhadores, quando voltam aos seus locais de trabalho depois da aquisição de graus oferecidos pela UCM, apresentam um alto nível de flexibilidade na execução das suas tarefas contribuindo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

assim para o crescimento institucional e do país.

Existem três limitações que a UCM precisa refletir no seu processo de reforma nomeadamente, a necessidade da criação dos mecanismos de autonomia de modo a não depender das ajudas no fornecimento das tecnologias o que constitui um dos maiores desafios para a instituição. A UCM precisa repensar o nexos descentralização do ensino aprendizagem e a localização dos centros de pesquisa criados por esta Universidade.

A título de exemplo é o fato de esta universidade ter descentralizado o acesso ao ensino superior através de modelos tecnológicos, mas centralizou os centros de pesquisa em duas cidades do centro do país (Chimoio e Beira). Finalmente, a UCM como universidade eletrônica que se estabelece no país apresenta-se ainda com dificuldades no fornecimento de cursos tidos como vitais para o crescimento econômico do país nomeadamente engenharias e medicina.

Daí a necessidade de uma reflexão profunda na integração destes cursos num ensino assíncrono. Apesar destas limitações tidas como desafios para a UCM, os esforços empreendidos por esta universidade, sobretudo na luta pelo acesso ao ensino superior por todos os moçambicanos independentemente da sua localização e através das TIC, foi uma das reformas que as universidades públicas parecem ter falhado solucionar. Dada a importância das TIC para o ensino superior sobre tudo na gestão e administração da informação, na melhoria do ensino e aprendizagem, na internacionalização do ensino e autonomia de aprendizagem, a integração destas ferramentas não deveria estar apenas limitada para a UCM, mas sim para todas as IES moçambicanas.

### **Referências**

ABD, *Asian Development Bank September, 2007. Moving Toward Knowledge-Based Economies: Asian Experiences, A Technical Note. Manila: Asian Development Bank.* p.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1 – 57 (57), 2007.

BOURDIEU, P. **Pensamento Contemporâneo** . Entrevistado por Maria Andrea Loyola. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

CASTELLS, M. *Universities as Dynamic Systems of Contradictory Functions*. In MULLER, J. (Ed.) . *Higher Education and the Network Society*, 2001.

CLARK, B. *The higher education system: Academic organization in cross-national perspectives* . California: University Press, 1983.

CLAWSON, J. *Level three leadership: Getting below the surface* . New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2006.

DUBRIN, A. *Leadership: Research findings, practice and skills* . Boston: George Hoffman, 2007.

ISAACS, S, HALLOW, D. In ISAACS, S. and HOLLOW, D. (Eds.) . *The eLearning Africa 2012 Report* . ICWE: Germany, 2012.

JAFFER, S. et al . “The role of ICTs in higher education in South Arica: One strategy for adressing teaching and Learning challenges” . *International journal of education education and development using information and communication technology*. 3(4), p. 131-142, 2007.

MASSINGUE, V. **Os Cinco Grandes de TIC** . Maputo: Central Impressora e Editora de Maputo, 2003.

MOYO, D. “The Dead Aid. Why aid Does not work” In **Africa** . London: Routledge Publication, 2000.

MUIANGA, X. “ICT in Education Africa-Myth or Reality: A case Study of Mozambican Higher Education Institutions” In *The african Jounal of Information Systems*, 5(3), 2013.

ROSARIO, L. “Ensino Superior na África. Universidades Moçambicanas e o Futuro de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Moçambique” In **Revista Ensino superior** . Campinas: UNICAMP, junho-setembro, 2013. Disponível em

<http://www.revistaensinosuperior.gr.unicamp.br/artigos/universidades-mocambicanas-e-o-futuro-de-mocambique>.

TROW, M. . “*Reflections on the transition from mass to universal higher education*” In **Daedalus** . Sidney: *Embattled University*, vol 99. Winter 1970. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/20023931>.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Representações da imagem do poder real na Bahia no primeiro Império<sup>13</sup>

Edmilson de Sena Morais<sup>14</sup> (edmorsaba@yahoo.com.br).

### Resumo

O artigo analisa como a sociedade baiana após as lutas pela Independência do Brasil na Bahia (1822-1823) utilizou do expediente “cartas ao imperador”, através do gabinete da presidência da província solicitando diversas benesses e solução aos mais diversos problemas advindos da “guerra”: indenização pelos prejuízos materiais, empregos, títulos honoríficos e nobiliárquicos, indultos, baixa militar, liberdade no caso dos escravizados alistados ao exército, alforria em outros casos, pensão etc. Dessa forma, evocavam não só a sua real autoridade, mas o que sua pessoa representava: a figura do pai protetor e defensor dos brasileiros, discurso elaborado pelas elites políticas dando-lhe o título de “Protetor e defensor perpétuo do Brasil”, que, diga-se de passagem, soube utilizar muito bem na construção da sua imagem. A construção dessa imagem é resultado do desdobramento da teoria do direito de divino das monarquias europeias presentes no ideário das elites brasileiras que utilizaram desse expediente nos sentido de manter as estruturas sociais e de poder para a manutenção do *status quo* e seus privilégios, afinal, os movimentos de independência na América como um todo, tinham o caráter

---

13. Este artigo é um desdobramento da monografia apresentada no curso de Especialização em Teoria e Metodologia da História na Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS no ano de 1997, intitulada: “O rei do Brasil na Bahia no primeiro império: imagem, cultura e poder.”

14. É mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, especialista em Metodologia, Ensino e Pesquisa pela Universidade do Estado do Bahia – UNEB, especialista em Metodologia e Teoria da História pela Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS e graduado e licenciado em História, pela Universidade Católica de Salvador – UCSAL. Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia, lecionando as disciplinas de Pesquisa e Prática do Ensino de Língua Inglesa, Seminário Interdisciplinar de Pesquisa e é docente de História na Secretaria de Educação do Estado da Bahia – SEEB, na cidade de Salvador.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

republicano e o conseqüente fim da escravidão o que contrariava completamente as expectativas da classe senhorial agroexportadora. Inicialmente contextualizamos a sociedade baiana no processo de emancipação política da colônia portuguesa e a conseqüente formação do império sob os auspícios da monarquia de direito divino, que, apesar de proclamada constitucional, foi outorgada por D. Pedro I, e nela estavam impregnadas as heranças do Antigo Regime. Em seguida analisamos como a imagem de pai, divino, redentor, augusto do imperador é construída e de que forma a utilização desse expediente é evocado, no sentido de sensibilizá-lo diante das dificuldades em que se encontrava a população para a solução de seus problemas.

**Palavras-chave:** Independência do Brasil; Estado monárquico; Cartas ao Imperador.

### **Resumo**

*La artikolo analizas kiel la loka socio, post la luktoj por la Sendependenco de Brazilo, en Bahia (1822-1823) uzis rimedon "litero al imperiestro", tra la oficejo de la prezidanteco de la provinco, petante plurajn profitojn kaj solvaĵojn al la plej diversaj "milita" problemoj: kompensoj por perdoj materialoj, laborpostenoj, estimata kaj noblaj titoloj, pardonemaj, mallalta militistoj, libereco en la kazo de la armeo varbis sklavojn, liberigo en aliaj kazoj, estraro, ktp. Tiel, ne nur elvokas sian reĝan aŭtoritaton, sed lia persono reprezentitaj: la figuro de patro kaj protektanto de brazila defedanto, parolado preparitaj por politikajn elitojn, donante lin la titolo de "Protektanto kaj eterna defendanto de Brazilo", kiu, diri vojon, sciis tre bone uzi en konstruado de lia bildo. La konstruo de ĉi tio imago rezultas de disfaldo de la teorio de la dia rajto, de la eŭropaj monarkioj ĉeestanta en la menso de la brazilaj elitoj kiuj utilis por senti subteni sociajn strukturojn kaj*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*povi subteni la status quo kaj liajn privilegiojn, ĉar, finfine, la sendependenco movadoj em Ameriko, kiel ĉiuj, havas respublikan karakteron kaj la konsekvenca fino de la sklavismo, kio tute kontraŭdiras atendojn de la plantanto klaso agroeksportado. Komence, ni kuntekstas Bahian socion en la politika emancipiĝo de la portugala kolonio kaj la posta formado de la imperio sub la aŭspicioj de la monarkio de dia rajto, ke, malgraŭ konstitucia proklamis, estis donitaj de la reĝo Petro I kaj trempis sian heredaĵojn de Malnova Reĝimo. Tiam, ni analizas kiel patran bildon, dia, liberiganto, aŭgusta Imperiestro estas konstruita kaj kiel la uzo de ĉi konvenas elvoki por sentivigi ĝin antaŭ la malfacilaĵoj, kiujn trovisis popolon por solvi siajn problemojn.*

**Ŝlosilvortoj:** *Brazila Sendependenca; Monarkia ŝtato; Leteroj al Imperiestro.*

### **Abstract**

*The article analyses the bahian society after the fights for the independence of Brazil in the State of Bahia (1822-1823) used of the expedient "letters to the Emperor" through the Office of the Presidency of the province requesting various favours and solution to various problems arising from the war: indemnity for material damage, jobs, honour and nobility titles, pardons, low military, freedom for enslaved enlisted in the army, freedom, in other cases, pension etc. In this way, evoke not only their real authority, but what your person represented: the father figure protector and defender of the Brazilians, speech prepared by political elites by giving him the title of "protector and perpetual defender of Brazil", which knew uses very well in building his image. The construction of this image is the result of the unfolding of the divine right theory of the European monarchies in the ideals of Brazilian elites who used this expedient in order to maintain the social and power structures for the maintenance of the status quo and its*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*privileges, after all, the independence movements in America as a whole, had the Republican character and the consequent end of slavery which completely contradicted expectations of agri-export Manor class. Initially we contextualizing bahian society in the process of political emancipation of the Portuguese colony and the consequent formation of the Empire under the auspices of the monarchy of divine right, which, in spite of proclaimed constitutional, was granted by d. Pedro I, and it was impregnated with the legacies of the ancien régime. Then we analyze how the image of father, divine, redeemer, the Emperor Augustus is built and how the use of this expedient is evoked, in order to raise awareness of him in front of the difficulties in which the population were for the solution of their problems.*

**Key-words:** *Independence of Brazil. Monarchical State. Letters to the Emperor.*

### **Introdução**

Diversos setores da sociedade baiana durante o primeiro império, principalmente após as lutas pela expulsão dos portugueses da província, travadas nas cercanias da cidade de Salvador, enquanto desdobramento do processo de independência da colônia portuguesa na América (1822-1823) usaram do recurso da correspondência escrita, cartas<sup>15</sup> endereçadas ao Imperador, solicitando sua intervenção às suas mais diversas necessidades e aspirações, provocadas pela situação socioeconômica na qual se encontravam após as contendas com as forças lusitanas.

A utilização desse recurso reflete uma prática da tendência do comportamento de uma sociedade de ordens caracterizada pela mentalidade do Estado Moderno europeu, a monarquia de direito divino, (CHARTIER, 1988; TORRES, 1989; APOSTOLIDÈS, 1993; BURKE, 1994; DEBRAY, 1994) transposto para a América

---

15 - APEB, Seção Colonial e Provincial, Guia do Império (1ª parte), 1825-1826.



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

portuguesa com a vinda de D. João, príncipe regente do trono de Portugal, sua família e grande parte da nobreza reinol, juntamente com todo seu contingente burocrático para o outro lado do Atlântico, transformando assim, sede do governo metropolitano a sua mais rica colônia.

A interseção do monarca não dizia respeito apenas a assuntos de ordem administrativa, mas, também em todos os assuntos do reino, inclusive aos mais elementares de uma escala de valores da administração pública até os de ordem pessoal de muitos dos seus súditos, pois, a relação com os poderes locais por parte do povo, não se fazia na ordem direta, mas sim indireta, e nesse caso, a visão era muito outra - o rei simboliza o pai (TAVARES, 1977; ARAS, 1995; SHWARTZ, 1988; MATTOSO, 1992; RIBEIRO, 1991; BURKE, 1994; DEBRAY, 1994), portanto, é ele que tem a capacidade de entender e interceder perante os “desvalidos” e “oprimidos”, o que faz parte da “cultura política” desse regime. (CHARTIER, 1988).

Diante desse contexto, estudaremos a forma pela qual foi concebida a imagem do rei do Brasil na Bahia, e as diversas maneiras pelas quais se reportavam ao soberano no primeiro império. Para tanto serão utilizadas a correspondência ao imperador, na qual não só o povo, como as demais camadas sociais se dirigem ao monarca, evocando sua “real, magnânima, divina, augusta e constitucional pessoa”, para interceder nas suas necessidades mais iminentes.

Os estudos sobre a guerra de independência na Bahia durante muito tempo trataram do processo institucional, político e administrativo com o império português, e as circunstâncias da guerra na conjuntura da época, faltando perceber como efetivamente reagiram os baianos pela causa nacional, a qual era uma aspiração de todos, e que ao longo da nossa história não foram poucas as tentativas, inclusive na própria Bahia com a Revolução dos Alfaiates, que pretendia uma separação definitiva



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

da metrópole e o fim da escravidão, e que de alguma maneira reacendia suas aspirações nesse momento com a presença de muitos que atuaram à época da sua conflagração. (ARAUJO, 2001).

Nesse período, a Bahia vai ser palco de intensas lutas na defesa da autonomia política do império, e isso só foi possível, devido à resistência das elites políticas baianas de não aceitar a decisão das cortes de Portugal em submeter à província a uma autoridade lusa no comando das armas, o tenente coronel Ignácio Madeira de Melo em substituição de um oficial brasileiro, o tenente coronel Manuel Pedro de Freitas Guimarães, o que levou aos primeiros confrontos entre portugueses e brasileiros em Salvador, alastrando-se pelo Recôncavo e demais áreas adjacentes, numa luta pela separação entre metrópole e reino na perspectiva da fundação de um Império sob o regime constitucional unitário, caracterizado por uma fase de depressão econômica e frequentes revoltas populares que se prolongaram até a década seguinte com o advento da Sabinada. (MATTOSO, 1992; REIS, 1989; CAVALCANTE, 1986; PINHO, 1964; ARAS, 1995; TAVARES, 2003; KRAAY, 2002; GUERRA FILHO, 2001, 2004; ARAÚJO, 2004).

O que se propõe discutir nesse texto é como todo um discurso preparado pelas elites brasileiras contribuiu na construção da imagem paternalista e defensora do rei do Brasil através do título de “defensor perpétuo”, e da forma como foi posto em prática, efetivamente, passando a ser reproduzido no seio da população baiana, que conseqüentemente também o foi nas demais partes do território brasileiro, sentindo-se desamparadas e desesperadas, pelo menos, os mais desfavorecidos e aqueles que se sentiram prejudicados, recorreram de forma prática, através de cartas à Sua Majestade Imperial.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### **O projeto apelativo a um “Defensor e protetor perpétuo do Brasil”**

Ao mesmo tempo em que se formava o Estado Nacional Brasileiro na corrente dos movimentos liberais que eclodiram na Europa, o que influenciou decisivamente o destino político do “Reino do Brasil”, o processo de separação irremediável da sua metrópole, nesse mesmo momento, arquitetado de maneira artilosa pelas elites senhoriais, também foi construída a imagem do futuro dirigente do império, pois, “a imagem é muito mais antiga do que a escrita: é o mais antigo de todos os nossos signos, anterior ao hieróglifo, ideograma e alfabeto.” (CHARTIER, 1988, p. 12).

A aclamação de D. Pedro com o título de “Protetor e Defensor Perpétuo do Brasil” não foi uma iniciativa autônoma e espontânea da sociedade carioca, mas sim, a Maçonaria que sempre o influenciou a aceitar essa condecoração, haja vista serem membros dessa confraria alguns ministros do império, como José Bonifácio e Luís da Nóbrega, como também, José Clemente, presidente da Câmara do Senado, e outros que integravam a política no Rio de Janeiro. Entretanto, foi Joaquim Gonçalves Ledo que insistiu em lançar mão da opinião pública para se alcançar a independência por todos os meios possíveis. (RODRIGUES, 1975; BARATA, 2007).

Para tanto, as elites políticas do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais articularam meios para promover a permanência do regente no Brasil, e que o mesmo se comprometesse a permanecer e lutar em sua defesa e soberania. Isso está relacionado às chamadas “lutas de representação” que, segundo Chartier (1988, p.17) acontece “quando um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção de mundo social, seus valores, e o seu domínio.”

A construção da imagem do rei, portanto, pauta-se a partir dos interesses políticos e econômicos da classe senhorial brasileira, pois, percebiam que a saída do príncipe do Brasil traria prejuízos funestos aos seus interesses, bem como, o retorno do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

monopólio metropolitano sobre o Reino, que, afinal de contas tinha chegado a uma condição vantajosa na economia e na política até então desconhecida.

Assim sendo, essa imagem não foi construída aleatoriamente. A aristocracia, os comerciantes brasileiros e representantes de setores progressistas, ou seja, grupos que apoiavam a separação entre os dois reinos, - percebiam as grandes vantagens de uma autonomia política, e logicamente refletiria na economia. Esses setores não poderiam deixar escapar pelas mãos aquele momento, e por isso, tinham que utilizar o príncipe português para tal fim. “A presença do herdeiro da Casa de Bragança no Brasil ofereceu-lhes a oportunidade de alcançar a Independência sem recorrer à mobilização das massas.” (COSTA, 1985, p. 7).

Sendo assim, quando foi aprovada a proposta de Mendes Vianna de conceder a D. Pedro, ainda regente, o título de “Defensor Perpétuo do Brasil”, obviamente a intenção não era apenas satisfazer o ego do jovem futuro monarca, mas sim, criar um símbolo para o povo brasileiro no sentido de prevalecer as velhas estruturas patriarcais dos tempos coloniais. “Em 4 de outubro de 1822, D. Pedro é condecorado Grão Mestre da maçonaria, e nesse mesmo dia programou-se para o dia 12 a sua aclamação.” (RODRIGUES, 1975, p. 28).

Naquele momento era necessário amalgamar as contradições históricas de uma ex-colônia submetida a um governo absolutista, e que o movimento pela independência não iria mudar em nada as velhas estruturas sociais cristalizadas ao longo da colonização, perpetuando uma sociedade extremamente hierarquizada sob o estatuto jurídico e social, sob o qual se estabeleceu e se sustentou até então.

Urgia satisfazer as aspirações dos “desvalidos e desesperançados” com a imagem de um rei “redentor”, e que nele refletisse o elemento que iria ao menos interceder pelas suas carências, necessidades e dificuldades. E foi corporificando essa



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

imagem que as camadas mais inferiores da sociedade tomaram-no como referência, ratificaram e reproduziram-na, respondendo aos interesses das elites. (BARATA, 2007; AMARAL, 1923; TAVARES, 1977).

Para os grupos dominantes e articuladores de todo o processo de independência estava tudo muito claro, pelo menos em termos da manutenção do *status quo*, pois a perpetuação do modelo econômico e social, e o patriarcado, estariam garantidos, mesmo porque, a formação do império brasileiro, foi sem dúvida, resultado do jogo de interesses, não só desses segmentos, mas também pelo poder executivo, na pessoa de D. Pedro que não abriria mão de governar um império, a ser rei de uma nação que já o era por direito de sucessão, e que poderia passar pelas mesmas crises da política liberal pelas quais estavam passando as demais monarquias européias.

O embrião das relações sociais em nossa história é o patriarcado, desde a colônia até hoje, com algumas reminiscências em áreas rurais, perpetua-se não só no seio da família, como em todas as dimensões de poder no Brasil. Não é sem sentido e sem razão que a imagem de pai e tutor é concedida ao imperador. O regime senhorial português perpetrou-se no processo da formação social brasileira, desde as unidades produtoras rurais, os engenhos, até na vida urbana, mantendo-se por um longo processo, que só começou a diluir-se a partir da segunda república.

De acordo com Sérgio Buarque de Holanda:

A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social, e portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida. (1988, p.53).

José Bonifácio, o “patriarca da Independência”<sup>16</sup>, sem sombra de dúvidas foi

---

16. Até mesmo a alcunha de “Patriarca da Independência” dada ao primeiro-ministro do império, ratifica o amalgamento do imaginário coletivo no sentido de evidenciar o patriarcalismo, herança do Brasil colônia.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

um grande estadista e articulador da independência, homem de visão política mais profunda, fruto da formação universitária européia. Estava na Europa ao tempo da Revolução Francesa (RODRIGUES, 1985), pois vivera trinta e seis anos de sua vida em Portugal, conhecendo de perto o capitalismo e suas vantagens numa economia de mercado, sendo dessa maneira, simpatizante das propostas liberais então disseminadas na Europa. Sua posição naquele momento quanto a maneira de conduzir as coisas era:

que o imperador não ficasse numa dependência extrema e perigosa [...]. O Imperador faria parte essencial da representação nacional e haveria um verdadeiro pacto entre o povo e o soberano, não se comprometendo este antecipadamente e rejeitando o que fosse inadmissível. (RODRIGUES, 1985, p.2).

A representação nacional do Imperador como “pai, redentor, salvador, e libertador do Império”, foi todo um projeto arquitetado e planejado pelos setores dominantes da sociedade do sudeste, que por sua vez encarregou-se de propalar tal projeto, o que aconteceu na Bahia, no Recôncavo, em junho de 1822, quando a liderança política local formada pela Junta Governativa também aclamou o príncipe regente como “Protetor e Defensor Perpétuo do Brasil”. A elite agrária baiana reproduziu exatamente o que seus pares da corte planejaram, consagrando o rei em todo o território nacional, mitificando-o, arrefecendo assim, a possibilidade de uma contrarreação por parte dos chamados “desclassificados” juntamente com as oposições republicanas, que afinal de contas, representavam a grande parcela da sociedade.

Neste cenário histórico, evidentemente, o jogo de interesses estava presente em todos os estratos dessa sociedade, desde os representantes do poder executivo até os mais humildes. O Imperador investido do mais alto poder que a constituição lhe garantia, além do executivo, o moderador, somado ao que as elites nacionais o investiram: “Protetor e Defensor Perpétuo do Reino do Brasil”, incorporado e reproduzido pelo povo, que o ratificou e utilizou às suas necessidades, evocando-o



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sempre nos momentos mais críticos em que se encontravam, e nesse caso mais precisamente, o pós-guerra.

A edificação dessa imagem, segundo a documentação trabalhada, é estabelecida a partir das relações políticas entre o imperador e a sociedade baiana, pessoas oriundas de Salvador, Recôncavo e adjacências, ou, no dizer de Araújo (2001, p. 9): “recôncavos da baía de Todos os Santos”, que participaram com seus contingentes humanos no processo de expulsão dos portugueses da Brasil, tendo como pressuposto os efeitos da “guerra” e seus diversos desdobramentos no que diz respeito às questões sociais, econômicas, políticas, culturais e mentais. Segundo Araujo (2001, p.9), “[...] foi um processo de conflito social, econômico, nacional e racial.”

A relação rei *versus* súdito se estabelece através de vínculos previamente estabelecidos, a partir da qual o povo e governante passam a ter uma afinidade de dependência, de maneira direta: os súditos precisam do poder que emana do rei no sentido de obter proteção e favores, e o rei por sua vez, necessita da aprovação e apoio do povo na consolidação do símbolo do qual ele representa para o seu corpo social.

O rei tem para com ele duas obrigações, indicadas pelo Dictionaire de l'Academie em 1964: aliviar a miséria do povo e manter o povo na linha do dever. Em contrapartida, pode dele esperar fidelidade e amor, como expressam três frases escolhidas pelos Acadêmicos: fazer-se amar pelo povo, ter boas graças, o favor do povo. Um príncipe que tem o coração dos seus povos, a afeição de seus povos e Esse rei era adorado pelos seus povos. (CHARTIER, 1988, p.193).

A iniciativa de José da Silva Lisboa e Nogueira da Gama, monarquistas constitucionais, na defesa de seus planos, conseguiram levantar a opinião pública quanto a pretensão das Cortes de “recolonizar” o Brasil, rebaixar a autoridade do príncipe e reduzir o Reino à condição de colônia, dessa forma arregimentaram forças em Minas, São Paulo e Rio de Janeiro, no sentido de conseguir unir os mais variados setores da sociedade em apoiar a permanência do príncipe regente no Brasil. A



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

admiração popular por D. Pedro não estava necessariamente ligada às práticas de manipulação da opinião pública usadas pelos grupos políticos em luta.

A questão era muito mais complexa porque envolvia tradições e um universo cultural nos quais a figura do rei era interpretada como a cabeça do corpo político, como o fiel da balança como alguém capaz de proteger os desvalidos e os oprimidos das situações quotidianas contra as quais nem sempre conseguiam se defender. (OLIVEIRA, 1995, p. 92).

Houve uma mobilização rápida e eficiente por parte das elites do sudeste e sul numa iniciativa deveras bem articulada no sentido de influenciar a opinião pública para a permanência do jovem príncipe no Reino. O abaixo assinado recolhendo as assinaturas dos brasileiros, diga-se de passagem, a classe letrada, repercutiu nacionalmente e de forma positiva, pois, em cada região ou província, onde os “meios de comunicação” da época puderam alcançar o estilo corpo a corpo, a ideia implícita, de que a ameaça da perda do “pai” dos brasileiros significaria a orfandade e a desesperança de um futuro promissor, isso estava embutido no discurso dos principais cabeças do processo, e conseqüentemente não era isso que o grosso da população desejava.

Tendo o senado do Rio de Janeiro comunicado ao povo a necessidade de erigir o Reino dum império independente, a fim de escapar ao domínio português, foi a sua resolução transmitida às províncias do interior que a ela aderiram por escrito, cada uma dessas províncias elegeu um procurador geral encarregado de trazer a determinação assinada de todos os municípios respectivos e de os representar pessoalmente, no rio de Janeiro, por ocasião da aclamação solene do Imperador. (DEBRET, 1954, p. 76-77).

A cerimônia de aclamação foi marcada para o dia 12 de outubro no mesmo palácio em que D. João também foi aclamado. Segundo Debret (1954), o presidente da Câmara aproximou-se de D. Pedro com reverência e expressões de respeito e estima, e em nome do povo perguntou-lhe se aceitava o título de “Imperador Constitucional e Defensor Perpetuo do Brasil”, o que lhe respondeu afirmativamente o príncipe, pois já havia consultado o seu Conselho de Estado e seus procuradores, bem como examinou as representações das Câmaras Municipais que se fizeram representar ratificando assim suas posições a respeito. Em seguida, o presidente da Câmara retorna à janela e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

comunica ao povo que se aglomerava no local, a resolução do príncipe, que em resposta gritava “Vivas ao Imperador Constitucional, ao Império do Brasil, à Constituição e ao povo constitucional do Brasil”. (DEBRET, 1954, p. 77-79).

Em 1º de dezembro daquele ano D. Pedro é coroado no Paço Municipal, onde jura obedecer a Santa Igreja Católica, defender e respeitar a constituição que está por ser feita. É criada a Ordem do Cruzeiro que será dada àqueles que prestaram serviços à causa da independência e que juraram respeitar e reconhecer a constituição. No ano seguinte ele cria a sua nobreza compreendendo um conde, dezesseis viscondes, vinte e um barões, além de inumeráveis comendadores e cavaleiros de todas as ordens. (ARMITAGE, 1981).

Na realidade um plebiscito indireto foi efetuado no sentido de se efetivar uma monarquia constitucional no Brasil. Apenas o direito de herança não era suficiente para entroná-lo Imperador. Uma consulta popular deveria ser feita, como o foi. A articulação dos setores interessados nesse desfecho fora eficiente, mesmo o Brasil estando em convulsões sociais, principalmente o norte e nordeste, mesmo assim, conseguiram o intento com sucesso, fundando assim a forma de governo monárquico no novo país.

Para Regis Debray (1994), nenhuma forma de poder pode existir sem que use a imagem como forma de consubstanciar a relação governo *versus* povo, a isso ele chama de midiológico: disciplina nova que se propõe analisar o grande espectro de atuação da força dos símbolos em todas as formas de governos. Para ele ao longo do processo histórico, a cada momento, em cada lugar, o poder político arregimentou mecanismos para ratificar o seu poder. Ao investigar as formas de governo que existiram e que subsistem e surgem, os mecanismos, apesar de diferentes no aspecto tecnológico, tem a mesma finalidade, cooptar as massas através do espetáculo apresentado pelo político. “A imagem real era construída também com palavras, faladas e escritas, em prosa e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

verso, em francês e latim.” (BURKE, 1994, p.28).

Na Bahia, a cristalização da imagem do imperador protagonizada pelas elites do sudeste, dá-se exatamente no momento em que as do Recôncavo aderiram e apoiaram o príncipe regente e partem para o contra ataque aos portugueses, formando a Junta Provisória de Governo, ficando Cachoeira como centro das decisões políticas e centro administrativo da província em relação ao governo do Rio de Janeiro, e nesse momento resolvem aclamar o príncipe regente conforme feito pelos súditos da corte.

A 21 de junho há uma reunião de proprietários, lavradores, militares na qual inventariaram armas e munições, em 24 de junho concentraram-se soldados e oficiais milicianos José Garcia de Moura Pimentel e Aragão e Rodrigo Antonio Falcão Brandão no sítio Belém, povoado pouco acima da Vila de Cachoeira. Foram esses que oficiaram convocando uma reunião da Câmara. E reunida às 9 horas da manhã de 25 de junho de 1822, essa Câmara indaga ‘povo e tropa’ (...) se erão (sic) contentes que se aclamasse a S. A. R., o Sr. D. Pedro de Alcântara, por Regente e Perpetuo Defensor e Protetor do reino do Brasil. (TAVARES, 1977, p. 131-132).

A adesão de um grande número de vilas baianas foi imediata e expressiva:

Maragogipe, Cachoeira, S. Francisco do Conde, Santo Amaro, Jaguaripe, Inhambupe, Pedra Branca, Abrantes, Itapicurú, Valença, Água Fria, Jacobina, Marajú, Rio de Contas, Camamú, Santarém e Cairú, formando um conselho interino ao qual ‘todas autoridades civis e militares, sem exceção alguma, ficarão subordinada. (TAVARES, 1977, p. 133).

A formação de um conselho interino para a defesa da Bahia ao avanço das tropas portuguesas contou realmente com um grande número de representações das vilas do Recôncavo, que formaram o centro das decisões político-administrativas da guerra. A aclamação do príncipe regente não ficou apenas ao nível das decisões interinas do conselho. Foi enviada uma carta pela Câmara da Vila de Cachoeira ao príncipe D. Pedro nesses termos:

Senhor - O leal e brioso povo do distrito de Cachoeira de quem temos a honra de sermos órgão, acaba de proclamar a V.A.R. como Regente Constitucional e Defensor perpétuo do reino do Brasil. (TAVARES, 1977, p. 137).

A partir daí, observamos que houve um pacto explícito entre esses dirigentes



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

baianos e o regente do rei de Portugal, o futuro imperador, que por sua vez, correspondeu com essas propostas na medida em que as oportunidades se efetivaram, ou seja, responder as aspirações que o povo depositava nele.

A reciprocidade desse pacto ficou evidenciada quando da visita do imperador e a família imperial à província da Bahia de 28 de fevereiro à 19 de março de 1826, quando o monarca numa proclamação divulgada em Salvador, assim disse: “sou vosso Defensor, e ninguém tem mais interesse do que Eu na felicidade de todo o povo brasileiro e disto deveis estar capacitado.” (TAVARES, 1977, p. 143-144).

Não raro D. Pedro investia-se desse título nos seus discursos, nos seus decretos e nas suas atitudes. Foi lhe dado esta investidura e ele reproduziu-a de maneira tal, que efetivou sua paternidade para com os brasileiros. “[...]toda via serei fiel a minha palavra, dada à Assembléia, de não comprometer a tranquilidade e interesses do Brasil em consequência dos negócios de Portugal.” (ARMITAGE, 1981, p. 200).

### **As representações do poder soberano**

O elo entre o soberano e todas as camadas sociais pode ser percebido através de “cartas-requerimento” dirigidas à Sua Majestade Imperial onde as pessoas descreviam suas necessidades mais prementes, como também suas aspirações, seus desejos, e algumas das vezes faziam o seu pedido de maneira direta e objetiva.

Essa relação entre monarca e súditos (MACAULAY, 1993), não foi apenas durante a estada de D. João VI no Brasil, mas, até o fim do segundo reinado, quando a solicitação da mediação do monarca nos problemas e necessidades do povo era uma constante em todos os momentos da sua vida cotidiana, fosse em momentos de crise, fosse em momentos de “bonança”. Isso devido a uma questão cultural historicamente construída: uma sociedade eminentemente estigmatizada pelas diferenças sociais e culturais, tanto pelo seu estatuto jurídico quanto ao social e racial. (ARAS, 1995;



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

SHWARTZ, 1988; MATTOSO, 1992; RIBEIRO, 1991; REIS, 1986).

Sendo assim, as “cartas-requerimentos” enviadas ao Imperador D. Pedro I, eram todas ligadas a esses assuntos, onde a população baiana das mais diversas categorias sociais utilizaram-se desse expediente para pedir-lhe empregos, indenizações por perdas patrimoniais ocorridas durante a “guerra”<sup>17</sup>, cargos públicos, títulos honoríficos e nobiliárquicos, baixa do serviço militar, alforria, indultos etc.

O que se percebe é uma dinâmica própria de uma sociedade extremamente estratificada, cuja minoria formada pelos representantes do setor comercial, agrário exportador, representava o poder local, regional e nacional, defendendo seus interesses pessoais, e a manutenção da ordem social vigente, econômica e política, utilizando sua influência no governo central, o qual dela era dependente (MALERBA, 2006) e recebeu seu apoio na fundação do Estado Nacional. Por outro lado, um grande contingente submetido à escravidão, além de permeada por ricos comerciantes portugueses sem poder representativo, e uma grande demanda de negros e mulatos - livres e libertos -, brancos pobres, juntamente com os deserdados da sorte: prostitutas, mendigos, loucos, assaltantes e doentes de toda sorte. (MATTOSO, 1992).

Nessa perspectiva, a legitimação da pessoa do Imperador como pai e tutor dos brasileiros, aparece a partir da correspondência, onde se evidenciam as saudações nas suas epígrafes, cuja maioria fora escrita pela secretaria da presidência da província, que naturalmente deveria usar tais reverências, já que era o órgão público que intermediava

---

17. Para João José Reis (1989) o que se denominou guerra, não passou de escaramuças, termo também usado por Zélia Cavalcante (1986); Araújo (2001) utiliza o termo “guerrilha”, assim como Maria Graham (apud CAMPOS, 1996) usa a expressão, “guerra de guerrilhas”, em ambos, essas formas de combate aconteceu nos primeiros momentos dos conflitos, devido a desorganização das forças militares que recuaram para o recôncavo, depois submetidas ao comando do experiente oficial francês Gal. Labatut, que estabeleceu o *front* nas cercanias de Salvador, em Pirajá. Entretanto o termo guerra continua sendo usado como referência nos mais variados textos, inclusive, nas cartas, todos os requerentes usam o termo “guerra”. Para eles, foi “sangrenta”, e José Honório Rodrigues a denomina de “cruenta” e Kraay (2009) “cruenta e sangrenta”.



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

a sociedade e o rei, e também, como de praxe, evidenciar a deferência para com o soberano no sentido de sensibilizá-lo no deferimento dos requerimentos.

As saudações que iniciam as cartas trazem sempre rogativas, ovações e apologias, como também expressões de comisseração, portanto, verificam-se como os requerentes abordam seus problemas e suas necessidades. Entretanto, subjacente a essa forma de se exprimir, está explícito todo o imaginário criado pelo povo na pessoa do monarca, não era só denominá-lo por palavras denominativas, mas também, como forma de exteriorizar o que ele significava naquele momento.

Afinal, como refletia a imagem do imperador naquelas pessoas? Analisando algumas epígrafes, podemos perceber como no próprio documento oficial já estava impregnado a ideologia do “Estado sedutor”: “A vista da Benignidade Paternal que com V.M.I. na sua proclamação se oferece a providenciar de pronto as necessidades dos seus súditos.” (APEB, IMPÉRIO, 1823-31).

A visão do povo quanto ao paternalismo do imperador foi constante ao se reportarem a ele nas cartas. Desse modo percebe-se que o patriarcado como instituição primaz na formação da família brasileira e a constituição de sua mentalidade desde os tempos coloniais, perpetuou-se ao longo da nossa história, refletindo assim no comportamento da sociedade no momento de dirigir-se ao monarca. Paralelo a isso, a sua aclamação como “pai e defensor perpétuo do Brasil”. A figura do pai austero, porém amoroso, dedicado e fiel a seu filho, sempre esteve presente no imaginário do povo conforme percebemos nessa correspondência. O patriarca é aquele que dirige e que determina, e que é sábio, benigno, portanto, é a ele que se deve dirigir, de maneira respeitosa, solene e humilde, para obter orientação e solução para as suas aflições e prerrogativas.

Ainda nas epígrafes das cartas consta: “P. a V. M. I. se digne despende com o



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

suplicante e a comiserção Augusta e Paternal.” (APEB, IMPÉRIO, 1823-31).

O título de Augusto também lhe foi agraciado, afinal a característica divina deveria ser-lhe inclusive atribuída, apesar de não ter sido reconhecido o “direito divino” herdado de sua estirpe pelo texto constitucional de 1824, “[...] definia a pessoa do imperador como inviolável e sagrada” (BARATA, 2007, p. 366). De qualquer forma, simbolicamente foi preservado, mantido e reproduzido pelo senso comum, e pelos despachos oficiais, a partir da construção desse referencial estrategicamente elaborado, pelos discursos dos mais interessados na preservação dessa situação.

Nesta outra, por sua vez, a exaltação do soberano enquanto sublime: “[...] vem recorrer aos pés do Throno Augusto de V.M.I. para que como pai benigno dos desgraçados haja de lançar sobre ele as suas compassivas vistas”. (APEB, IMPÉRIO, 1823-31).

Evidencia-se o trono real como símbolo sagrado, elevado, lugar destinado àqueles que o tem por herança e por unção da “Santa Igreja”, portanto, também evocado como mediador nas solicitações. A situação em que se encontrava deveria ser destacada devido à própria condição de vida que se encontrava o povo de uma forma geral, “desgraçada”, mecanismo sempre destacado na correspondência.

E quase sempre é evocado pelo título dignificado pelas elites agrárias como: “Imortal Imperador Protetor e Perpétuo Defensor do Império do Brasil fosse reconhecido das Nações Civilizadas e de todo o universo inteiro.” (APEB, IMPÉRIO, 1823-31).

Ser imortal é um dos atributos daqueles que governam nações, povos, reinos, e isso, perpassa também uma qualificação de possuir um poder transcendental, e é dessa maneira que ele pode resolver tudo, não apenas a pessoa do próprio rei, mas sim, o corpo simbólico, divino e imortal que nele existe e se irradia em todos os sentidos,



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

espraiando-se por todo o seu corpo social. (APOSTOLIDÈS, 1993). Afinal, era uma referência ao “Império do Brasil” como grandioso e resplandecente em todo o mundo, com seu caráter civilizador dessa parte do globo “cheio de bugres e de gentios”, necessitando do processo humanizador para dar-lhe caráter de nação, que na realidade não era.

As reverências feitas ao Imperador estão carregadas de deferências, utilizando metáforas cada vez mais lisonjeiras, onde o escrevente, posicionando-se no lugar do requerente, coloca-o no mais alto grau de distinção, quase perfeito, ao mesmo tempo em que representa a própria justiça, símbolo de equidade e imparcialidade, ultimando a comparação do trono do monarca com o do papa. Finalizando de maneira respeitosa, reverente, submissa, ratificando mais uma vez a representação da imagem do rei como um ser divino, inviolável e inatingível.

Até mesmo tomando o trono real como a cadeira do pontificado: “Ante o Sublime, e Justiceiro Sólido<sup>18</sup> de V.M.I. com a devida submissão, e acatante ousa aparecer [...]”(APEB, IMPÉRIO, 1823-31).

Peter Burke (1994) relaciona a construção da imagem do rei como uma necessidade vital. Ela deve ser retratada em todas as maneiras, e isto, não era apenas uma prática apenas do monarca, mas por todo o ministério que não poupava formas de promovê-lo. Luís XIV ao longo dos seus 72 anos de reinado sempre utilizou de todos os recursos culturais, políticos, artísticos e diplomáticos na perpetuação de sua imagem. (BURKE, 1994; APOSTOLIDÈS, 1993).

As mais variadas exaltações são utilizadas nessas cartas conforme vimos anteriormente, sendo norma as que são escritas pela secretaria da presidência da província, mas também o era nas particulares, feitas pelo próprio punho do requerente, exceções, indivíduos oriundos dos setores mais distintos da sociedade, que, no entanto,

18. Cadeira pontifícia (FERREIRA, 1977).



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

usavam as mesmas frases alusivas ao rei.

Esse expediente foi instituído, assimilado e reproduzido durante toda a monarquia brasileira, entretanto, no primeiro império, na Bahia, ele foi mais utilizado em razão dos efeitos da “guerra de independência”, - uma população que na sua totalidade era completamente marginalizada e inferiorizada, onde o sentimento de autocomiseração era bem mais acentuado, e, por outro lado, os extratos das hierarquias superiores requeriam indenizações, promoções e títulos honoríficos. Afinal, “numa sociedade como a nossa, em que certas virtudes senhoriais ainda merecem largo crédito, as qualidades do espírito substituem não raro os títulos honoríficos.” (HOLANDA, 1988, p. 51).

Conforme Chartier (1988, p. 198), as representações do poder soberano se manifesta de forma variada, em textos, em objetos que fazem parte do cotidiano de um grande número de pessoas, desse modo:

O conjunto destas representações constituem sem dúvida uma cultura política de Antigo Regime, na definição mínima desta entendida como a adesão à majestade (imperial) real, mostrada, explicada, exaltada. [...] Chamar a um rei pai do povo não será tanto elogiá-lo, mas chama-lo pelo seu nome.

Não raro D. Pedro investia-se desse título nos seus discursos, nos seus decretos e nas suas atitudes. Foi lhe dado esta investidura e ele reproduziu-a de tal maneira que se cristalizou sua paternidade para com os brasileiros.

### **Conclusões**

Podemos inferir então, que as relações de poder e os processos de reações em todos os sentidos, sejam eles de resistência, ações coletivas ou individuais, de interesses comuns, pessoais ou de grupos específicos, se estabelecem dentro da própria dinâmica das sociedades, enquanto reflexo das suas próprias visões de mundo, e como são construídas no dia a dia, nesse imbricado de relações, que determinam atitudes e comportamentos diante de uma realidade pensada e vivida, dentro do próprio contexto



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cultural em que são desenvolvidas.

A utilização do expediente das “cartas-requerimento” ao imperador por todos os estratos da sociedade baiana naquele período, o pós-guerra pela independência do Brasil na Bahia, principalmente pelo menos abastados de uma forma geral, e os escravizados, por conseguinte, no sentido de resolver suas questões pessoais e prementes, configura um processo no qual percebiam o Estado, na figura do Rei, como o intermediador de suas questões. Dessa forma, não se pode perder de vista a configuração desse estado, fundado sob a égide do patrimonialismo português, herança deixada pela presença da corte portuguesa no Brasil, em que o jogo de interesses e de privilégios dos mais diversos setores se fazia presente enquanto dinâmica própria, pautada pela ideologia da monarquia de Direito Divino. Mesmo não constando na carta constitucional de 1824, a reprodução dos *status quo* se dá na própria dinâmica da sua existência permeado pelas estruturas das relações sociais e de poder e do imaginário coletivo, permeado pelas ideologias elaboradas pelas camadas dirigentes.

Mesmo sem ter sido uma monarquia de direito divino, pois a constituição assim não a reconhecia, apesar de uma ascendência de tal tipo por parte do fundador do império brasileiro, o aspecto simbólico e místico do rei permaneceu implícito na imagem do chefe do governo, afinal, ele não deixou de ser o símbolo do poder e a representatividade do Estado, contribuindo dessa maneira para a construção da sua imagem paternal e transcendental.

### Referências

AMARAL, B. do. **História da Bahia do império à república**. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1923.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA (APEB). **Seção Colonial e Provincial, Guia do Império**, 1ª. parte, 1825-26, maço 639-44.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- APOSTOLIDDÈS, J. **O Rei Máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV** . Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993.
- ARAS, L. M. B. **A Santa Federação Imperial, Bahia, 1831 – 1833**. 1995. 228f. São Paulo, Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- ARMITAGE, J. **História do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Limitada, 1981.
- ARAÚJO, U. C. de. **A Guerra da Bahia**. Salvador: CEAQ/UFBA, 2001.
- \_\_\_\_\_. “A política dos homens de cor no tempo da Independência”. *In Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 253-268, 2004.
- BARATA, A. M. “Constitucionalismo e sociabilidade na cidade do Rio de Janeiro (1822-18230): a Nobre Ordem dos Cavaleiros da Santa Cruz e o projeto de Constituição para o Império do Brasil”. In: CARVALHO, J. M. **Nação e cidadania no império: novos horizontes** . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 352-375.
- BURKE, P. **A Fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV** . Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.
- CAMPOS, R. **Viagem ao nascimento de uma nação: o diário de Maria Graham** . São Paulo: Atual, 1996.
- CAVALCANTE, Z. “O processo de independência na Bahia”. *In: MOTA, C. G. 1822: Dimensões* . São Paulo: Editora Perspectiva, 1986. p.231-250.
- CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações** . Lisboa: Difel, 1988.
- COSTA, E. V. da. **Da Monarquia à República**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DEBRAY, R. **O Estado Sedutor: as revoluções do poder** . Petrópolis, Vozes, 1994.
- DEBRET, J. B.. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil** . Tomo II. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1954.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

FERREIRA, A. B. de H. **Minidicionário da língua portuguesa** . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

GUERRA FILHO, S. A. D. “Rebeldes ou bêbados? Desordens, soldados artilheiros e álibis étlicos. Morro do São Paulo (1821)”. **Pós-graduação em História-UFPE**, n. 19, p. 7 - 27, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Povo e a Guerra: Participação Popular nas Lutas pela Independência da Bahia (1822-23)**. 2004, 118f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

KRAAY, H. “Livres como o país”. *In* **Revista de História**, n. 48, setembro de 2009. Disponível em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/livres-como-o-pais>. Acesso em 31.08.2014.

\_\_\_\_\_. “Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos”: o “recrutamento” de escravos na guerra da Independência na Bahia”. *In* **Revista Brasileira de História** . São Paulo, v. 22, nº 43, p. 109-126, 2002.

MACAULAY, N. D. **Pedro I: a luta pela liberdade no Brasil e em Portugal, 1798-1834** . Rio de Janeiro: Record, 1993.

MALERBA, J. “De homens e títulos: a lógica das interações sociais e a formação das elites no Brasil às vésperas da independência”. *In*: \_\_\_\_\_ . **A Independência Brasileira: novas dimensões**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.154-177.

MATTOSO, K. M. de Q. **Bahia: século XIX, uma província no império** . Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992.

OLIVEIRA, C. H. de S. **A Independência e a construção do Império** . Coordenação Maria Ligia Prado e Maria Helena Capelato. São Paulo: Atual, 1995.

PINHO, J. W. de A. “Bahia: 1808-1856”. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

**História Geral da Civilização Brasileira** . Tomo II, vol. 2, São Paulo: Difel, 1964. p. 242-311.

REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)** . São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_ . **“O jogo duro do dois de julho: o “partido negro” na independência da Bahia”**. In: REIS, J. J.; SILVA, E. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista** . São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 79-98.

RIBEIRO, D. **Os brasileiros**. Livro I, Teoria do Brasil, 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

RODRIGUES, J. H. **Independência: revolução e contra-revolução – A evolução política** . Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora SA, 1975.

\_\_\_\_\_ . **História Viva**. São Paulo: Global, 1985.

SHWARTZ, S. B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550- 1835** . Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TAVARES, L. H. D. **A Independência do Brasil na Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília, INL, 1977.

\_\_\_\_\_ . **Da sedição de 1798 à revolta de 1824 na Bahia: estudos sobre a Sedição de 12 de agosto de 1798, o soldado Luís Gonzaga das Virgens, os escravos no 1798, Francisco Agostinho Gomes, Cipriano Barata e Levante dos Periquitos** . São Paulo: UNESP. 2003.

TORRES, J. C. B. **Figuras do Estado Moderno: elementos para um estudo histórico-conceitual das formas fundamentais de representação do poder político no ocidente** . São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **Arístocles de Atenas: do platonismo – o poeta e o filósofo**

**Por José Provetti Junior<sup>19</sup> (jose.provetti@ifpr.edu.br).**

### **Resumo**

Esse artigo se propõe dar início à análise crítica do pensamento do filósofo Arístocles de Atenas, vulgo Platão, dado sua relevância para a História da Filosofia e em todos os campos do pensamento, objetivando com isso proceder à divulgação da revisão interpretativa fundamentada na denominada “Nova Interpretação de Platão” veiculada pelas escolas filosóficas de Tübingen e Milão através dos filósofos e historiadores da Filosofia Krämer, Gaiser e Reale, chegada ao Brasil apenas a partir de 2004 e ainda desconhecida da maioria dos acadêmicos e simpatizantes de Filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia; Filosofia Antiga Grega; Platão; Platonismo;

---

19. É mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense Professor Darcy Ribeiro – UENF, especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, especialista em Saúde para Professores dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, graduando em Pedagogia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. Atua como professor de Sociologia nos cursos Técnicos de Informática, Eletromecânica e Orientação Comunitária do Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand, e vice-coordenador do curso Técnico em Orientação Comunitária, Coordenador Geral do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, docente e pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, pesquisador do Grupo de estudos Karl R. Popper – UNIOESTE, Editor da Revista *IΦ-Sophia*: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica”, Coordenador do Grupo de estudos filosóficos, do Grupo de estudos sobre legislações educacionais, do Grupo de estudos sobre Filosofia da Mente e processos cognitivos, do Grupo de estudos sobre Idioma Internacional Neutro – Esperanto, do Grupo de estudos sobre religião e religiosidades, docente do curso básico de Idioma Internacional Neutro – Esperanto, Coordenador Geral do projeto de pesquisa e extensão IF-Sophia – Assis Chateaubriand, é parecerista das Revistas Espaço Acadêmico – UEM, *Acta Scientiarum*: Ciências Humanas e Sociais – UEM, da Revista Contemporânea de Educação – UFRJ, membro do Corpo Editorial da JPJ Editor, da Revista Contemporânea de Educação – UFRJ, conferencista e autor dos livros “A alma na Hélade: a origem da subjetividade Ocidental” (2011) e “O dualismo em Platão” (2014).



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Novo Paradigma Interpretativo de Platão.

### **Resumo**

*Tio artikolo celas komenci kritikan analizon pri la pensado de la filozofo Aristocles, de la urbo de Atenas, vulgare konita kiel Platono, donita vian gravecon por la Filozofa Historio kaj en ĉiuj kampoj de pensado, celante, kun tio, procedi divastigadon de la interpretativa revizio, bazita sur la tiel nomata "Nova interpretado de Platono", transdonita de la filozofiaj lernejo de filozofia de Tübingen kaj Milano tra la pensado de la filozofoj kaj historiistoj Krämer, Gaiser kaj Reale, ke ĵus alveni en Brazilon en 2.004 jaro kaj ankoraŭ estas bone nekonata al plimultan de akademiulojn kaj simpatiantojn de Filozofio.*

**Ŝlosilvortoj:** *Filozofio; Antikva Greka Filozofio; Platono; Platonismo; Nova paradigmo lego de Platono.*

### **Abstract**

*This article intends to begin a reviewing about Aristocles of Athens' thought, commonly called "Plato", owing his relevance for the History of Philosophy and in all fields of thought, aiming to disseminate it to the revision of interpretation based on so-called "New interpretation of Plato" conveyed by the philosophical schools of Tübingen and Milan by philosophers and historians of Philosophy Krämer, Gaiser and Reale just arrived in Brazil from 2004 and still unknown to must scholars and supporters of Philosophy.*

**KEY-WORDS:** *Philosophy; Ancient Greek Philosophy; Plato; Platonism; New interpretation paradigm of Plato.*



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **Introdução**

### **Platão e sua filosofia**

Arístocles de Atenas é um ilustre desconhecido da maioria da população que travou conhecimento com a Filosofia nos bancos escolares e nas universidades, a menos que a monografia de conclusão de curso seja sobre ele ou suas atividades filosóficas. A maioria dos simpatizantes de Filosofia Antiga e intelectuais no geral, apenas começam a vislumbrar de quem se fala quando há referência a seu nome popular, isto é, Platão de Atenas.

O famoso discípulo do sábio Sócrates de Atenas e mestre do macedônio Aristóteles de Estagira é rapidamente identificado quando menciona-se o termo “Platão” e/ ou “platonismo”.

Nesse artigo far-se-á uma apresentação biográfica de Arístocles e de sua produção, trazendo à discussão sua filosofia, seu sistema e propostas, bem como problematizar-se-á a questão do paradigma interpretativo de suas teses, questão algo espinhosa, porém de grave relevância, pois infere a mudança de foco interpretativo e por conseguinte, uma série de soluções que se tornaram ao longo de mais de vinte séculos pontos problemáticos de investigação a gerarem toda a ordem de críticas a Platão.

Em outra medida, esse artigo tem como objetivo promover a denominada “Nova Interpretação de Platão”, desenvolvida por filósofos e historiadores da Filosofia das Escolas de Tübingen (Krämer e Gaiser) e Milão (Reale) que resgataram as denominadas doutrinas não-escritas de Arístocles e procederam a uma acurada análise que estimulou Giovanni Reale a aderir à tese através de seu livro *Para uma nova interpretação de Platão* (2004).

Na sequência das reflexões propostas, pretende-se problematizar as pesquisas



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sobre Platão e o platonismo, levadas a efeito no Brasil nos últimos trinta anos. Ao menos as que se encontram disponíveis ao acesso público, em especial, nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte e Fortaleza, pois percebe-se haverem centros de pesquisa sobre o platonismo nessas localidades que elegeram certo paradigma interpretativo de Platão, a despeito das novidades investigativas do campo na Europa terem se iniciado desde a década de 1950 e a obra de Reale (2004), acima referida, ter sido publicada apenas em 2004.

O que se verifica nas Instituições de Ensino Superior (IES) das regiões supramencionadas é que há imensa resistência acadêmica em discutir as teses de Aristóteles e, em eventos de qualquer âmbito, percebe-se a esmagadora proeminência do que Krämer, Gaiser e Reale denominam de “paradigma tradicional”.

Por último, pretende-se proceder a uma análise interpretativa dos trinta e dois diálogos de Aristóteles sob o “novo paradigma” e, na medida do possível, estabelecer uma análise crítica e comparativa entre vantagens e desvantagens dos paradigmas interpretativos em questão.

### **Contexto histórico**

Aristóteles nascera em Atenas no ano de 428-7 a. C. Sua *polis* era o centro do mundo helênico enquanto referência econômica e cultural. Por Atenas passavam helênicos de todas as procedências (considerados estrangeiros), bem como elementos de outras etnias que para lá se dirigiam a comerciar.

Na movimentada cidade-estado banqueiros, comerciantes, escravos, artesãos, bárbaros comungavam dos espaços abertos a todos e o espírito democrático era a orientação política adotada pela grande cidade sob os auspícios de Palas Atena.

Intenso intercâmbio comercial e cultural se dava em seu famoso porto, o Pireu,



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

um dos elementos de diferenciação da cultura ateniense em relação às demais *polis*, pois estas, em sua maioria, mantiveram ao longo de sua história a orientação agrária enquanto predominância econômica.

Inserida como qualquer cidade-estado, nas lides tradicionais da religião helênica, Atenas tinha seu espaço cívico orientado pela filha de Zeus, Atena. Porém, a liberdade dos pais de família em normatizar e realizar os cultos doméstico e dos mortos (COULANGES, 1998), bem como a participação nos cultos dos mistérios (BURKERT, 1993) possibilitava ao cidadão, escravo e o estrangeiros uma variedade de vivências identitárias rica e inter complementares.

Tais características proporcionavam a experiência dos fatos sociais acima descritos, na elaboração do conceito prévio de individualidade e subjetividade, por meio dos personagens sociais do sábio e do herói (ROMEYER-DHERBEY, s/ d; MONDOLFO, 1970 e PROVETTI JR., 2000).

Ressalve, no entanto, que o culto cívico era reservado apenas aos homens nativos em Atenas, maiores de dezoito anos e em posse de seus direitos civis (BARKER, 1987).

O mundo helênico, impulsionado pelo ideal de *sophrosýne* ou “justa-medida” (VERNANT, 1988) e pela conseqüente geometrização de suas dimensões culturais, modificava e conflitava com a educação tradicional, poeticamente instaurada como padrão existencial por meio do modo discursivo mítico poético.

Era um tipo de palavra que possuía característica eficiente, na qual os signos não eram apenas símbolos, mas eram vivificados pelo complexo gestual produzido pelo corpo no ato da comunicação.

Esse modo de vivência linguística não guarda relação simbólica, mas, outrossim, se mostrava como um instrumento efetivante do que se expressava, conforme



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

se vê em Vernant (1988) e Detienne (1998).

Sob esse experiência social, Atenas se consolidou como um dos palcos políticos mais igualitários da Antiguidade helênica, pois sob a ação da democracia, o cidadão podia participar ativamente das decisões que interessavam à vida pública, através das assembleias, consolidando-se assim, o Direito enquanto regulação legal das inter relações travadas entre os nativos da cidade.

A busca pela simplicidade, austeridade, pela ação justa, impregnou a mentalidade pública, promovendo a justiça e a busca por constantes adequações do cidadão ao que era o bem público geral, tratando-se os comportamentos desviantes de *sphrosyne* como *hybris*, isto é, “desmedida”, injustiça, desequilíbrio, algo repugnante a ser evitado veementemente por todos.

Pelos idos do século IV a. C., o pensamento filosófico já havia passado por uma série de desdobramentos. Tais acontecimentos, que tiveram início na escola Jônica, em Mileto, com Tales, Anaximandro e Anaxímenes, com as críticas de Xenófanes de Cólofon e de Heráclito de Éfeso, bem como o forte ascendente da escola pitagórica foi capaz de elaborar uma prática racionalista crítica e revisionista que veio a criar um novo estilo de vida.

Esse estilo existencial, inovação helênica, foi bem conceituado por Pitágoras de Samos através do neologismo “filosofia”. Esse termo, enquanto junção das palavras “amigo ou amante e “sabedoria”, como se vê em Kirk, Ravem & Schofield (1994), começara a direcionar o papel do personagem social denominado “filósofo” como um amálgama de funções sociais que passavam do xamã ao médico, em seu campo de sua abrangência.

Tal gradiente, à época, envolvia as funções do poeta, do mago, do legislador, do médico, do adivinho e a multidisciplinaridade indefinida de suas possibilidades de



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

atuação não eram do âmbito do teórico, mas do efetivo e afetivamente empírico, a se dar no chão da *ágora* (praça pública), como se vê em Cornford (1989).

Atenas não se rendera rapidamente às implicações do exercício filosófico, que data do século VII a. C.! As primeiras experiências na *polis*, com Anaxágoras de Clazomena na assessoria política junto a Péricles e o incremento das reformas políticas que levaram a cidade-estado à democracia, tiveram como desfecho a condenação de Anaxágoras à morte. Sentença esta não cumprida devido à fuga encetada pelo pensador.

Após isso, as contantes passagens de vários sofistas como Protágoras de Abdera e Górgias de Leontinos a instruir os cidadãos nas artes da oratória e da retórica, da gramática e da política, como se vê em Romeyer-Dherbey (s/ d), mas em especial, a presença de seu filho, Sócrates, que deslocou o centro de gravidade da discussão filosófica do campos puramente físico (cosmológico) para outra dimensão da natureza (*phýsis*), a saber, o reino dos homens, como se vê em PROVETTI JR (2009, p. 39-53); Atenas enveredou através do campo filosófico aurindo-lhe o máximo de benefícios, tornando-se o mais potente centro cultural da Antiguidade Clássica possuindo várias escolas filosóficas.

Com essa influência filosófica e o desenvolvimento da escrita, Atenas avançou em larga escala quanto à reflexão sobre os problemas sociais, existenciais e epistemológicos. Em suas ruas e praça pública fazia-se que circulassem variadas correntes de pensamento, expressas, racionalmente, de modo oral e escrito.

Tal circulação de ideias implicou em variadas mudanças de comportamento do cidadão ateniense médio, que condicionaram importantes modificações nas tecnologias mentais do indivíduos.

Isso se verificou por meio de sua autopercepção, na construção de um conhecimento em torno da realidade, como se vê em Mondolfo (1970) e em Havelock



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(1996), rompendo com a tradição mitopoética de cunho oral, ao mesmo tempo que tomava novos rumos existenciais, epistemológicos e culturais, como se vê em Vernant (1990) e Detienne (1998).

Tais caminhos levaram o homem helênico à mudança de paradigma cognitivo que culturalmente se estabelecera durante os séculos em que predominou a tradição oral, desprovida da escrita. Com a reintrodução desta, a possibilidade da não eficiência da palavra construiu o viés de acessibilidade semiótica grafada e por conseguinte, a apropriação gradual dos efeitos da linguagem na relação epistemológica do homem em relação à *phýsis* em sua totalidade, inclusive a dimensão humana.

Na medida em que tamanhas mudanças se tornavam abrangentes na mentalidade do ateniense em particular, e do helênico enquanto produto da prominência cultural, política e militar da cidade de Atena, via-se as reações dos sacerdotes e dos poetas, guardiões dos saberes tradicionais das tribos helênicas que viram-se forçados a migrar das práticas culturais da palavra eficiente de cunho discursivo mítico para a escrita, formalizando os saberes tradicionais de Homero (1971 e 1970) e de Hesíodo (1996 e 1995), educadores dos helênicos, conforme atesta Jaeger (1995) de maneira tão intensa que segundo Detienne (1998) criou um novo gênero sob encomenda, a saber: a mitologia.

Não mais cabia na vida helênica, o herói homérico, guerreiro furioso como o lendário Aquiles, de Homero (1970), sempre belicoso e irascível. A cidade-estado precisava de homens que soubessem dominar suas paixões e comportarem-se conforme os ideais de justa-medida apregoados desde os inícios da vida poliade no século VIII a. C. Nesse medida, conforme assegura Detienne (1998), as *polis* começaram a contratar poetas para formalizarem a *Iliada* (1970) e a *Odisseia* (1971) nos moldes que o Estado pudesse manter os cidadãos sobre o controle decorrente da educação.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A dessacralização do mito levando-o à mitologia implicou na passagem de paradigmas existenciais profundamente marcantes na Hélade, a saber: a) a passagem da palavra eficiente para a palavra representação; b) a mudança dos critérios de verdade da conceptibilidade para a cognoscibilidade e c) a depreciação da memória em detrimento do escrito; configurando-se assim, um desenraizamento daquilo que a média dos helênicos tinha como mais verídico e factual, isto é, a naturalidade da *phýsis*, implicando as dimensões dos reinos animal (inclusive o homem), mineral, vegetal, dos deuses e dos mortos, enquanto organismo vivo, interativo, degenerativo e auto iniciante, como se vê em Vernant (1990, p. 3-72), a propósito do mito das raças de Hesíodo.

Além do que trata da especificidade das mudanças culturais inerentes à reintrodução da escrita e a criação da filosofia e de sua tradição racional em oposição ao mito enquanto palavra eficiente, sacralizada, Atenas se via à época envolvida com um conflito coma *polis* rival de Esparta e suas coligadas. Conflito este que levou à derrota a denominada Liga de Delos, liderada por Atenas.

Platão nasce, se desenvolve em uma rica e aristocrática família ateniense que tinha como ancestral o famoso político Sólon, um dos organizadores da democracia ateniense e um tio chamado Crítias, sofista que durante o domínio espartano participou do governo chamados “dos trinta tiranos”, o que muito influenciou a formação educacional e pretensões políticas de Aristocles.

### **A formação de Platão**

Aristocles teve acesso ao que havia de melhor em sua época quanto a educação. Considerando-se a inexistência de instituições especificamente educacionais, isto é, escolas e congêneres, em geral, a educação se dava através de escravos cultos, preceptores contratados ou sofistas, normalmente no ambiente doméstico ou pela *polis*.

De família aristocrática, Platão foi cultivado na recitação e tradição oral de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Homero (1971 e 1970), de Hesíodo (1996 e 1995) e Píndaro, poetas participantes do que hoje poder-se-ia chamar de “Currículo Básico” à época, conforme se vê em Jaeger (1995) e em Santos (2008, p. 11-28).

É importante assinalar que por “poesia” não se deve compreender a atual experiência que em geral diz respeito ao enlevo estético, fantástico ou crítico. Ao contrário, era o modo ou mídia de preservação das estórias da tribo concernentes à totalidade do patrimônio cultural helênico métrica e rigorosamente musicalizada combinada ao gestual corpóreo do executor da poesia fixando às palavras a eficiência e energia da execução adicionada à musicalidade catada, normalmente acompanhada da flauta de Pã, cítara, aulos ou da lira.

Arístocles era extremamente hábil na poesia e além disso, também se mostrou adequado à formação ginástica da época, em si, vista como preparatória para a guerra, conforme se vê em Santos (2008, p. 11-28) e em Costa (Idem, p. 29-62), ganhando por duas vezes os chamados “jogos ístmicos”, promovidos em hora do deus Poseidon no istimo de Corinto, o ponto médio entre a Grécia continental e a península do Peloponeso. Tal formação, como afirma Durant (1996, p. 39) assinala que a formação de Platão fora assinalada como uma educação padrão, isto é, em que se demonstra a preocupação em se equilibrar o espírito e o corpo de maneira harmônica para o exercício da cidadania posteriormente.

Em casa, sob inspiração de seu tio, o sofista e político Crítias, Arístocles se iniciara nas reflexões filosóficas. Com Crítias Platão assimilou tendências políticas antidemocráticas e pró-espartanas, opção esta jamais ocultada em diversas de suas futuras obras filosóficas, em especial, na *República* (PLATÃO, 1980), na constituição de seu Estado ideal.

Estudou a filosofia de Heráclito de Éfeso dele buscando compreender o fluxo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

da *phýsis*, bem como através deste, investigou as teorias de Tales, Anaximandro e Anaxímenes de Mileto sobre a *arché* (princípio) da natureza, conforme se vê no *Timeu: ou Atlântida*, de Platão (s/ d).

Estudou a fundo as teses de Anaxágoras de Clazômena como se vê no *Fédon* (s/ d), no pensamento do qual, nutriu esperanças de compreender a dinâmica da natureza quanto à ação do *noûs* (alma, mente ou inteligência) enquanto elemento ordenador do *kosmo* (harmonia da natureza).

Em oposição a Heráclito de Éfeso Platão estudou o pensamento de Parmênides de Eleia, filósofo de notória importância para a formação de Aristóteles, pois lhe proporcionaria a visão complementar da dinâmica da natureza e sugerir-lhe-ia a ascendência de um *logos* (razão, discurso) ordenador que se identificaria à posterior teoria das Ideias, como se vê no *Sofista* (PLATÃO, s/ d).

Travou conhecimento também com outros representantes mais proeminentes do movimento sofístico, como por exemplo, com Górgias de Leontinos com o qual dialogou indiretamente em alguns de seus livros sobre a questão do *Ser* de Parmênides e que por conseguinte exerceu imensa influência sobre a teoria das Ideias.

Estudou o pensamento de Protágoras de Abdera, o sofista que fez por onde merecer um diálogo específico denominado *Protágoras* (PLATÃO, 2008) com o qual debateu a tese socrática da possibilidade, acessibilidade e comunicabilidade de um conhecimento verdadeiro enquanto fenômeno gnosiológico, também fundamentando sua tese sobre a teoria das Ideias.

No entanto, a maior influência filosófica sobre Aristóteles foi a de Sócrates de Atenas, o pensador cidadão que foi capaz de sensibilizar filosófica e eticamente tantos jovens atenienses qual Platão e que muito contribuiu para a teoria do conhecimento platônica para a consolidação da teoria das Ideias enquanto possibilidade de um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conhecimento verdadeiro por meio dos conceitos e suas definições. Tal convívio contou com a duração de oito anos, conforme atestam Durant (1996, p. 39) e Pastor & Ismael Quiles (1952, p. 11).

Após o episódio do processo contra Sócrates e a posterior execução de morte, como se vê na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2011) e no *Fédon* (PLATÃO, s/ d), episódio este que marcou Aristocles profundamente contra a democracia enquanto regime político injusto e manipulável pelos demagogos e sofistas, Platão decidiu empreender um projeto de construção de uma aristocracia filosófica que teria seus contornos finais em sua *República* (PLATÃO, 1980) na figura dos guardiões e na dinâmica educacional de seu Estado ideal com a sugestão do controle educacional por parte do Estado, através da educação pública.

Dado aos desgastes políticos provenientes das tentativas de defesa de Sócrates Aristocles se viu forçado a sair de Atenas e para tanto iniciou uma viagem que durou aproximadamente doze anos.

Dirigiu-se a cidade-estado de Cirene, no Egito, travando conhecimento com os sacerdotes egípcios e as tradições religiosas da sabedoria africana dos egípcios. Também se interessou pela agricultura e técnicas de irrigação empreendidas no Nilo e, em especial, pela sabedoria da terra dos faraós. De lá dirigiu-se a Magna Grécia encontrando-se com participantes da escola pitagórica, estudando as doutrinas de seu fundador, o filósofo Pitágoras de Samos, como se vê em Rezende (1996, p. 44-5).

Em seguida foi a Siracusa, cidade da Cecília e potencial inimiga da democracia ateniense, visto ser aliada de Esparta, fornecendo-lhe provisões de trigo. Nesse país conheceu Díon, cunhado do tirano da *polis* Dionísio, o Velho, com quem Platão simpatizou e tornou-se amigo. Essa relação teve frutos a ponto de encorajar Aristocles a por duas vezes tentar aplicar sua proposta de cidade ideal junto a Dionísio II, sobrinho



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de Díon que pouco tempo depois substituiu ao pai no governo de Siracusa.

Segundo Durant (1996, p. 40) Arístocles ainda teria ido a Judeia e travado conhecimento com os patriarcas hebreus quanto às tradições dos profetas e de lá ido às margens do Ganges onde teria conhecido as artes meditativa e mística orientais, no entanto, essas informações carecem de comprovação historiográfica.

No ano de 387 a. C. Platão retornou a Atenas aos quarenta anos de idade e uma imensa bagagem cultural e antropológica que o levou ao registro gráfico das obras de Sócrates de Atenas, num primeiro momento de sua obra.

Após certo amadurecimento e à descoberta do que denominou de “segunda navegação”, Arístocles se afasta um tanto da matriz socrática e elabora, em especial, sua teoria das Ideias. Momento esse, considerado pelos especialistas como intermediário e preparatório para a fase da maturidade, observa-se Platão às voltas com o tradicional problema do movimento, de Heráclito de Éfeso e da imobilidade do mundo, de Parmênides de Eleia.

Finalmente, observa-se Arístocles, após as duas tentativas fracassadas de implantação de sua República, na Sicília, em sua Academia, na *polis* ateniense, aprofundar suas doutrinas não escritas nos ensinamentos levados a efeito na sua escola.

Ambas as ações do filósofo são fundamentais para o entendimento dos desdobramentos que se deram ao longo da História da Filosofia e tem profundas implicações teóricas, empíricas e científicas, com repercussões expressivas na maneira de se vivenciar a Filosofia contemporaneamente, mas que no entanto, extrapolam os limites desse artigo por adentrarem as particularidades da proposta de novo paradigma interpretativo de Platão, estabelecidos pelas Escolas de Tübingen e de Milão.

## Referências

BARKER, E. (*Sir*). **Teoria política grega**. Brasília: Universidade de Brasília – UNB,



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1987.

BURKERT, W. **Religião grega na época clássica** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COULANGES, F. de . **A cidade antiga** . São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DETIENNE, M. **A invenção da mitologia** . Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1998.

DURANT, W. “Platão” *In* **História da filosofia** . Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

HAVELOCK, E. A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais** . São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HESÍODO . **Os trabalhos e os dias** . São Paulo: Iluminuras, 1996.

\_\_\_\_\_ . **Teogonia** . São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO . **Odisseia** . Rio de Janeiro: Ediouro, 1971.

\_\_\_\_\_ . **Ilíada** . Rio de Janeiro: Ediouro, 1970.

ISMAEL QUILES, S. I. “Platón” *In* PASTOR, J. R.; ISMAEL QUILES, S. I. **Diccionario filosófico** . Buenos Aires: Gral, 1952.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego** . São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KIKR, G. S.; REVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga: compreensão do sujeito humano na cultura antiga** . São Paulo: Mestre Jou, 1970.

PLATÃO . **Protagoras** . Salt Lake City: Gutember Foundation, 2008.

\_\_\_\_\_ . **Apologia de Socrates** . Buenos Aires: Weblioteca, 2011.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

\_\_\_\_\_. **República** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

\_\_\_\_\_. **Timeu** . Curitiba: Hemus, s/ d.

\_\_\_\_\_. **Fédon** . Rio de Janeiro: Ediouro, s/ d.

\_\_\_\_\_. **Sofista** . Rio de Janeiro: Ediouro, s/ d.

PROVETTI JR., J. “O fenômeno sofístico na Grécia clássica e a educação do cidadão”  
*In* CAMPOS, C. E. C. *et al* . **NEARCO: revista virtual de antiguidade** . Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, 2009, p. 39-53, revista nº I, ano II.

\_\_\_\_\_. **A alma na Grécia: a origem do indivíduo no Ocidente** . Rio de Janeiro: Monografia de conclusão do curso de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 2000. Disponível através do sítio [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Monografias/A\\_Alma\\_na\\_Grecia.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Monografias/A_Alma_na_Grecia.pdf) Consultada em 02/01/2012, às 10:00hs.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão** . São Paulo: Loyola, 2004.

REZENDE, A. **Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e graduação** . Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ROMEYER-DHERBEY, G. R. **Os sofistas** . Lisboa: Edições 70, s/ d.

SANTOS, V. C. dos . “Mitologia grega e educação” *In* COSTA, C. J. **Fundamentos Filosóficos da Educação** . Maringá: Eduem, 2008.

VERNANT, J.-P. **Mito e pensamento entre os gregos** . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. **As origens do pensamento grego** . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### ***A physiología de Epicuro: phármakon para a eudaimonía***

**Por Osmar Martins de Souza<sup>20</sup> (msouza.32@gmail.com).**

#### **Resumo**

Este texto tem como intento desenvolver algumas reflexões sobre a *physiología* (física) de Epicuro como *phármakon* (remédio) para a *eudaimonía* (felicidade). A física no sistema filosófico de Epicuro teve uma função propedêutica, porque era entendida como um meio para construir os fundamentos da doutrina da felicidade (*eudaimonía*). O estudo do mundo físico empreendido por Epicuro não foi realizado de forma desinteressado, porque tinha como intento o conhecimento da natureza das coisas e com este, seria possível colocar fim aos temores que impediam os homens de viverem prazerosamente a sua existência. O propósito de tal estudo tinha uma finalidade moral e educativa, pois Epicuro considerava que este era o meio principal de abrir o caminho aos homens para a *eudaimonía* (felicidade), na medida em que os libertava dos conhecimentos falsos e de todas as vãs opiniões correntes na sociedade.

**Palavras-chave:** Epicuro; Physiología; Phármakon; Eudaimonía.

#### **Resumo**

*Tio teksto celas evoluigi iujn interkonsiliĝojn pri fiziologio (fizikaj) de Epicuro kiel farmakon (rimedo) por eudiamonia (feliĉo). La fiziko en filozofia sistemo de Epicuro havis propedeŭtikan funkcion, ĉar ĝi estis komprenata kiel rimedon por konstrui la fundamentojn de la doktrino de la feliĉo (eudaimonia). La studo de la*

---

20. É mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá – UEM e graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade Sagrado Coração – USC. É docente na graduação de Pedagogia, lecionando as disciplinas Metodologia de Pesquisa, Introdução às Ciências Sociais e Sociologia Geral na Faculdade Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão.



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*fizika mondo entreprenita de Epicuro ne agis senpartiajn vojo, ĉar ĝi havis intencon kaj kono de la naturo de aferoj kaj per tio eblus meti finon al la timoj kiuj malhelpas homojn vivi ĝoje vivi ilian ekzistenco. La celo de tio studo estis morala kaj eduka celo, kiel Epicuro kredis ke tio estis la ĉefa duona de malfermante vojon por homoj eudaimonia (feliĉo), en kiuj ĝi liberigis ilin de falsaj scion kaj ĉiuj vane opinioj fluoj sócio.*

**Ŝlosilvortoj:** *Epicuro; Fiziologio; Farmakon; Eudaimonia.*

### **Abstract**

*This text has as intent to develop some reflections about the physiology (physics) of Epicuro as phármakon (medicine) for the eudaimonia (happiness). The physics in the philosophical system of Epicuro had a propaedeutic function, because it was understood as a way to construct the fundamentals of the happiness doctrine (eudaimonia). The study of the physical world undertaken by Epicuro was not disinterestedly performed, because it had as intent the knowledge about the things' nature, and with this it would be possible to finish the fears that used to stop the men from living pleasurably their existence. The purpose of such study had a moral and educative finality, because Epicuro considered that this was the main way of opening the path to the men towards the eudaimonia (happiness), as it freed them from the false knowledge and from all of the vain opinions current in the society.*

**Keywords:** *Epicuro; Physiology; Phármakon; Eudaimonia.*

### **Introdução**

Este texto tem como objetivo principal desenvolver algumas reflexões sobre a



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*physiología*<sup>21</sup> (física) de Epicuro<sup>22</sup> como *phármakon* (remédio) para a *eudaimonía*<sup>23</sup> (felicidade). Para alcançar essa finalidade, não se abordará neste trabalho em profundidade outros aspectos do sistema filosófico de Epicuro, a saber, sua canônica e sua ética.

Epicuro desenvolveu o seu pensamento filosófico num período de crise social, onde as instituições políticas, as verdades consagradas e os valores tradicionais gregos ruíram e por isso a maior parte dos homens gregos livres vivenciava um momento de profundas dificuldades e não visualizava saídas concretas dessa situação. Desse modo, desesperançados com os fracassos de todas as tentativas ensejadas pelos partidários da democracia em recuperar suas instituições políticas, com as guerras sucessivas, com o agravamento da situação econômica, estavam imersos em um momento de crise e suscetíveis aos mais variados discursos, principalmente os de natureza religiosa. Com esse cenário de decadência, pode-se identificar que o homem grego livre declinava em seu espírito racional (filosofia tradicional) e em seus valores tradicionais (cívicos, religiosos) ao buscarem soluções “milagrosas” para a sua miséria social com a prática das mais diversas superstições religiosas e com comportamentos que destoavam dos que eram tidos como exemplares no período áureo da Grécia.

Epicuro não ignorou o problema da superstição na sociedade grega, bem como

---

21. “A *physiología* é descrita por Epicuro como o procedimento de investigação da natureza ou de toda a realidade fenomênica que se nos apresenta. Mantendo-se fiel a uma tradição que remonta aos primeiros pensadores da Jônia, Epicuro define a *physiología* como um exercício (*áskesis*) constante de compreensão dessa realidade que é, para ele, a *phýsis*” (SILVA, 2003, p. 23).

22. “Epicuro (341 – 270 a.C.) Filósofo grego, nascido em Samos, atomista, fundador do epicurismo. Começa a filosofar aos 14 anos sob a influência de Demócrito. Em 323 a.C. instala-se em Atenas. Devido à hostilidade dos macedônios, parte para a Ásia Menor. Retorna a Atenas em 306 a.C. onde funda uma escola filosófica composta por homens e mulheres, dando origem a anedotas escandalosas. Parálítico, morre em Atenas” (JAPIASSU; MARCONDES, 1993, p. 82).

23. “Ela não consiste, segundo Demócrito, nos bens externos (Diels, frgs. B 170, 171, 40). O homem justo é feliz, assim Platão Rep. 353b-354<sup>a</sup>, e a melhor vida é a mais feliz. A felicidade é o supremo bem prático para os homens (Aristóteles, Eth. Nich. I 1097 a-b), definido, IBID. I, 1098<sup>a</sup>, 1100b. Consiste na contemplação intelectual. No estoicismo a felicidade resulta da vida harmoniosa” (PETERS, 1983, p. 85).



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de outros problemas, que ao contrário de contribuírem para a tranquilidade do homem, traziam-lhes ainda maiores perturbações. Em seus principais textos, o Mestre do Jardim combateu todo tipo de credices e não poupou esforços na elaboração de um conhecimento verdadeiro das coisas, porque entendia que o conhecimento era o melhor *phármakon* para obtenção da tranquilidade e da *eudaimonía*.

### **O conhecimento da natureza como *phármakon* para a *eudaimonía***

Epicuro entendia que o conhecimento da natureza era *phármakon* (remédio) para obtenção da tranquilidade e da *eudaimonía* (felicidade). Este conhecimento do mundo natural propiciava a eliminação de todas as vãs opiniões correntes na sociedade e permitia que os homens pudessem ser felizes de fato.

A concepção fundamental da filosofia de Epicuro era de que um conhecimento seguro da natureza das coisas, da *phýsis*<sup>24</sup>, era o melhor *phármakon* para a cura dos males presentes na sociedade e na vida dos indivíduos (FARRINGTON, 1968, p. 112). A tese de Epicuro era de que o conhecimento das causas dos fenômenos naturais, em seu sentido físico, e a compreensão da sua geração, do seu desenvolvimento e da sua corrupção era necessário para a supressão do medo causado nos indivíduos pelas explicações fantasiosas e sobrenaturais (SILVA, 2003, p. 24). Com esse entendimento, buscou-se eliminar a visão corrente que se tinha na sociedade grega antiga em relação aos fenômenos naturais e em relação aos celestes, que considerava que estes fenômenos

---

24. “Embora a palavra em si não seja fortemente confirmada até ao tempo de Heráclito, (de facto, aparece anteriormente nos títulos de obras de Anaximandro e Xenófanés), é evidente que a investigação que usa a abordagem metodológica conhecida como logos e mais tarde conhecida por Pitágoras como philosophia (q. v.) teve, como assunto principal geral, a *phýsis*. Foi assim que compreenderam tanto Platão (ver Fédon 96a) como Aristóteles (Meta. 1005a) o qual chama aos primeiros filósofos *physikoi*, i. e., os interessados na *phýsis*. Conglobava estas coisas diferentes mais relacionadas: 1) o processo de crescimento ou Gênesis (assim Empédocles, frgs. 8, 63; Platão, Leis 892c; Aristóteles, Phys. 193b); 2) a substância física da qual eram feitas as coisas, a arche (q. v.) no sentido de Urstoff (assim Platão, Leis 891c; Aristóteles, Phys. 189ba); e 3) uma espécie de princípio interno organizador, a estrutura das coisas (assim Heráclito, frg. 123; Demócrito, frg. 242)”. (PETERS, 1983, p. 190).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

eram causados pelo sobrenatural, pelos deuses.

Nesse sentido, a investigação da *phýsis* realizada pelo Mestre do Jardim<sup>25</sup>, não era uma busca desinteressada para compreender os seus mistérios, mas sim para propiciar um conhecimento prático, ou seja, um conhecimento que pudesse servir para a vida e para torná-la livre de perturbações e de sofrimentos.

Por isso, o principal objetivo da doutrina filosófica de Epicuro foi o de ensinar aos seus discípulos que era possível alcançar a felicidade (*eudaimonía*). Em função desse objetivo central, o filósofo organizou sua teoria do conhecimento, sua física e sua concepção moral. Conforme se pode verificar em sua teoria do conhecimento, o pensador procurou apresentar critérios<sup>26</sup> que considerava seguros para os seus seguidores obterem um conhecimento real das coisas. Seguindo esses critérios<sup>27</sup> na investigação dos fenômenos, os seus discípulos poderiam remover os obstáculos que os impediam de chegar à *eudaimonía* (ULLMANN, 2010, p. 54). A remoção desses entraves devia-se ao estudo da natureza ou da *physiología*, na medida em que esta tinha a função de propiciar um conhecimento natural de todos os fenômenos, os terrestres e os celestes, com vistas de rechaçar qualquer interferência no mundo físico de forças sobrenaturais, pois estas causavam temor e tiravam a tranquilidade humana. Sobre a importância do conhecimento da natureza para a obtenção da tranquilidade ou da *eudaimonía*, Epicuro considerou:

---

25. A escola filosófica fundada por Epicuro em Atenas em 306 a.C. Epicuro escolheu um lugar totalmente inusual: um edifício com um jardim, melhor dizendo, com um horto, nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida política e próximo ao silêncio do campo. Daí o nome de “Jardim” passou a indicar a escola de Epicuro.

26. Na Canônica, segundo Diógenes Laércio, Epicuro afirma que os critérios para se chegar à verdade são três: as sensações, as antecipações e os sentimentos (LAÉRTIOS, 2008, p. 289).

27. “O termo *kriterion* é de origem em parte jurídica, portanto, um tribunal, mas se aplica também a um árbitro e a todo instrumento de arbitragem. É *kriterion*, nesse sentido, um meio de avaliar aquilo que se apresenta como verdadeiro, justo, desejável etc. Já é dizer que o conhecimento não é conquista por ruptura com a opinião em geral e elevada a uma ordem inteligível de uma natureza diferente, mas por uma triagem no campo imanente das opiniões” (GIGANDET, 2011, p, 92).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

De nada serve adquirir a segurança em relação aos homens se as coisas que se passam acima de nós, bem como aquelas que se encontram sob a terra e as que se difundem pelo espaço infinito nos inspiram temor (EPICURO, 2010, p. 31).

Dessa forma, a investigação física do mundo empreendida por Epicuro em seus trinta e sete livros: *Da Natureza (Peri Phýseôs)* ou *Sobre a Natureza (Peri phýseous)*<sup>28</sup> não foi realizada de uma forma desinteressada, porque tinha como intento o conhecimento da natureza das coisas e, por meio deste, entendia que seria possível colocar fim aos temores que impediam os homens de viverem prazerosamente a sua existência. O propósito do estudo da natureza tinha uma finalidade moral e formativa, pois Epicuro considerava que esse era o meio principal de abrir o caminho aos homens para a felicidade (*eudaimonía*), na medida em que os libertava dos conhecimentos tidos por falsos (LLANOS, 1971, p. 12). Assim, parece ter entendido Epicuro em *suas Máximas Principais*, ao afirmar que:

Não haveria maneira de suprimir aquilo que suscita temor a respeito das questões mais importantes sem saber qual é a natureza do universo, mas tão somente alguma inquietação relativamente aos mitos. De modo que não há meio, sem o estudo da natureza, de desfrutar prazeres puros (EPICURO, 2010, p. 30).

Para suprimir as perturbações causadas pelas crenças nos mitos, o estudo da natureza do universo e do homem era imprescindível para o Mestre do Jardim. Entendia

---

28. “La más extensa y má importante obra de Física del prolífico escritor que fue Epicuro es la que conocemos con el título general da *Acerca de la Naturaleza*, en trienta y siete libros. La composición de una obra tan voluminosa se habría extendido durante una serie de años, en los que él habría ido escribiendo los libros sucesivamente, reflejando en ellos su pensamiento y las discusiones de los problemas tratados en el círculo escolar del Jardín. [...] La magna obra, como todos los demás tratados epicúreos, no se nos ha transmitido por tradición textual y las citas indirectas a la misma son más bien escasas. Pero el afortunado descubrimiento de los fragmentos papiráceos de la Biblioteca de Filodemo en Herculano, donde existió un ejemplar de la obra, nos ha permitido un conocimiento directo de algunos pasajes mutilados y trancos, pero suficientes para darnos una idea aproximada del carácter y del estilo expositivo de este magnum opus de la Física epicúrea. Gracias a la meritoria labor de un grupo de minuciosos filólogos e historiadores de la filosofía antigua tenemos hoy una idea general de lo que fue este largo trabajo de investigación y especulación metafísica y física” (GUAL, 2006, p. 124-125).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que sem o conhecimento da física seria impossível ao homem desfrutar dos prazeres verdadeiramente puros. A física, ao explicar todos os fenômenos sem apelar às divindades, inclusive os fenômenos celestes, que causavam medo nos indivíduos, propiciava um conhecimento essencial para trazer a tranquilidade. Epicuro não deixou dúvidas sobre a função da física em seu sistema, na *Carta a Pítocles*:

*[...] hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación* (EPICURO, 2008, p. 38).

Para Epicuro, o verdadeiro sentido de toda a filosofia e de toda a formação era ser *phármakon* da alma, e para isso, era necessário libertar os homens das representações que os amedrontavam e os angustiavam, e isso, tornava-se possível pelo procedimento de descobrir a essência real da natureza e da conexão entre os fenômenos naturais (NESTLE, 1961, p. 247). Desse modo, a conquista da auto-suficiência espiritual, que era a finalidade da filosofia de Epicuro, que devia ter por base um conhecimento seguro da realidade universal e da posição do homem no mundo, que era fornecido pela ciência da natureza (MONDOLFO, 1973, p. 267).

Assim, a partir da física, Epicuro construiu os alicerces que considerava seguros para a apresentação dos seus princípios formativos na ética, com a convicção de que consistiam nos elementos essenciais para alcançar a *eudaimonía*. Em sua teoria física procurou demonstrar que tudo o que existe é composto por elementos naturais, ou seja, de átomos, e assim sendo, a vida não teve como causa e como fim um ser sobrenatural, um deus, deuses ou um primeiro motor como entendia Aristóteles<sup>29</sup>, mas

---

29. Filósofo grego (nascido em Estagira, Macedônia). Discípulo de Platão na Academia. Preceptor de Alexandre Magno. Construiu um grande laboratório, graças à amizade com Felipe e seu filho Alexandre. Aos cinquenta anos funda sua própria escola, o Liceu, perto de um bosque dedicado a Apolo Lício. Daí o nome de seus alunos: os peripatéticos. Seus últimos anos são entremeados de lutas políticas. O partido



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nos movimentos dos próprios átomos, que, em si mesmos, podem se mover e, por seus movimentos, compõem e decompõem todas as coisas que existem. Sobre esta questão Caro afirmou:

Efetivamente, são os próprios elementos os primeiros a se moverem por si mesmos; vêm depois os corpos cuja composição é reduzida e que estão, digamos assim, mais perto de forças elementares: movem-se impelidos pelos choques invisíveis destas últimas, e, por seu turno, põem em movimento os que são um pouco maiores. Assim o movimento sobe desde os elementos e a pouco e pouco chega aos nossos sentidos, até que se movem aquelas mesmas coisas que podemos ver na luz do Sol, embora permaneçam invisíveis os choques que os causam (CARO, 1988, p. 48).

Pode-se apreender, a partir da citação acima, o entendimento que Epicuro tinha em relação à existência de todas as coisas em sua física, bem como a importância que esta ocupava na doutrina filosófica do Mestre do Jardim. Desse modo, a análise dos seus pontos essenciais se coloca como necessária para a compreensão do pensamento epicurista.

O primeiro ponto que Epicuro considerou na *Carta a Heródoto*, como fundamental em sua física, foi que:

[...] nada nasce de lo que no existe, puesto que, si así fuera, cualquier cosa habría nacido de cualquier cosa, sin necesitar para nada semilla alguna. Por otro lado, si las cosas que van desapareciendo se consumieran pasando a lo que no existe, entonces también todas las cosas habrían perecido, al no existir cosas en que disolverse (EPICURO, 2001, p. 51).

Com esse princípio estabelecido, o Mestre do Jardim toma como pressuposto que tudo o que existe não foi criado do nada por forças sobrenaturais, mas por forças naturais que estão em constantes mudanças e existem desde sempre no universo. Os corpos surgem de outros que existem, ou seja, a decomposição de uns é causa da composição de outros e isso se dá com tudo o que existe e pode ser comprovado pelos nossos sentidos. Segundo Epicuro, os sentidos atestam essa verdade ao permitir a

---

nacional retoma o poder em Atenas. Aristóteles se exila na Eubéia, onde morre (JAPIASSU; MARCONDES, 1993, p. 25).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

apreensão dessas ocorrências no mundo natural. Em face dessas mudanças que se efetivam: composição e decomposição, ser e vir-a-ser, existe algo que permanece e possibilita que isso aconteça, os átomos e o vazio. Nesse mesmo sentido, acrescenta Caro:

Acrescente-se a isto que a natureza faz voltar todos os corpos aos seus elementos, mas nada aniquila inteiramente; se alguma coisa estivesse sujeita a perecer em todos os seus elementos, poderia desaparecer subitamente da nossa vista; não seria necessária nenhuma força para produzir o fim das suas partes e para lhes desfazer a ligação. Mas, de fato, como todos os seres se compõem de germes eternos, não permite a natureza que se veja o fim de coisa alguma senão quando surge alguma força que pelo choque desaparece, ou se insinue pelos espaços vazios e a dissolva (CARO, 1988, p. 34).

Portanto, para Epicuro, todas as coisas são compostas de átomos, e essa composição, só pode tornar-se, porque existe o vazio que permite o movimento dos átomos. Os átomos e o vazio são infinitos e eternos, por isso, tudo o que existe ou venha a existir não tem outra causa e outra natureza. Com base nesses princípios fundamentais, Epicuro foi construindo um conjunto de verdades, tais como:

*Y hay que dar por garantizado también que el universo siempre fue tal como ahora es, y que siempre será así, puesto que no hay nada en que transformarse, pues fuera del universo no hay nada que, luego de introducirse en él, pudiera causar la mutación* (EPICURO, 2001, p. 51).

Com esse posicionamento, Epicuro eliminava qualquer possibilidade de se buscar a explicação do mundo, do universo e da condição humana em forças sobrenaturais, pois tudo sempre foi como é agora, um composto de átomos e vazio que são eternos e infinitos. A partir desses elementos naturais se pode explicar as transformações ou modificações em todo o universo sem recorrer aos deuses ou a forças misteriosas. Nesse sentido, contundentes são as considerações de Caro ao afirmar:

No entanto, contrariamente a isto alguns, ignorantes da matéria, creem que não teria podido a natureza, sem o favor dos deuses, acomodar-se tanto aos objetivos humanos, variando as estações do ano, criando as searas e todas as outras coisas a que incita os mortais, ponde-se como guia da vida a própria, divina voluptuosidade, e incitando-se, pelos trabalhos de Vênus, a que se reproduzam as gerações para que não pereça o gênero humano. Mas parece,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

quando pensam que tudo fizeram os deuses por causa dos mortais, que andam muito longe da verdade. Efetivamente, embora eu ignorasse quais são os princípios das coisas, ousaria afirmar, pelas próprias leis do céu e por fatos numerosos, que de modo algum o mundo foi criado para nós por um ato divino (CARO, 1988, p. 49).

Diferentemente da concepção platônica, e principalmente da estóica<sup>30</sup>, que postulava que a ordem do cosmos foi propiciada por deus e davam explicações desse gênero, Epicuro procurou explicar a origem do cosmos pelos princípios naturais, sem recorrer aos deuses. Considerava que não há nada o que temer no universo e não há nenhuma necessidade de apelar ao que não existe para entender o mundo natural e a situação humana, pois segundo o mestre do Jardim:

*[...] el universo está compuesto de cuerpos y de vacío. De la existencia de los cuerpos nos da testimonio la sensación, en la que es necesario que se apoye el razonamiento al conjeturar acerca de lo desconhecido, como ya he dicho antes. Si no existiera eso que nosotros llamamos vacío, y espacio, y sustancia intangible, los cuerpos no tendrían ni donde existir ni por donde moverse, del modo como vemos que efectivamente se mueven. Ahora bien, a excepción de los cuerpos y el vacío, no hay cosa alguna que podamos imaginar – ni a través de los sentidos, ni por analogía con ellos – como una naturaleza existente por sí misma y no como aquello que llamamos síntomas o contingencias (EPICURO, 2008, p. 10).*

Na primeira parte da citação acima, pode-se identificar a concepção de Epicuro sobre a composição de todo o universo: “um composto de corpos e de vazio” (EPICURO, 2008, p. 10). A existência dos corpos não pode ser negada, bem como as modificações que acontecem nos corpos, como atesta as nossas “sensações”, e essas modificações só ocorrem pela existência do vazio.

Epicuro definiu o vazio ou espaço como natureza intangível e como o lugar

---

30. “No princípio, deus estava só em seu ser, e transformava toda a substância em sua volta por meio do ar em água; e como no sêmen está o germe, da mesma forma aquilo que é a razão seminal do cosmos permanece como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar. O próprio deus criou em primeiro lugar os quatro elementos – fogo, água, ar e terra. Esse ponto é discutido por Zênão em sua obra *Do Cosmos*, por Crisipos no primeiro livro de sua *Física*, e por Arquêdemus na obra *Dos Elementos*” (LAËRTIOS, 2008, p. 212).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que permite a existência dos corpos e do seu movimento. Da comprovação da existência do ser dos corpos pela sensação, coloca-se também como necessário o ser do vazio, ou seja, a sua existência. Para compreender o vir-a-ser dos corpos, o vazio se coloca como o meio onde eles se formam, se desenvolvem e se dissolvem (SILVA, 2003, p. 29). Esse raciocínio foi empregado para confirmar o vazio, também foi utilizado para dar as explicações dos corpos celestes sem recorrer aos mitos. Na segunda parte da citação, o filósofo reafirma a sua convicção de que além dos corpos e do vazio não se pode imaginar mais nada no universo que tenha existência.

Por isso, para Epicuro o que existe são corpos e vazio. O vazio não tem diferença, pois é considerado o espaço que permite a existência dos corpos e de seus movimentos. Mas, em relação aos corpos, os define de acordo com duas naturezas: os simples e os compostos. Os corpos simples são os átomos, que são imutáveis, indivisíveis, indestrutíveis e infinitos, e os corpos compostos são os agregados atômicos, que são mutáveis, divisíveis e finitos. Essa definição e diferenciação entre os corpos simples e os compostos foram apresentadas por Epicuro da seguinte forma:

*Así, de los cuerpos, unos son compuestos, y los otros, los elementos a partir de los cuales los compuestos se han formado. Estos elementos son indivisibles e inmutables – si es verdad que no todo tiene que destruirse en el no ser, sino que estos elementos han de permanecer indestructibles al producirse la disolución de los compuestos – ya que su naturaleza es compacta y no poseen ni lugar ni medio para disolverse. Por tanto, es necesario que los elementos primeros sean las sustancias indivisibles de los cuerpos (EPICURO, 2008, p. 11).*

Os átomos são os elementos que constituem todos os corpos compostos, mas não se confundem com estes, porque têm suas próprias especificidades. Os átomos são indivisíveis e não podem desaparecer no nada com a dissolução dos corpos compostos, é necessário que subsistam corpos de uma natureza compacta, não podendo, em nenhuma hipótese, serem dissolvidos (BRUN, 1987, p. 62). Apesar de não vermos essas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

partículas mínimas (os átomos), observa-se o nascimento e morte, crescimento e fenecimento dos corpos, o que nos obriga a concluir sobre a existência de corpos que são imutáveis e totalmente impenetráveis (LONG, 1977, p. 41). Esses elementos que caracterizam os átomos foram explicitados por Epicuro na *Carta a Heródoto*, com as seguintes características:

*[...] los átomos no poseen ninguna cualidad de las cosas visibles excepto forma, peso y tamaño y cuantas cosas son por necesidad connaturales a la forma. Pues toda cualid cambia, y en cambio los átomos no cambiam en absoluto, precisamente porque es preciso que subsista en medio de las disoluciones de los cuerpos compuestos alguna cosa sólida e indisoluble, que es la que no reducirá a la nada ni traerá de lo nada los câmbios, sino que los tratará en muchos cuerpos como simples transposiciones y en algunos como accesos y recesos (EPICURO, 2001, p. 58).*

Para Epicuro, os átomos têm três características principais: “forma, peso e tamanho”. Os átomos constituem todas as coisas que existem, as conhecidas ou não, e por isso, o número das formas dos átomos é inumerável, mas é finito (BRUN, 1987, p. 63). Os átomos são em números diversos para estarem de acordo com a variedade de coisas que existem e que são comprovadas pelos sentidos. Assim como as coisas não existem em formas infinitas, os átomos também não possuem formas infinitas. Em relação ao tamanho dos átomos, Epicuro considerou que:

*[...] no se debe suponer que en los átomos existe todo tipo de tamaños, sino que debe suponerse que existen determinadas varioaciones de tamaño, puesto que si le asiste esta característica se dará cuenta mejor de las cuestiones relativas a los sentimientos y las sensaciones (EPICURO, 2001, p. 59).*

No que se refere ao peso, Epicuro introduziu essa característica ao átomo para explicar a sua caída no vazio. Considera-se que o peso foi uma modificação ao sistema de Demócrito<sup>31</sup>, principalmente, a partir das críticas que Aristóteles dirigiu ao sistema de

31. Na teoria atômica de Demócrito “tudo acontece por força da necessidade”; e para este filósofo, a “necessidade é vórtice causador da gênese de todas as coisas” (LAËRTIOS, 2008, p. 263).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Demócrito (GUAL; ÍMAZ, 2008, p. 68). O peso determina a caída dos átomos no vazio e explica o contínuo movimento dos átomos na constituição de todas as coisas, mas também introduziu o acaso em seu sistema, como um segundo elemento para explicar o movimento dos átomos na formação dos corpos. Segundo Epicuro, em um determinado momento da caída dos átomos, sem causa determinada, cada átomo podia desviar-se, levemente, da sua linha de caída e vir a chocar-se com outros átomos, cujos choques provocariam outros movimentos na formação dos diversos corpos (LLANOS, 1971, p. 15). Isso é atestado por Caro da seguinte forma:

*[...] quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar; e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma (CARO, 1988, p. 50).*

A questão do movimento de desvio dos átomos foi um ponto em que Epicuro foi bastante questionado pelos seus detratores, mas não trataremos aqui dessa questão, porque não é este o objetivo, mas sim o de entender como a teoria do desvio atômico serviu para o pensador do Jardim justificar a liberdade da ação humana. Assim, na *Carta a Heródoto*, o filósofo definiu os movimentos dos átomos nos seguintes termos:

*Los átomos tienen un movimiento continuo siempre; unos se distancian grandemente entre sí, otros conservan este mismo impulso como vibración cuando son desviados por otros átomos que se entrelazan con ellos o quedan recubiertos por otros ya previamente entrelazados. La naturaleza del vacío que aísla a cada átomo es la causa de que se comporten así, puesto que no tiene la capacidad de obstaculizar su caída. Por otra parte, la dureza constitucional de los átomos hace que éstos reboten unos con otros, hasta que su recíproco entrelazamiento no los hace retroceder después de la colisión. No existe un comienzo de este movimiento: los átomos y el vacío son eternos (EPICURO, 2008, p. 12-13).*

Do movimento contínuo dos átomos em linha reta, “uns se distanciam



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

grandemente de outros”, destarte, Epicuro argumenta na mesma Carta que: “los átomos que se mueven en el vacío sin que nada les intercepte tengan velocidades iguales, porque los cuerpos pesados no se moverán más rápidamente que los pequeños” [...] (EPICURO, 2008, p. 23). O distanciamento entre eles se daria pelo choque, mas como ocorre o choque se os átomos caem em uma mesma velocidade e em linha reta? Os choques se dariam porque no movimento de caída os átomos se desviam levemente de sua linha reta e, por isso, uns se afastam mais que outros devido ao impacto entre os corpos que têm tamanhos diferentes. Epicuro ainda considerou que esse movimento não tem começo, pois “os átomos e o vazio são eternos”. Em relação à questão da declinação dos átomos, um ponto que é polêmico na física de Epicuro, expressivas são as considerações sobre sua função na física epicurista feitas por Graziano Arrighetti:

*Epicuro hubo de darles la capacidad de declinar (clinamen) en tiempos y lugares indeterminados el seguir su movimiento de caída rectilínea. Tal principio, era de importancia capital para romper la ley de la necesidad natural e introducir un elemento de libertad en las acciones humanas. En el plano puramente físico esta capacidad de declinar servía para explicar el origen del movimiento atómico creador. Los átomos chocan entre si y rebotan de modo que se produce una especie de torbellino de donde nacen los mundos con todo su contenido; cada se desarrolla y crece gracias a la aportación continua de masas atómicas, hasta que alcanza su equilibrio. Entonces comienza la decadencia que le conducirá más o menos rápidamente a la destrucción. En el universo infinito, los mundos son infinitos y pueden ser semejantes al nuestro, o diferentes a él (ARRIGHETTI, 1975, p. 308-309).*

Para Epicuro, os átomos têm forma, tamanho, peso e são infinitos número. Se são infinitos em número, eternos e estão em constante movimento no vazio eterno ou infinito, os mesmos podem constituir infinitos corpos de diferentes modos e a existência de outros mundos é perfeitamente possível. Nesse preciso sentido, Epicuro afirmou na *Carta a Heródoto*:

*Los mundos existentes son infinitos, tanto los que se parecen al nuestro, como los que son por completo distintos, puesto que los átomos - infinitos en número, tal como hemos demostrado – se extienden hasta los espacios más*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*alejados. Y los átomos aptos para formar o constituir un mundo no se agotan ni en solo mundo, ni en todos los que se parecen al nuestro, ni en los que son distintos de él. De modo que nada se opone al hecho de que el número de mundos sea infinito (EPICURO, 2008, p 13).*

Com base em sua teoria atômica, Epicuro desenvolveu, principalmente na *Carta a Heródoto*, uma explicação essencialmente física da constituição e decomposição de todas as coisas, da micro realidade até a macro realidade, afirmando que tudo se deve ao átomo e ao vazio. Assim, para o Mestre do Jardim, não existia nada no universo que tivesse outra composição ou outra origem. Ora, se tudo tem essa composição, com a alma humana não poderia ser diferente. A alma é um composto de átomos e da mesma forma em que foi formada também se dissolverá, isto é, a alma não é incorpórea e não é eterna, porque eterno e infinito são os átomos e o vazio. Entendê-la dessa forma era fundamental para o Mestre do Jardim, pois, dessa maneira, aniquilava-se o terror e o medo que as pessoas tinham em relação à morte e aos deuses. Eis a definição da alma na *Carta a Heródoto*:

*[...] el alma es un cuerpo formado a base de partículas finísimas extendias por el cuerpo entero, y sumamente parecido a un soplo de aire lleva en si cierta mezcla de calor y, en un sentido, parecido a uno de estos dos elementos y, en otro, al otro. Es el alma la parte que, em razón de sus partículas finísimas, ha experimentado enorme diferenciación incluso de esos mismos elementos a los que se parece, y, por razón de esta su especial finura, comparte también más los mismos sentimientos con el resto del cuerpo agregado a ella. Y, ello es claro, las facultades del alma, los sentimientos internos, la facilidad para emocionarse, la capacidad de discernimiento y aquele privados de lo cual morimos conforman todo este ser del alma. Y en verdad es preciso retener en la mente la idea de que el alma guarda en si el más importante agente de las sensaciones (EPICURO, 2001, p. 63-64).*

Pode-se apreender dessa definição acima, que a alma é formada de “partículas finíssimas”, mas não deixa de ser corpórea. Composta de átomos materiais e diminutos, a alma é o agente mais importante das sensações, porque tem a propriedade de sentir, de fazer o discernimento das coisas, de coordenar as sensações e de pensar (GUAL; ÍMAZ,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

2008, p. 74). Desse modo, a alma tem uma função específica no corpo humano, mas só existe juntamente com o corpo e não possui uma vida à parte ou além do corpo. Com a morte do corpo, o mesmo para de ter sensações de dor ou de prazer e a alma também fica privada de suas propriedades, já que não existe sem o corpo e é por ele que recebe as sensações. Tanto quanto o corpo, a alma não goza da possibilidade de ter uma vida além, ou seja, com a morte do corpo a alma deixa de sentir e também se decompõe e já não sente mais nada. Neste preciso sentido, afirmou Epicuro na *Carta a Heródoto*:

*[...] Y hay que dar por garantizado también que, si se disuelve el resto del cuerpo, el alma se difumina, y ya no tiene las mismas facultades ni tampoco se mueve, con lo que resulta que no posee tampoco sensibilidad. Pues no es posible imaginar que el alma conserva la facultad de la sensación si no está inmersa en el contexto citado, ni funciona con los movimientos citados cuando la capa del cuerpo que la protege y envuelve ya no es tal. En cambio ahora, al estar el alma dentro de esa capa constituida por el cuerpo, tiene los referidos movimientos (escolios: “Epicuro dice en otros libros también que el alma está compuesta por átomos suavísimos y sumamente redondos, bastante diferentes de los del fuego, y que, a su vez, la parte irracional del alma es la que se disemina por el resto del cuerpo, y que la racional está en el tórax, como es claro a juzgar por el miedo y la alegría [...] (EPICURO, 2001, p. 64).*

Ao construir uma definição da alma em termos estritamente físicos, Epicuro objetivava negar qualquer possibilidade de sobrevivência da alma após a morte e visava demonstrar que toda a crença em um sistema de prêmios e castigos, como recompensa pela vida na terra, era pura mitologia (LONG, 1977, p. 56). Com essa explicação, Epicuro tinha em mira refutar o pensamento sobre a imortalidade da alma e remover o medo que essa crença causava, tendo em vista que isto trazia um medo excessivo em relação à morte e era um impedimento para os indivíduos poderem viver prazerosamente a sua existência.

Para Epicuro, a crença na imortalidade da alma, que era disseminada na *paidéia*<sup>32</sup> clássica da sociedade grega e sustentada pelo pensamento filosófico

---

32. O termo *paidéia* não tem uma tradução simples. Ele não significa, como vulgarmente se traduz,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

dominante, como se pode identificar no de Platão<sup>33</sup>, era motivo de medo para as pessoas, mas que não se sustentava pela investigação da *phýsis* e, por isso, não deveria ser aceita. Assim, compreendia que:

*[...] cuando se espera algún mal eterno por las creencias en leyendas de la mitología, y también por miedo de aquella falta de sensibilidad que nos provoca la muerte, como si esto fuera un mal; y, por último, porque todos estos sufrimientos no se basan en nuestras propias convicciones, sino en un estado de espíritu irracional, de modo que los hombres, sin saber cuáles son los límites de estos terribles males, están sujetos a turbaciones iguales o mayores que si compartieran las creencias más vulgares (EPICURO, 2008, p. 35).*

Com base na investigação física do mundo, Epicuro procurou demonstrar que a alma é um composto de partículas materiais finíssimas e estava sujeita às mesmas determinações dos outros corpos compostos que existem no Cosmos. As únicas coisas que são eternas são os átomos e o vazio. Portanto, com esse fundamento estabelecido, procedeu em sua física a uma investigação que visava a elaborar um conjunto de conhecimentos ou de orientações para livrar os homens das perturbações causadas pelas vãs opiniões e pelas falsas representações das coisas dadas por filósofos como Platão e Aristóteles.

Esses conhecimentos foram sintetizados na *Carta a Heródoto* e foram

---

apenas como educação. Significa muito mais que isso, aglutinando termos tais como cultura, instrução e formação. Desde o seu surgimento a palavra *paidéia* foi cobrindo um campo cada vez mais vasto de significados. O termo começou a ser utilizado no séc. IV a.C. e, nessa altura, tão-somente, começou a significar a criação dos meninos. Mas seu significado depressa se alarga, passando a designar não só o processo educativo, mas também o conteúdo e o produto desse processo. Torna-se assim claro e natural o fato de os gregos, a partir do séc. IV, em que este conceito achou a sua cristalização definitiva, terem dado o nome de *paidéia* a todas as formas de criação espiritual e ao tesouro completo da sua tradição (JAEGER, 2002).

33. Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a. C. Seu verdadeiro nome era Aristocles. Platão é um apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa (em grego, *platôs* significa precisamente “amplitude”, “largueza”, “extensão”). Platão foi discípulo de Sócrates, cuja morte marcou profundamente sua vida e os encaminhamentos de sua posição teórica. Platão travou diversos embates políticos e em 347 a. C. morreu em Atenas (REALE, 1994, p. 126).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fundamentais para o Mestre do Jardim estruturar sua doutrina moral, sintetizada, principalmente, na *Carta a Meneceu (Carta sobre a felicidade)* e em algumas de suas *Máximas Principais*. Nesta doutrina, estava contido o que o pensador do Jardim entendia como necessário para proporcionar a verdadeira *eudaimonía* (felicidade). Portanto, para Epicuro o conhecimento físico do mundo era imprescindível (era *phármakon*), porque era o alicerce para a elucidação de todos os fenômenos naturais e para remover o medo em relação ao sobrenatural, para produzir a tranquilidade e a felicidade.

### **Considerações finais**

Epicuro defendeu em sua *physiología* (física) que o conhecimento da *phýsis* (natureza) era um elemento essencial para se alcançar a *eudaimonía* (felicidade), porque removia o medo que as pessoas tinham em relação aos fenômenos naturais. A física permitia entender o mundo natural sem recorrer ao sobrenatural (deuses) e contribuía para eliminar as superstições religiosas em voga na sociedade antiga e por isso, constituía o melhor *phármakon* (remédio) para propiciar a tranquilidade da alma e a felicidade.

Por isso, em sua *physiología* (física), o Mestre do Jardim demonstrou que tudo o que existe é composto de elementos naturais, ou seja, de átomos, e assim sendo, a vida não tem como causa e como fim um ser sobrenatural, um deus, mas nos movimentos dos próprios átomos, que, em si mesmos, podem se mover e, por seus movimentos, compõem e decompõem todas as coisas que existem.

Portanto, a física de Epicuro tinha por finalidade explicar o mundo, o universo e a condição humana na própria matéria, pois tudo sempre foi como é agora, um composto de átomos e vazio que são eternos e infinitos. A partir desses elementos naturais se explicava todas as transformações ou modificações em todo o universo sem



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

recorrer aos deuses. Dessa forma, a *physiologia* (física) epicurista tinha uma função fundamental em seu sistema filosófico, o de produzir um conhecimento verdadeiro, que era tido pelo Mestre do Jardim como o melhor *phármakon* (remédio) para a *eudaimonía* (felicidade).

### Referências

ARRIGHETTI, Graziano. Epicuro y su escuela. *In*: PARAIN, Brice (Org.). **Historia de la filosofía** . México: Siglo XXI Editores, 1975.

BRUN, Jean. **O epicurismo** . Lisboa: Edições 70, 1983.

CARO, Tito Lucrécio. **Da Natureza** . São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores).

EPICURO. **Máximas Principais** . São Paulo: Edições Loyola, 2010.

EPICURO. **Carta a Herótoto** (Sobre a Física) . Tradução, estudo preliminar e notas de Montserrat Jufresa . Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

EPICURO. **Carta a Pítocles** (Sobre a Astronomia e Meteorologia) . Tradução, estudo preliminar e notas de Montserrat Jufresa . Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

EPICURO. **Carta a Herótoto** (Sobre a Física) . Tradução e edição de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

EPICURO. **Carta a Pítocles** (Sobre a Astronomia e Meteorologia), Tradução e edição de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

GIGANDET, Alain. Os princípios da física. *In* MOREL, P.-M (Org.) **Ler Epicuro e os epicuristas**. São Paulo: Loyola, 2011.

GUAL, Carlos García. **Epicuro** . Madrid: Alianza, 2006.

GUAL, Carlos García; ÍMAZ, María Jesús . **La filosofía Helenística: éticas y sistemas**. Madrid: SÍNTESIS, 2008.



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

JAEGER, Werner. **Paidéia. A Formação do Homem Grego.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LAËRTIOS, Diôgenes . **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres** . Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.

LLANOS, Alfredo. **La filosofía de Epicuro** . Buenos Aires: ERGON, 1971.

LONG, Anthony A. **La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, ascéticos** . Madrid: Revista de Occidente, 1977.

MONDOLDO, Rodolfo. **O pensamento Antigo: história da filosofia Greco-romana.** Vol. II. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

NESTLE, Wilhelm . **Historia del espiritu griego** . Barcelona: Ariel, 1961.

PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos** . Lisboa: Calouste, 1983.

REALE, Giovanni . **História da Filosofia Antiga** . São Paulo: Loyola, 1994.

SILVA, Markus Figueira . **Epicuro: sabedoria e jardim** . Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio . **Epicuro: o filósofo da alegria** . 4. ed. rev. e amp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **A previsibilidade normativa segundo Wittgenstein e a aplicação dos Direitos Humanos**

**Por Jonathan Elizondo Orozco<sup>34</sup> ([jonathao@hotmail.com](mailto:jonathao@hotmail.com)).**

### **Resumo:**

O presente trabalho tem como objetivo aplicar as “observações sobre seguir regras” que Ludwig Wittgenstein elaborou nas “Investigações Filosóficas” para solver o debate entre o platonismo das regras e o ceticismo das regras. Tentar-se-á expor uma terceira etapa para essa discussão utilizando essas observações para propor uma inversão epistemológica do modelo utilizado nessa discussão. Posteriormente se argumentará que a mesma solução pode ser oferecida ao debate entre formalistas jurídicos e realistas críticos sobre a determinação do Direito. Pensar o Direito fora de um paradigma de perfeição, como se fosse uma máquina, faria com que ambas as partes se foquem na elaboração, na aprendizagem e aplicação das normas jurídicas, e não na teorização ao seu respeito. Esta inversão epistemológica do modelo utilizado para estudar a indeterminação daria como resultado uma leitura pragmática-prática que nos levaria a concluir que o controle de aplicabilidade do direito deve ser intersubjetivo.

**Palavras-chave:** Wittgenstein; “Seguir uma regra”; Indeterminação do direito; Direitos humanos.

### **Resumo:**

*Tio papero celas apliki la “observojn pri jenaj reguloj” kiu Ludwig Wittgenstein*

---

34. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, especialista em Filosofia do Direito pela Universidade da Costa Rica e graduado em Direito pela Universidade da Costa Rica. É bolsista do CNPQ, no Programa de Pós-graduação *stricto sensu* doutorado em Filosofia pelo convênio PEC-PG e atua na Defensoria Pública da Costa Rica como servidor público.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*disvolvita en la “Philosophical Investigations” solvi debaton inter platonismo kaj skeptikismo regas regulojn. Ĝi provos elmontri tria etapo por ĉi diskuto, uzante tiujn observojn proponi epistemologia inversigo modelo uzata en ĉi tiu diskuto. Poste, ĝi argumentos ke la sama solvo povas esti proponitaj al la debato inter realistoj kaj kritika juraj realistojn pri determinado de la Leĝo. Pensi Leĝon eksteren paradigma de perfekteco, kiel maŝino, farus ambaŭ partioj ne enfokusigi disvolviĝo, lernado kaj aplikado de juraj normoj kaj teoriado pri ĝi. Ĉi epistemologia inversigo de la modelo uzata por studi nedifiniton rezultigos pragmatan kaj praktikajn legadon, kondukus nin al konkludi ke la aplikeblon de kontrolo leĝo devas esti intersubjektivo. Fine, la ebleco de intersubjektiva kontrolo en la apliko de la Universala Deklaracio de Homaj Rajtoj estos analizita.*

**Ŝlosilvortoj:** Wittgenstein; "Sekvu reglo"; Leĝa nedifiniteco; Homa rajtoj.

**Abstract:**

*This paper aims to apply the comments of Ludwig Wittgenstein on following a rule from the **Philosophical Investigations**, developed to solve the debate between Platonism and Skepticism of rules. It will try to expose a third stage for this discussion, using these observations, to propose an epistemological inversion model used in this debate. Subsequently, I will argue that the same solution can be offered to the debate between critical legal realists and formalists on the determination of the law. Thinking the law outside a paradigm of perfection, like a machine, would cause both parties to focus on development, learning and application of legal norms, and not in respect to its theorization. This epistemological inversion model used to study the indeterminacy would result in a pragmatic and practical reading that would lead us to conclude that the*



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*applicability and controlo of the law must be intersubjective. Finally the possibility of an intersubjective control in the application of the Universal Declaration of Human Rights, will be analyzed.*

**Keywords:** Wittgenstein, "following a rule", indeterminacy of law, Human Rights.

### Introdução

Utilizando a relativização do conhecimento introduzida nas **Investigações Filosóficas**, com o conceito de **jogos de linguagem**, a tese de que o Direito é indeterminado por causa da inexatidão de suas palavras, tem sido defendida por vários autores entre os quais destacamos aos realistas críticos. O nosso objetivo é utilizar as *observações sobre seguir regras* das **Investigações Filosóficas** para mostrar um terceiro momento do debate entre o platonismo das regras<sup>35</sup> e o ceticismo das regras<sup>36</sup>. Observações que se aplicadas *mutatis mutandi* ao problema da determinação do Direito, poderiam nos fornecer uma solução ao debate entre formalistas<sup>37</sup> e realistas<sup>38</sup>.

---

35. Para o presente trabalho **platonismo das regras** faz referência à afirmação de que o conteúdo normativo das regras está nelas implícito, independentemente do que pensamos, e o seu significado é suficiente para determinar sua correta aplicação, como os trilhos de um trem. Este conceito de platonismo pode ser achado nas **Investigações**: “De onde vem então a ideia de que a série iniciada seria uma seção visível de trilhos invisíveis estendidos até o infinito? Ora, em lugar de regras, poderíamos imaginar trilhos. E à aplicação não ilimitada da regra, correspondem trilhos infinitamente longos”. **IF**, § 218. (No caso das citações de parágrafos das **Investigações Filosóficas**, utilizar-se-á neste artigo a abreviação **IF**, seguida do número do parágrafo respectivo, e não a norma autor data. Isso porque é o convencionalizado pelos estudiosos de Wittgenstein e facilita a exposição).

36. Por **ceticismo das regras** entendemos a ideia de que o conteúdo normativo não se encontra na norma, razão pela qual o aplicador deve valer-se de algum instrumento externo que permita segui-la. Podemos também achar esta noção nas **Investigações**, quando o instrumento utilizado é a interpretação: “Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de “interpretação” apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra”. **IF**, § 201.

37. O formalismo jurídico caracteriza-se por acreditar em um sistema jurídico completo, o qual prevê qualquer possível aplicação prática mediante o uso da lógica interna dos conceitos do próprio sistema. Por esta razão, o Direito escrito prevalece sobre sua práxis, e as diferenças de grau ou categoriais entre ambos é irrelevante.

38. Trata-se dos realistas críticos que em síntese defendiam que o Direito é um fluxo e que sua aplicação,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Finalmente, como exemplo da solução proposta, analisar-se-á a possibilidade de aplicação das Declaração Universal dos Direitos Humanos.

### **As observações sobre “seguir as regras” nas Investigações Filosóficas.**

A partir do § 185 das **Investigações Filosóficas** de Wittgenstein podemos achar as considerações que ele fez sobre as regras. Do contexto do livro, deduz-se que Wittgenstein alude às regras linguísticas, as quais deixam de ser rígidas como o eram as regras lógicas das condições de sentido do seu primeiro livro, o **Tractatus Logico-Philosophicus**.

Passemos a analisar primeiro o que entende Wittgenstein por regra. Para ele, as regras são padrões de correção. Pode-se saber se uma regra é cumprida ou não porque ela é o padrão de comparação da ação (GLOCK, 1998, p. 314). Isso implica que há uma diferença crucial entre “seguir uma regra”, “crer que se segue uma regra” e “simplesmente agir segundo a regra”. Aliás, eu posso “acreditar” que ajo segundo a regra, mas estar errado. Eu posso “agir conforme a regra”, mas não estar ciente que o faço. E eu posso saber e estar ciente que “sigo a regra” quando ajo conforme ela.

O debate das **Investigações** sobre *seguir as regras* começa com o § 185:

Retornemos ao nosso exemplo (143)<sup>39</sup>. Agora, julgando segundo critérios usuais, o aluno domina a série dos números naturais. Em seguida, ensinamos-lhe como escrever outra série de números cardinais e lhe damos condições de poder escrever, a uma ordem da forma “+ n”, séries da forma 0, n, 2n, 3n, etc.; ordem “+1”, ele escreve a série dos números naturais. – teríamos feito assim amostragens de sua compreensão num campo numérico até 1000.

Deixemos agora o aluno continuar uma série ( digamos “+ 2”) para além de 1000 – e ele a escreve 1000, 1004, 1008, 1012.

---

como qualquer fenômeno social, depende dos agentes que participam dessa atividade. Por essa razão, importam mais os efeitos sociais da atividade judicial e se desconfia das leis como fator preponderante na produção das decisões. Um bom exemplo desse realismo é a escola conhecida como *Critical Legal Studies* (Estudos Legais Críticos), que se consolidou nos Estados Unidos no final da década de 70. Ela se caracteriza por chamar a atenção para a indeterminação linguística do Direito, pois incorpora o caráter político da ciência social empírica.

39. O § 143 das **Investigações** faz referência à situação na qual se pede ao aluno que escreva a série dos números naturais.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Nós lhes dizemos: “Veja bem o que faz!”- Não nos compreende. Dizemos: “Você devia adicionar *dois*; veja como você começou a série!”. – Ele responde: “Sim; não está correto? Pensei que era assim que *deveria* fazê-lo”. – Ou suponha que ele diga, apontando para a série: “Mas eu continuei do mesmo modo!” - Não nos ajudaria nada dizer: “Mas você não vê que...?” e repetir os velhos exemplos e as velhas elucidações. Em tal caso, diríamos talvez a esta pessoa, por sua própria natureza, que compreenda a ordem segundo nossa elucidação, da mesma maneira como *nós* a compreenderíamos: “Adicione 2 até 1000, 4 até 2000, 6 até 3000 e assim por diante.”

Tal caso seria semelhante àquele de uma pessoa que, ao gesto de apontar com o dedo, reagisse naturalmente, olhando na direção da linha que vai do fim do dedo ao punho e não do punho ao fim do dedo. **IF**, § 185.

A dúvida que Wittgenstein introduz neste parágrafo é o ponto crucial do problema de seguir as regras: como é possível saber se o aluno segue ou não a regra? Na parte final, Wittgenstein introduz uma situação nova: como se sabe se a pessoa que reage olhando na direção que vai do fim do dedo ao punho, quando se aponta com o dedo, está errada? As teorizações do filósofo austríaco sobre seguir as regras visam responder essa incógnita.

### **O platonismo das regras**

Nos § 218 e § 219 das **Investigações**, Wittgenstein utiliza a metáfora de trilhos infinitos para construir a imagem da regra como uma prolongação perfeita que faz com que a cada vez que ela se aplica, obtenha-se irremediavelmente, o mesmo resultado:

De onde vem então a ideia de que a série iniciada seria uma seção visível de trilhos invisíveis estendidos até o infinito? Ora, em lugar de regras, poderíamos imaginar trilhos. E à aplicação não ilimitada da regra, correspondem trilhos infinitamente longos. **IF**, § 218.

“As passagens já foram todas feitas” significa: não tenho mais escolha. A regra, uma vez selada com uma significação determinada, traça a linha a ser seguida por todo o espaço. - Mas se este fosse verdadeiramente o caso, em que me ajudaria?

Não! Minha descrição só tinha sentido quando era compreendida simbolicamente. – Eu acho que isto é *assim*- deveria dizer.

Quando sigo a regra não escolho.  
Sigo a regra *cegamente*. **IF**, § 219.

A metáfora dos trilhos pode ser entendida como se existisse uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

correspondência entre a regra e a disposição de segui-la. Contudo, prevalece o tom de questionamento que o autor das **Investigações** utiliza quando diz: “Mas se este fosse verdadeiramente o caso, em que me ajudaria?” E continua dizendo: “Minha descrição só tinha sentido quando era compreendida simbolicamente”. Posteriormente no § 221: “*Minha expressão simbólica era na verdade uma descrição mitológica do uso de uma regra.*”

O que está dizendo Wittgenstein, com estas afirmações? Por que utilizar a palavra “mitológica”? A primeira evidência é que ele crê que a imagem dos trilhos está errada. Poder-se-ia sustentar, também, que Wittgenstein pensa que em realidade a imagem dos trilhos é confusa. Anteriormente no § 193, achamos uma explicação dos erros que podemos cometer quando usamos a imagem errada para descrever algum fenômeno. Wittgenstein utiliza a noção de máquina para nos mostrar esta situação:

[...]Podemos dizer que a máquina, ou sua imagem, é o início de uma série de imagens que aprendemos a deduzir dessa imagem. Mas quando consideramos que a máquina pode se mover de modo inteiramente diferente, isto pode parecer como se devesse estar contido na máquina, enquanto símbolo, o seu tipo de movimento, de modo ainda mais determinado do que na máquina real. Não seria suficiente que estes fossem os movimentos predeterminados pela experiência, mas deveriam ser em um sentido misterioso-já *atuais*. E é verdade: o movimento do símbolo da máquina é predeterminado de modo diferente do que o de uma dada máquina real. **IF**, § 193.

Wittgenstein quer mostrar como a imagem da máquina é mais rígida que a máquina real. Sendo utilizada a imagem dos trilhos como estendidos infinitamente para descrever uma norma, obviamente obtêm-se uma noção de continuidade perfeita em que as normas serão obedecidas da mesma maneira em todas as situações futuras.

Fixando a atenção no § 195, fica claro que Wittgenstein não é um anti-platônico<sup>40</sup>. Ao contrário, para o filósofo austríaco a imagem dos trilhos, mais que

40. Nesse sentido Dall’Agnol defende a mesma tese que Stone. *Vide* DALL’AGNOL, *Sobre a conexão*



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

errada, é confusa:

“Mas não quero dizer que o que faço agora (ao apreender) determina, *causalmente* e segundo a experiência, o emprego futuro, mas que, de um modo *estranho*, este emprego está, num sentido qualquer, presente.”-Mas o é 'num sentido qualquer'! Na verdade o que há de falso nisto que você diz é apenas a expressão “**de um modo estranho**”. O restante está correto; e a frase parece estranha apenas quando nos representamos para ela um jogo de linguagem diferente daquele no qual nós a empregamos efetivamente[...] [Grifo nosso]. IF, § 195.

Misturar a determinação normativa com a determinação causal é o erro que cometem, de acordo com esta linha de pensamento, os defensores do platonismo. A determinação causal é aquela que, automaticamente, leva o sujeito a agir segundo a norma. A determinação normativa refere-se ao conteúdo normativo da regra, que faz com que o sujeito saiba o que deve ser feito, mas, ao mesmo tempo, deixa margem para que ele aja distintamente. Misturar essas duas noções é o erro do platonismo das regras, pois parte da ideia de que a determinação normativa é a mesma que a determinação causal, o qual impede outra opção ao agente que seguir a regra. Em outras palavras, assimilar a ação física de obedecer uma ordem com o significado da ordem em si. Um exemplo deixará mais claro o assunto: uma coisa é o significado de uma norma que me pede que pare o auto ante o sinal que diz PARE, e outra coisa é o ato físico e mecânico de pisar no freio para que o carro pare. A primeira é a determinação normativa, e a segunda a causal. Deve-se compreender que se são confundidas, o resultado será uma imagem errada da norma da qual se espera que condicione perfeitamente os casos futuros. A solução ante esta confusão seria pensar que uma máquina sempre está sujeita a romper-se, e por tanto, suas peças podem quebrar-se, entortar-se, partir-se ou simplesmente parar de funcionar. Esse cruzamento de ideias é o que Wittgenstein tenta mostrar no § 193. Cria-se a noção da norma com a imagem perfeita de uma máquina ou

---

*entre regras e ações: uma análise do § 198 das Investigações Filosóficas de Wittgenstein. In: Napoli, 2003.*



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de um mecanismo ideal, e olvida-se que os mecanismos reais estão sujeitos ao rompimento.

Wittgenstein quer chamar a atenção sobre o fato de que o problema não é o que o platônico quer dizer, isto é, que o uso da norma está presente na própria norma. O problema é que o platônico descreve este fato como se fosse uma questão metafisicamente esquisita. O platonismo das regras ao procurar um mecanismo oculto das capacidades normativas do ser humano, utiliza uma imagem metafísica para explicar a ação de seguir as regras. Wittgenstein quer demonstrar que seguir uma regra não tem nada de *peculiar* ou *estranho*:

[...]Você tendia a empregar expressões tais como: "as passagens *realmente* já estão feitas mesmo antes que eu as faça por escrito, oralmente, ou mesmo em pensamento". E parecia como se fossem já predeterminadas de um modo peculiar, como se fossem antecipadas- como apenas o significar pode antecipar a realidade. **IF**, § 188.

### **A interpretação**

Se a norma fosse incapaz de nos dizer o que fazer, será preciso um elemento exterior. Wittgenstein analisa uma possível resposta: a interpretação. Que a interpretação nos dá a norma e não ao contrário, questiona a própria base do sistema normativo. É a crença em um ceticismo da regra: o conteúdo normativo não se encontra na norma, razão pela qual o aplicador deve valer-se de algum instrumento que permita segui-la. Wittgenstein nega essa resposta nas "Investigações":

Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições.

Vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de "seguir a regra" e "ir



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

contra ela”.

Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de “interpretação” apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra. **IF**, § 201.

O paradoxo ao qual Wittgenstein se refere poderia ser assim entendido: se a regra é dada pela interpretação, qualquer conduta seria adequada à norma ou poderia contradizê-la, tirando-lhe a razão de ser. A resposta dos cétricos que defendem não ser a norma uma série infinita de trilhos, mas que ela adquire sentido através da interpretação, também é negada por Wittgenstein mediante um argumento lógico<sup>41</sup>, que parte do final do § 201 das **Investigações**: “Mas deveríamos chamar de “interpretação” apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra”, podemos, então, concluir que para toda regra  $R^1$  existe uma interpretação que a transformará: na regra  $R^2$ , para a qual existirá uma outra interpretação ( $R^3$ ); esta terceira norma terá mais uma interpretação e assim *ad infinitum*( $R^n$ ). Caso o procedimento fosse válido, não poderíamos aplicar a regra  $R^1$ , pois é impossível estabelecer seu conteúdo normativo<sup>42</sup>.

### **O terceiro momento<sup>43</sup>: a regra como prática.**

Como Wittgenstein evita o paradoxo anterior e o regresso ao infinito? Para o filósofo austríaco uma regra é uma prática, um costume, uma instituição do ser humano:

O que chamamos “seguir uma regra” é algo que apenas uma pessoa pudesse fazer apenas uma vez na vida? – E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a gramática da expressão “seguir uma regra”.

Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (costumes, instituições).

41. Segue-se o raciocínio exposto em DALL’AGNOL, as *observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a tese da indeterminação do direito*, p. 99. In: DUTRA, 2005.

42. Esse regresso ao infinito pode ser construído a partir do § 84: “[...]Não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra? E uma dúvida que aquela regra levante - e assim por diante? [...]” **IF**, § 84.

43. Para a presente exposição do desenvolvimento da síntese entre o platonismo das regras e o ceticismo das regras utilizou-se o excelente trabalho de Martin Stone: STONE, Martin: “Focalizando o Direito: O que a interpretação jurídica não é” In MARMOR, 2000.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica. IF, § 199.

Ao dar à regra o caráter de convenção, Wittgenstein queria caracterizá-la como uma prática intersubjetiva. Saber se está, ou não, sendo seguida, depende de uma coletividade, mas um sujeito pode sabê-lo por si mesmo. A regra é elaborada e aprendida coletivamente; o sujeito pode distinguir, posteriormente, se a segue ou não. Mas deve-se distinguir entre *saber* e *acreditar*, pois se o sujeito acredita que segue a regra não significa que ele a esteja seguindo realmente:

Eis porque ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. IF, § 202.

Toda convenção ou costume deve ser ensinado, a correta maneira de seguir as regras é apreendida como uma prática. Nesse sentido, Wittgenstein se situa em um ponto intermediário entre o platonismo e o ceticismo das regras. As normas não são trilhos mecânicos perfeitos nem são palavras indeterminadas que precisam ser interpretadas a cada aplicação. Como chega Wittgenstein a esta conclusão? Ao entender as regras como *práxis* do ser humano, é preciso estudá-las, enquanto fenômeno dinâmico: as regras não são *letra morta* e sua aplicação não é uma questão estática, mas um *jogo* que deve ser apreendido como qualquer outro:

[...]Uma delimitação que tem uma lacuna vale tanto quanto *nenhuma*.-**Mas isto é verdadeiro?** IF, § 99 [Grifo nosso].

“Não é jogo algum, se houver uma vagueza nas regras”. – Mas então não é jogo algum? – “Sim, talvez você vá chamá-lo de jogo, mas em todo o caso **não é um jogo perfeito**”. Isto é, ele está então impuro, mas interesse-me por aquilo que aqui se tornou impuro. – Mas quero dizer: **comprendemos mal o papel que o ideal desempenha** no nosso modo de expressão. Isto é, também nós o chamaríamos de jogo, **apenas estamos cegos pelo ideal** e por isso não vemos claramente o emprego efetivo da palavra “jogo”. IF, § 100. [Grifo nosso].

A ideia que Wittgenstein quer transmitir neste parágrafo é que o ideal de perfeição que se tem para uma norma (o trilho) obstrui o fato de que, mesmo sem essa perfeição, a regra tem um conteúdo normativo em si mesmo. Não é preciso recorrer à



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

interpretação para descobrir-lhe a prescrição. Estamos frente a um *jogo da linguagem* a ser apreendido como qualquer outro.

Resumindo: a imagem da norma como trilho é a base de uma teoria da norma que resulta em uma discussão circular entre aqueles que dela participam. O platônico dirá que as regras são como trilhos, e o cético verá claramente que isso não é verdade, pois essa união mecânica entre a norma e a ação não existe. Ao ver isto, o realista sustentará que a interpretação é necessária para que a norma seja realizada por uma pessoa. Essa visão limita, de antemão, nossas posições filosóficas possíveis, e Wittgenstein queria mostrar isto: quando se trabalha com a imagem da norma como trilho, a norma não é, forçosamente, um deles. O modelo em si não nos oferece outras opções para analisar a incógnita de como seguir uma regra. Estar-se-ia, indefinidamente, andando em círculos no debate, e Wittgenstein, ao perceber isto, tentou oferecer outra perspectiva para responder ao problema analisando intensamente a imagem da norma como trilho para poder entender o que há de errado nela. O mesmo tentará fazer com a resposta que dão os céticos: a interpretação é necessária à aplicação da norma. Porém, neste caso, como ficou demonstrado, incorreríamos numa regressão ao infinito. Como evitar então esta discussão circular? Saindo do modelo do trilho ou da máquina, e observando como são as regras verdadeiramente: práticas, costumes ou instituições humanas.

Pode-se utilizar o § 198 das **Investigações** para acompanhar o raciocínio anterior sobre seguir as regras. A primeira parte do parágrafo questiona: “Como pode uma regra ensinar-me o que fazer *neste* momento?” Wittgenstein faz alusão ao sentido da norma que lhe é atribuído pelo platonismo das regras (norma como trilho). O que uma norma cuja aplicação é mecânica como um trilho, ensina-me ou mostra-me em cada caso particular? Nada. Se a norma fosse um trilho infinito perfeito, sua aplicação



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seria automática, sem outra opção para o agente aplicador, visão que confunde as determinações causal e normativa, o que levaria a duas conclusões possíveis: primeiro, que a norma não é um trilho perfeito, portanto (segunda conjectura) a norma não me diz como devo agir; precisarei de um outro instrumento para guiar minha ação. Wittgenstein dá uma possível resposta, a interpretação: “Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer.” Essa frase seria o perfeito exemplo da afirmação de um cético das regras. Mas Wittgenstein responde: “Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação”. E já na sequência se formula a pergunta: “*Seja o que for que eu faça está, pois, de acordo com a regra*”. Como se viu anteriormente, Wittgenstein responderia negativamente a esta pergunta. Ele mesmo reformula o problema principal: 2Permita-me perguntar: o que tem a ver a expressão da regra - digamos, o indicador de direção- com minhas ações? Que espécie de ligação existe aí?” Assim formulada a pergunta já pressupõe uma conexão entre as regras e nossas ações, mas a questão principal é saber como é essa conexão? Wittgenstein responde que é: “Ora, talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim”. Se o hábito, o treinamento fazem com que sigamos uma regra, isto quer dizer que a conexão existente entre a regra e a ação é causal, fato que Wittgenstein não ignorava: “Mas com isso você indicou apenas uma relação causal, apenas explicou como aconteceu que nós agora nos guiamos por um indicador de direção; não explicou em que consiste na verdade este seguir-o-signo”. Explicar a origem do comportamento de seguir a regra não explica o nexos entre regra e ação. Uma simples reação também não oferece nenhum tipo de conexão. Wittgenstein dá sua resposta final na última frase do § 198 das **Investigações**: “Não; eu também apenas indiquei que alguém somente se



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um costume”.

As regras para Wittgenstein são, então, uma práxis, um costume, uma instituição. Wittgenstein nega qualquer lacuna entre a regra e a ação, e recusa a imagem de trilhos com a qual o platônico tenta preencher a lacuna. Nega, igualmente, a resposta do céptico que aprofundava o tamanho da “lacuna” entre ação e regra sustentando que não existe uma conexão necessária entre ambas. Para Wittgenstein não existe lacuna porque as práticas humanas cotidianas mostram que as regras indicam a ação a ser feita. Colocar a norma como instituição significa que ela é elaborada e apreendida enquanto prática social. Esta perspectiva anula qualquer tipo de explicação metafísica, como a dos platônicos, e ao mesmo tempo, aponta para onde pode ser encontrado o conteúdo normativo da regra: ele é construído socialmente como um costume.

### **O formalismo jurídico e o realismo crítico**

Poderíamos aplicar o até aqui exposto ao debate entre formalistas jurídicos e realistas críticos<sup>44</sup>. Esse debate pode ser resumido da seguinte maneira:

Os primeiros [os formalistas] negam qualquer incompletude do ordenamento, qualquer incapacidade de dedução de decisões por meio de recursos lógicos. Ou seja, tanto os casos de penumbra, quanto os claros seriam iguais e

---

44. É claro que o primeiro livro de Wittgenstein, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, influenciou o espírito de certos formalistas jurídicos, sobre tudo dos positivistas. A *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen é um exemplo. Deve-se lembrar de que Kelsen ministrava aulas na Universidade de Viena, na qual trabalhavam, no departamento de filosofia, vários dos membros do Circulo de Viena, que tinha o *Tractatus* como livro base. O mesmo poder-se-ia dizer das *Investigações Filosóficas*: o conceito de *semelhanças de família* inspirou a Waismann a elaborar o conceito de *textura aberta das palavras* [porosität der Begriffe]. Este por sua vez foi utilizado por vários realistas críticos para demonstrar a vagueza da linguagem com a qual o Direito é elaborado e derivar daí sua indeterminação. Entre eles o argentino Génaro Cárrio e o inglês H.A.L. Hart. No presente trabalho estamos comparando o platonismo das regras ao formalismo jurídico, e o ceticismo ao realismo crítico para propósitos de exposição. Nem Cárrio e nem Hart defendiam o ceticismo das regras e, muito pelo contrário, suas teorizações procuravam combatê-lo tanto quanto ao platonismo. Nesse sentido, a exposição de Hart em “O conceito de Direito” tem semelhança com o exposto neste artigo. *Vide* HART, 1994. Para uma melhor exposição da influência que tiveram ambas as etapas da filosofia wittgensteinianas na Teoria e na Filosofia do Direito, *vide* ANDRADE, 2006, e ELIZONDO, 2008.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

facilmente solucionáveis com os recursos lógicos disponíveis. No segundo caso, os realistas entenderiam que, em ambos os casos, o enfoque deveria recair sobre a aplicação dos textos, tendo em vista que as características dele (potencialmente vagos, imprecisos) não justificariam a atenção do pesquisador. (ANDRADE, 2006, p. 13)

Se entendemos que o formalismo jurídico defende um tipo de platonismo das regras na hora da aplicação das leis e que o realismo, pelo contrário, crítica essa posição ao chamá-la de ingênua, e se adere a um ceticismo da regras, pois a aplicação do direito depende da interpretação que o agente aplicador dê à norma, podemos, então, analisar esse conflito desde a perspectiva das *observações sobre seguir regras* das “Investigações Filosóficas”.

O Direito não é perfeitamente determinado como acreditam os formalistas, mas as críticas dirigidas pelos realistas caem no mesmo erro ao utilizar um “modelo” ou “imagem” de perfeição do sistema jurídico. O seguinte passo nessa discussão é o qual chama por mais realismo<sup>45</sup> em frente e por refletir profundamente sobre o erro: será que o problema está em uma pressuposta indeterminação do Direito, ou nasce na ilusão criada por expectativas errôneas vis-à-vis do sistema jurídico. Em outras palavras: é necessário questionar a partir de que modelo e maior perspectiva o Direito é indeterminado. Não será um erro maior esperar dele uma exatidão inatingível? Com apoio no conceito wittgensteiniano de seguir as regras, e fazendo a mesma análise que ele faz do platonismo das regras, cabe questionar a imagem que utilizam os formalistas para defender o direito enquanto sistema normativo no qual as normas são aplicáveis mediante um método lógico-dedutivo. Os realistas respondem a essa afirmação tentando provar que a realidade demonstra que os aplicadores do direito justificam suas decisões utilizando argumentos lógicos, embora o conteúdo normativo não se encontre na norma: a dedução é, pois um mito, cada juiz decide o rumo que dará à norma. Mais uma vez é

---

45 Mais uma vez baseou-se no estudo de STONE, Martin . “Focalizando o Direito: O que a interpretação jurídica não é” *In* MARMOR, 2000.



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aplicável a análise wittgensteiniana à noção de interpretação a fim de negar esta tese dos realistas. Mediante o argumento de redução ao infinito, ele demonstrou que o conteúdo normativo deve estar na norma. Mas o que prevalece é a análise da imagem de um sistema normativo que os formalistas utilizam para mostrar a determinação do direito, que conduz os realistas a responderem dentro do mesmo modelo teórico, pois suas críticas tentam provar que o direito é indeterminado, já que o sentido da norma depende do aplicador.

Estes questionamentos deslocam o foco do problema filosófico: não se procura analisar, simplesmente, a eventual indeterminação do Direito. Impõe-se o questionamento a imagem utilizada tanto por formalistas como por realistas críticos para sustentar suas teses. Como se viu, para Wittgenstein, o conteúdo normativo encontra-se na norma, o que permite concluir que ele não defenderia a indeterminação do Direito. Mas, ao estudar as elucidações, faz-se necessário considerar a crítica verdadeira de Wittgenstein sobre o modelo que utilizam tantos os platônicos como os céuticos. Analogicamente, o debate entre realistas e formalistas sustenta que o modelo da lógica deve ser superado e suas respectivas análises dirigidas à operação da prática social do ordenamento jurídico.

A leitura wittgensteiniana das normas propõe uma inversão epistemológica no estudo dos sistemas normativos. A rigorosidade da análise pragmática conduz à negação de que qualquer tipo de construção teórica tem base em abstrações que ignoram a praticidade das normas. As regras são elaboradas, ensinadas e aplicadas como atividade humana, por tanto, teorizar sobre sua aplicabilidade sem considerar a prática, faz com que se construam mitos, e se perca o foco da questão.

Na hora da aplicação da norma, os juízes não devem procurar uma explicação de matizes metafísicos ou uma rigorosidade lógica fictícia, e também não devem



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

acreditar que eles lhe estão dando sentido. Suas decisões estarão baseadas na norma que pertence a um sistema normativo que tem sido criado como prática social de uma comunidade. O tipo de controle que pode existir na concepção das normas como instituição é intersubjetivo.

Um controle intersubjetivo poderia fazer com que a importância do controle da previsibilidade do sistema normativo seja focada nas normas processuais, que permitiriam que o sistema de recursos de impugnação das decisões judiciais desempenhe o papel de fiscalização da aplicação das leis. A importância destas instituições processuais reside no fato de que controlariam a correta aplicação das normas substanciais do Direito, o que é possível, já que as leis substantivas carregam seu próprio conteúdo normativo.

### **O problema dos Direitos Humanos**

Segundo o exposto até aqui, o conteúdo normativo acha-se na norma que vai ser aplicada. Intuitivamente, parece possível que, ao definir as leis como uma instituição criada por uma comunidade de homens (assim como a linguagem), existe uma área clara que não pode ser violentada na hora da aplicação da respectiva norma. Por exemplo, no caso do Homicídio, o artigo 121 do Código Penal Brasileiro que o regula diz: “Matar alguém: pena- reclusão de 6 (seis) a 20 (vinte) anos”. Posteriormente o artigo entra a analisar exceções a essa regra geral: homicídio qualificado, estado de emoção violenta, homicídio por culpa, etc. Por agora, fiquemos com a norma geral: sobre a pena, não há dúvida nenhuma, e parece difícil que algum aplicador do Direito tenha dificuldade para entender em que consiste essa reclusão. Mesmo assim, resulta claro que reclusão é num cárcere, porque trata-se de uma prática social já adotada e inserida nas nossas sociedades faz muito tempo<sup>46</sup>. A primeira parte do artigo, porém, pode complicar um

---

46. Mas como exercício intelectual, podemos imaginar um extraterrestre chegando à Terra ou os tempos nos quais ainda não era uma prática comum a reclusão em centros penitenciários: em ambos os casos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pouco o assunto. “Matar alguém”. O que significa matar alguém? Se questionamos um pouco a norma observamos que os casos escuros começam a aparecer, e eles mostraram que a linguagem é vaga e ambígua. Se empurro alguém para fazer uma pegadinha e a pessoa bate no chão e morre, eu matei? Se dou um alimento estragado a um amigo e ele morre, eu o matei?<sup>47</sup> Utilizando a exposição feita acima, podemos observar que esse artigo não é um “trilho” ou uma “máquina” (platonismo das regras) nem que qualquer coisa pode ser interpretada com um homicídio (ceticismo). Certamente, se o resultado de qualquer ação não é uma pessoa morta, dificilmente vamos pensar que deve ser aplicado o artigo 121 do Código Penal.

Com o exemplo anterior queria só mostrar que a própria linguagem faz com que as leis devam ser analisadas com muito cuidado na hora da sua aplicação, mas não estou defendendo o ceticismo que aceitaria qualquer aplicação (se este fosse o caso poderia ser aplicado o artigo de homicídio no caso de lesões). O assunto se dificulta no caso de normativa jurídica que consta em uma declaração de princípios, como é o caso da Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>48</sup>. Analisemos o artigo terceiro: “Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. Os termos vagos nessa sentença são cinco: pessoa, direito, vida, liberdade e segurança. O que se deve entender por “pessoa”? Pode ser desde a formação do zigoto? Desde que se divide o zigoto em dois? A partir do décimo quarto dia que não pode haver gemação? A partir do nascimento? Indivíduo e pessoa são sinônimos? Todas essas perguntas podem ser

---

pode ser compreensível ter que explicar em que consiste a pena do artigo 121.

47. A Teoria do Delito tenta dar conta da aplicação da lei penal especial. Nesses casos devemos perguntar sobre o dolo, justificativa etc. Por enquanto, interessa-me mostrar que o que parece uma norma fácil de ser entendida, pode vir a ser um pouco mais complexa.

48. Não queremos analisar os fatores históricos da Declaração, como o fato de que é um instrumento elaborado pouco depois do fim da Segunda Guerra Mundial, que hoje existem instituições que aplicam a normativa de Direitos Humanos como a Corte Interamericana dos Direitos Humanos, que há mais leis positivas nacionais que tentam positivizar a Declaração. O que procuramos é chamar a atenção de que o certo é que a Declaração, por sua natureza, contem normas mais vagas e ambíguas que as leis normais, o que faz com que o controle intersubjetivo de sua aplicação seja mais difícil.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

respondidas, mas o dilema é por quem? Os órgãos aplicadores dos Direitos Humanos são muitos, com diferentes alcances e muito heterogêneos. Desde Tribunais como a Corte Interamericana de Direitos Humanos, até instituições estaduais. E dentro de cada estado a divisão vai ficando mais complexa.

O problema que queremos demonstrar com o exemplo, é que a normatividade de uma declaração de princípios é diferente daquela que tem uma lei positiva. Pessoalmente considero que a normatividade ainda pode ser achada na norma sem ter que recorrer a instrumentos distintos a ela, mas o controle intersubjetivo da aplicação é fraco<sup>49</sup>. Ao tratar-se de princípios, ou seja, de diretrizes gerais, as palavras usadas e o modo de redação faz com que a vagueza e a ambiguidade dos termos seja maior, e como consequência, o agente aplicador terá mais opções de aplicação sem violentar o conteúdo normativo.

Em síntese, utilizando a terminologia do começo do artigo, podemos concluir que uma lei tem o conteúdo normativo em si mesma, e sua aplicação não precisa de instrumentos externos a ela. O caso de declarações de princípios como os Direitos Humanos não é uma exceção, porém o controle intersubjetivo de sua aplicação é mais difícil, pois trata-se de regras gerais que tentam influenciar a criação de outras.

### Referências

ANDRADE, José Maria Arruda de. **Hermenêutica jurídica e a questão da textura aberta**. Thesis (São Paulo), v. 6, p. 5, 2006, Disponível em <[www.cantareira.br/thesis/n6a3/jose\\_maria\\_thesis\\_6.pdf](http://www.cantareira.br/thesis/n6a3/jose_maria_thesis_6.pdf)>. Acesso em: 29. Jan. 2008.

---

49. Um exemplo, utilizando o supra-analisado artigo 3 da Declaração Universal, pode ilustrar o leque de possibilidades que abre esse tipo de normativa. No Brasil a Fertilização *in Vitro*, é permitida. Na Costa Rica foi proibida no ano 2000 pelo Tribunal Constitucional desse país. Em ambos os casos, a aplicação do artigo terceiro é feita por cada estado sem violentar a normatividade dele. No ano 2013, a Corte Interamericana dos Direitos Humanos ordenou ao governo da Costa Rica a rever sua postura. Isto demonstra que existem os controles intersubjetivos das regras da Declaração Universal, mas sua aplicabilidade abre mais opções do que se fosse uma lei normal.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

BOBBIO, Norberto. **O Positivismo** jurídico: Lições de Filosofia do Direito. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 2006

BLOOR, David. **Wittgenstein, rules and institutions**. Londres, Nova York: Routledge Group, 2002.

BRASIL, Decreto-Lei n.º 2.848, de 7 de dezembro de 1940, **Código Penal**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm)>. Acesso em: 14. Ago. 2014.

CÁRRIO, Genaro. **Sobre os limites del lenguaje normativo**, Buenos Aires: Astrea, 1973.

DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem**: Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis: Unisinos, 1995.

DI NAPOLI, Ricardo B.(Org) et al. **Ética & Justiça**, Santa Maria: editora da UFSM, 2003.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Habermas em discussão**: anais do Colóquio *Habermas* realizado na UFSC. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

ELIZONDO OROZCO, Jonathan. **Wittgenstein e a [in]determinação do direito: a previsibilidade da aplicação normativa a partir das observações sobre seguir as regras**. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2008.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

HART, H.L.A. **O Conceito de direito**. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1994.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 5 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARMOR, Andrei. **Direito e Interpretação**: ensaios de filosofia do direito. Trad. Luis



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2 Ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf> Acesso em: 14. Ago. 2014.

PÉREZ LLEDÓ, J.A. **El movimiento *Critical Legal Studies***. Madrid: Tecnos, 1996.

PETRY, Franciele Bete. **Sobre a possibilidade do cognotivismo moral nas investigaciones filosóficas de Wittgenstein**. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: 2007.

PITKIN, Hanna Fenichel. **Wittgenstein and justice**. Berkeley: University of Califórnia Press, 1993.

RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. **O direito e a filosofia pragmático-transcendental: a fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do discurso de Karl-Otto Apel**. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: 1993.

UNGER, R.M. **The Critical Legal Studies movement**. Massachussets: Harvard University Press, 1986.

WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Porto Alegre: SAFE, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luis Henrique Lopes de Santos. São Paulo: ED. USP, 1994.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## **A trajetória arqueológica de Michel Foucault: uma crítica à epistemologia**

**Por Daniel Salesio Vandresen<sup>50</sup> (daniel.vandresen@ifpr.edu.br)**

### **Resumo:**

O objetivo deste artigo é apresentar a constituição da fase arqueológica do pensamento de Michel Foucault como um deslocamento em relação a análise epistemológica. O método arqueológico se apresenta como uma nova abordagem de investigação dos saberes sobre o homem na modernidade. Enquanto a ciência analisa o homem pelo princípio racionalista e modelo do progresso, a arqueologia produz uma descontinuidade no discurso científico, situando seu saber em condições de possibilidade. Deste modo, nesta pesquisa procura-se mostrar como a visão foucaultiana é profundamente marcada pela interpretação histórica da epistemologia francesa (Gaston Bachelard e Georges Canguilhem) e pela crítica nietzschiana da ciência. Enfim, descrevem-se algumas obras da trajetória arqueológica da década de 1960 para evidenciar a leitura histórica do discurso científico produzida por Foucault.

**Palavras-chave:** Filosofia, Ciência, Arqueologia, Verdade.

### **Resumo:**

*La objekto de ĉi papero estas prezenti starigon de la arkeologia fazo de Michel Foucault kiel movo de la epistemologia analizo. La arkeologia metodo estas prezentita kiel nova esploro enfokosigas de scio pri homo en moderneco. Dum*

---

50. É mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, especialista em História do Brasil pela Universidade Paranaense – UNIPAR e graduado em Filosofia pelo Centro Universitário de Brusque. Leciona Filosofia nos cursos Técnicos de Informática, Eletromecânica e Orientação Comunitária do Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand, é Coordenador do curso Técnico em Orientação Comunitária e Coordenador Financeiro do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias - IFPR



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*scienco rigardas homon per raciisma principokaj modelo de progreso, arkeologio produktas malkontue en scienca diskurso, lokantas siajn konojn em kondiĉoj de eblo. Tiel, tio esplorado celas montri kiel Foucault vizio profunde markita por la historia signifo de franca epistemologio (Gaston Bachelard kaj Georges Canguilhem) kaj la nietzscheana kritiko de scienco. Fine, ni priskribas iujn verkojn de la arkeologia historio de la 1.960 jaro por reliefigi la historian legado de scienca diskurso produktita de Foucault.*

**Ŝlosilvortoj:** *Filozofio; Scienco; Arkeologio; Vero.*

**Abstract:**

*The objective of this paper is to present the establishment of the archaeological phase of Michel Foucault as an offset from the epistemological analysis. The archaeological method is presented as a new research approach of knowledge about man in modernity. While science looks at the man by rationalistic principle and model of progress, archeology produces a discontinuity in scientific discourse, situating their knowledge in conditions of possibility. Thus, this study seeks to show how Foucault's vision is deeply marked by the historic interpretation of the French epistemology (Gaston Bachelard and Georges Canguilhem) and the Nietzschean critique of science. Finally, we describe some works of the archaeological history of the 1960s to highlight the historical reading of scientific discourse produced by Foucault.*

**Keywords:** *Philosophy, Science, Archaeology, Truth.*

## **Introdução**

A fase arqueológica<sup>51</sup> de Foucault, considerada como a primeira etapa de seu

---

51. O pensamento de Foucault é frequentemente caracterizado pela divisão entre as fases arqueológicas (década de 60, que tem como objeto de análise a produção dos saberes), genealógica (década de 70, que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pensamento, abarca o período que vai desde a publicação de sua primeira obra *História da Loucura na Idade Clássica* (1961) até a obra *Arqueologia do Saber* (1969). Neste período de produção teórica, Foucault opera um deslocamento em relação à maneira como as ciências “oficiais” de seu tempo são compreendidas e legitimadas pela filosofia e, por consequência, como aquelas se relacionam e compreendem o mundo. Deste modo, o objetivo deste trabalho é mostrar a trajetória desse deslocamento produzido pela arqueologia em relação à epistemologia.

Foucault ao elaborar uma arqueologia como método e instrumento de compreensão dos saberes modernos se afasta não somente das concepções filosóficas de interpretação do homem, mas, também, busca criticar e romper com a metodologia epistemológica de análise das ciências. Para o filósofo francês, este afastamento da arqueologia em relação à epistemologia aconteceu porque enquanto esta se situa na região da cientificidade da natureza e da vida, estudando as diversas ciências a partir do princípio racionalista, a primeira investiga o homem como uma nova região e como fundamento das ciências modernas.

Este trabalho<sup>52</sup> também quer mostrar que esse afastamento produzido pela abordagem arqueológica é profundamente marcado pela visão histórica que a epistemologia francesa tem das ciências e pela crítica nietzschiana das ciências. Por isso, em um primeiro momento, apresentam-se estas influências, para em um segundo momento, descrever a crítica foucaultiana à epistemologia.

### **A Influência da Epistemologia Francesa**

Quando se trata de mostrar como a arqueologia compreende as ciências da

---

investiga o poder disciplinar e o biopoder) e ética ou estética da existência (década de 80, que resgata alguns conceitos gregos em busca de uma solução ético-política para o processo de sujeição).

52 O presente texto é uma releitura de um dos capítulos da dissertação de mestrado: O Discurso como um elemento de articulação entre a Arqueologia e a Genealogia de Michel Foucault (UNIOESTE/2008).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

modernidade, não há dúvida de que devemos relacioná-la a visão histórica que a epistemologia francesa tem das ciências em geral. O pensamento de Foucault é influenciado por uma tradição epistemológica menos rígida, a qual procura criticar o dogmatismo da racionalidade científica. É neste campo de reflexão fértil de crítica às ciências que Foucault propõe um novo modo de abordagem das ciências.

A influência da epistemologia francesa em Foucault é decisiva para sua compreensão histórica das ciências. Deste modo, dentre os pensadores da epistemologia francesa destacam-se dois que tiveram influência marcante no pensamento de Foucault, são eles: Gaston Bachelard (1884-1962) e Georges Canguilhem (1904-1995). Estes defendem a tese de que as ciências têm uma dimensão histórica. Seduzido por estes autores, Foucault desenvolveu um pensamento marcado pelos conceitos do descontínuo, ruptura, transformações, mudanças, enfim, pela condição de possibilidade da ciência.

Foucault manifesta textualmente a importância de autores como Gaston Bachelard e Georges Canguilhem na luta pela superação de um pensamento seduzido pela continuidade e de uma ciência que busca existir e realizar-se desde seu começo. “G. Bachelard delimitou limiares epistemológicos que rompem o acúmulo indefinido dos conhecimentos; [...] G. Canguilhem analisou as mutações, os deslocamentos, as transformações no campo de validade e regras de uso dos conceitos” (FOUCAULT, 1971, p 13). Foucault, no texto “Sobre a Arqueologia das Ciências”<sup>53</sup>, expõe que esses autores já apontavam sobre a necessidade de se desfazer de um pensamento que busca uma unidade para uma época, para dar prioridade aos “fenômenos de ruptura”.

---

53. O texto *Sobre a Arqueologia das Ciências* de Michel Foucault, constitui-se numa resposta a alguns questionamentos feitos pelo círculo epistemológico da Escola Normal Superior de Paris. O texto não tem data precisa, mas foi publicado em 1968 pela revista francesa *Cahiers pour l'Analyse*, nº 9 (Éditions du Seuil). Portanto, um texto que se situa entre as obras *As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969) e revela a mudança de atitude do autor entre essas duas obras. O texto foi extraído da obra *Estruturalismo e Teoria da Linguagem* (1971) e constitui a primeira tradução que se fez no Brasil da revista francesa.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Gaston Bachelard no texto “A atualidade da história das ciências” (1951)<sup>54</sup>, defende que sua posição filosófica é a de uma visão de “caráter efêmero da modernidade da ciência” (BACHELARD, 1972a, p. 24), ou seja, a história da ciência refletindo sobre si deve ser frequentemente refeita, recomeçada. “Entre as dificuldades de outrora e as dificuldades do presente, há uma total descontinuidade” (BACHELARD, 1972b, p. 36).

Para Bachelard a ciência não é um conjunto de verdades crescentes, mas produto criativo do diálogo entre razão e experiência: onde os fatos científicos não são apenas uma descoberta de uma mente racional e por fruto de influências, mas como uma criação sua, no sentido de que sua origem se dá por contradição. “Desde que se aborda a região dos problemas, vive-se verdadeiramente num tempo marcado por momentos privilegiados, por descontinuidades manifestas. [...] O tecido da história da ciência contemporânea é o tecido temporal da discussão” (BACHELARD, 1972b, p. 32-33). Para o autor não se pode considerar a ciência independente de seu devir; como está sempre contradizendo seu passado não se devem ver continuidades, mas “rupturas epistemológicas”. Bachelard compreende por “rupturas epistemológicas” todo e qualquer conhecimento científico que se transforma por meio de uma descontinuidade, ou seja, uma ruptura que acontece quando o conjunto de elementos que compõe a ciência (métodos, conceitos, teorias, instrumentos e procedimentos) já não alcançam os resultados esperados, nem dá conta de resolver os problemas propostos.

Por isso, para Bachelard o papel do “[...] historiador de uma ciência deve ser um juiz dos valores de verdade no que diz respeito a esta ciência [...]” (BACHELARD,

---

54. O texto *A atualidade da história das ciências* de Gaston Bachelard, trata-se de uma conferência feita em 1951 no Palais de la Découverte. O texto foi extraído da revista: *Tempo Brasileiro* N 28 (jan. mar.1972), a qual reúne neste volume autores como: o próprio Bachelard, Canguilhem, Foucault e Jacques-Alain Miller, que discutem a problemática da filosofia das ciências. Também desta revista é utilizado o texto de Bachelard chamado *Conhecimento comum e conhecimento científico*, texto que faz parte da obra *Le Matérialisme Rationnel* de 1953.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1972a, p. 22), ou seja, o historiador das ciências deve julgar a historicidade de uma ciência destacando “nuances”.

Georges Canguilhem, em “O objeto da história das ciências” (1966)<sup>55</sup>, destaca que a principal questão que diz respeito à história das ciências se refere ao questionamento sobre: “De que a história das ciências é a história?” (CANGUILHEM, 1972a, p. 7). Questão que supera a maneira tradicional com que se tem abordado a história das ciências, postura que privilegiava perguntas como: “quem?”, “por que?” e “como?”. Essas questões não revelam a verdadeira dimensão de como deve ser abordado a história das ciências. Enquanto, por um lado, estas perguntas buscam refletir sobre: onde a história das ciências encontra sua exigência de pesquisa (questão “quem?”), ou procurar razões para se fazer a história das ciências (questão “por que?”), ou ainda, de que maneira se deve abordar a ciência – internamente ou externamente (questão “como?”); por outro lado, a pergunta “de que?” quer investigar o próprio estatuto da história das ciências, ou seja, como o próprio título do texto de Canguilhem sugere: “de que objeto é a história das ciências?”.

Para Canguilhem a história das ciências não deve ser entendida como ciência, pois seu objeto não é um objeto científico. “[...] a história das ciências é a história de um objeto, que é uma história, que tem uma história, enquanto que a ciência é ciência de um objeto que não é história, que não tem história” (CANGUILHEM, 1972a, p. 14). Isso significa que o objeto da história das ciências e o objeto científico são diferentes: enquanto o objeto da história das ciências não é dado, nem acabado; o objeto da ciência é constituído pelo discurso metódico no momento de sua efetivação. Mas, enfim, qual seria o objeto da história das ciências?

---

55. O texto *O objeto da história das ciências* de Georges Canguilhem, refere-se a uma conferência realizada em 28 de outubro de 1966, em Montreal. Publicado em francês em *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, 1968. Este texto foi extraído da revista: *Tempo Brasileiro*. N 28 (jan. mar.1972).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Segundo Canguilhem (1972a, p. 17) há vários níveis de objetos que a história das ciências constitui, mas conceitos a analisar e a criticar constitui a tarefa por excelência da história das ciências. Isto porque, sem eles não há ciência.

Segundo Roberto Machado (1981, p.17-54), para Canguilhem não há como entender a ciência se não a analisarmos enquanto formação de conceitos, pela sua característica de descontinuidade e de recorrência. Para o autor, através da análise da formação do conceito é que se percebe que cada conceito científico tem uma história, ou seja, ele se constitui em momentos determinados e seu significado não pode ser interpretado fora de sua constituição. Sendo que é por meio do conceito que a ciência é interpretada em seu progresso descontinuo, ou seja, em uma descontinuidade que permite assinalar o seu nascimento, permanência e decadência de um conceito. Por fim, fazer uma história recorrente da ciência é constatar que o que move a epistemologia na produção cada vez mais perfeita da verdade, esclarecendo e julgando o passado a partir do presente, nada mais é do que perceber descontinuidades.

Vemos delinear-se, no pensamento de Canguilhem, a associação direta entre a epistemologia e a história das ciências. Como afirma: “Por fim a razão propriamente filosófica deve-se ao fato de que [...] sem relação com a história das ciências uma epistemologia seria um duplo perfeitamente supérfluo da ciência sobre a qual ela pretenderia discorrer” (CANGUILHEM, 1972a, p. 10). Para o autor deve ser tarefa da epistemologia fazer a história das ciências. Somente nessa relação, em que a epistemologia privilegia a dimensão histórica da história das ciências, podemos perceber o estatuto do devir e, sobretudo, a valoração que se dá ao conceito de verdade científica. “A história das ciências concerne uma atividade axiológica, a procura da verdade” (CANGUILHEM, 1972a, p. 18). Enfim, Canguilhem defende (1972a, p. 52) que na ciência não se trata de captura do real, mas apenas indicar a direção e a



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

organização intelectual em que se pode ter uma segurança de se aproximar do real.

### **A Influência Nietzscheana**

A ruptura com a epistemologia não é uma originalidade do pensamento de Foucault, já tem início em Nietzsche, o qual exerce forte influência no pensamento do filósofo francês. Para Roberto Machado o interesse de Foucault em produzir um deslocamento na maneira como é compreendida as ciências se deve, sobretudo, a influência de Nietzsche. “[...] quando se trata de compreender [...] a temática filosófica de Foucault arqueólogo, as questões que norteiam ou motivam suas investigações, é a filosofia de Nietzsche que deve ser privilegiada. Acredito mesmo que os deslocamentos metodológicos produzidos por Foucault em relação à epistemologia para criar sua arqueologia se devem, em grande parte, ao interesse por Nietzsche e sua problemática filosófica, bem diferente da dos epistemólogos a respeito da ciência, da verdade, da razão ou da modernidade” (MACHADO, 2001, p. 10).

Em Nietzsche, a epistemologia é considerada pela primeira vez como problema, através da crítica da ciência, de sua crença na verdade. Através da crítica ao conceito de verdade é que a filosofia de Nietzsche se apresenta como análise da ciência, não no sentido da busca de uma verdade mais científica, mas por esta se convencer que suas verdades são verdades sobre o mundo e, por acreditar que suas verdades são melhores que as outras. A crítica do autor é de que a ciência crê em buscar uma verdade superior e, também, que esta é guiada por uma vontade de verdade, ou seja, de que nada é mais necessária do que o verdadeiro. Para o autor, não há posse da verdade, mas a ciência caminha na convicção de possuí-la. Trata-se, portanto, de uma crítica ao próprio projeto epistemológico.

A crítica que Nietzsche faz a ciência se dá principalmente pela análise moral. Para este a verdade assume uma fundamentação moral quando na oposição entre



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

verdade e mentira a primeira é dada como um valor maior que a mentira e a ilusão.

Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. É também, em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem conseqüências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil (NIETZSCHE, 1996, V.M., p. 46).

No texto: *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche aponta que é preciso compreender a verdade no sentido extra-moral, percebê-la como tendo o mesmo valor da ilusão e do engano. “Não passa de um preconceito moral o julgar-se que a verdade vale mais que a aparência” (NIETZSCHE, 1996, B.M. §34, p.50).

Nietzsche rompe com a epistemologia porque a verdade no conhecimento deve ser remetida à questão moral, o critério de julgamento não deve ser racional, mas a preservação da vida. Há um instinto de crença no conhecimento e na verdade como úteis à vida. A verdade é considerada um bem em si.

Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Esse foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluíram por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer, a verdade. Esse foi o modo de ser de tais animais desesperados que tinham inventado o conhecimento (NIETZSCHE, 1996, P. V., p. 29).

Para Nietzsche a busca pela verdade é o que move a ciência. Daí que o foco de sua crítica não é sobre a verdade ou falsidade do conhecimento científico, mas sobre o valor que se atribui a verdade (valor superior).

Essa mudança de interpretação, organizada primeiramente por Nietzsche e, mais tarde, assumida por Foucault, se dá porque, para estes autores não se trata mais de investigar a verdade, entendida como uma instância mais aperfeiçoada, pura e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

definitiva, mas pelo fato de que agora ela é compreendida como “produto histórico”. E influenciado também pelo pensamento nietzschiano sobre a desconstrução da noção tradicional de verdade, que Foucault irá romper com a epistemologia. Na arqueologia a verdade aparece ligada a “[...] regras de aparecimento, organização e transformação ao nível do saber” (MACHADO, 1981, p. 185), ou seja, algo aparece como verdadeiro num discurso porque obedece a regras que possibilitam seu aparecimento em saberes de determinada época.

### **A Crítica Foucaultiana**

Foucault, influenciado por Nietzsche e os teóricos da epistemologia francesa, quer se afastar da epistemologia enquanto categoria eminentemente moderna, onde se privilegia um discurso normativo e o método de investigação dos critérios de verdade e dos princípios de cientificidade, baseados em um discurso racionalista. Na modernidade, o que move a busca de pensar e avaliar o conhecimento científico é o interesse em investigar e legitimar a produção da verdade a partir deste princípio de racionalidade. E é com esses princípios que nortearam a história e a filosofia das ciências, que Foucault rompe<sup>56</sup> ao elaborar uma arqueologia como método. Assim, afirma:

“Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a epistémê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia” (FOUCAULT, 1999, p. XVIII-

---

56. Além do deslocamento produzido pela arqueologia, há em Foucault a crítica genealógica a ciência. Para a genealogia a ciência está vinculada a um tipo de poder que é o da produção de verdade. Neste estudo não se abordará este segundo aspecto. Sobre o assunto, conferir: *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1979) e *Introdução à Filosofia da Ciência* (ARAÚJO, 1998).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

XIX).

Deste modo, Foucault questiona a epistemologia não de modo interno, como se fosse avaliar seus critérios de verdade, mas se situa na perspectiva de uma exterioridade, criticando o próprio projeto epistemológico, analisando o mesmo como condicionado em sua constituição por algo que é mais forte que ele, aquilo que é condição de sua possibilidade. Assim, situa a ciência como um saber entre outros, pois segundo Foucault para haver saber basta existir uma prática discursiva seja esta científica, filosófica, literária, religiosa, artística, ou qualquer outra. A arqueologia investiga a ciência como saber, porque toda e qualquer ciência se localiza em um campo de saber, isto é, em certas condições de formação que possibilitam o conhecimento científico ser dado e aceito como verdadeiro. Como afirma: “[...] toda ciência [...] existe no campo de um saber que não prescreve simplesmente a sucessão de seus episódios, mas que determina, segundo um sistema que se pode descrever, suas leis de formação” (FOUCAULT, 1971, p 47).

Segundo Foucault (1971, p 44-45) há dois sistemas heteromorfos que possibilitam investigar as “condições de possibilidade” de uma ciência. Por um lado, podem-se definir as condições da ciência como ciência, ou seja, os critérios de investigação da ciência são definidos pela própria ciência em questão ao estabelecer o seu domínio de objeto, o tipo de linguagem, conceitos utilizados, entre outros. Condições que são interiores ao próprio discurso científico; por outro lado, investiga-se a possibilidade de uma ciência em sua existência histórica, ou seja, uma explicação que é exterior à própria ciência, onde se privilegia não a ciência no desenvolvimento necessário de suas estruturas internas, mas o campo de uma história efetiva. E é essa última tarefa que uma arqueologia das ciências deve evidenciar.

Analisar formações discursivas, positivities e o saber que lhes corresponde, não é designar formas de cientificidade; é percorrer um campo de determinação histórica, que deve abarcar, em sua aparição, sua permanência,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sua transformação e, se for o caso, em seu desaparecimento, de discursos, dos quais alguns são ainda hoje reconhecidos como científicos, de que outros perderam o estatuto, de que outros, finalmente, jamais pretenderam adquiri-lo (FOUCAULT, 1971, p 45).

Para o filósofo francês ao se resgatar a dimensão do saber na investigação das condições de uma ciência não se quer recusar as diversas análises de uma ciência, mas, sim, enfatizar o espaço em que elas podem se alojar: o saber. “A análise dessas condições de aparição, é no campo do saber que é preciso conduzi-la – ao nível dos conjuntos discursivos e do jogo das positivities” (FOUCAULT, 1971, p 44).

A ideia essencial de Foucault é de que a ciência não tem em si a condição de definir o que a torna possível. Daí, a necessidade, segundo Foucault (1971, p 43) de buscar a explicação na morfologia do saber, na formação discursiva, ou seja, nos discursos que acolhem ou reivindicam os modelos de cientificidade. Questão também defendida por Deleuze na obra *Foucault*, (1988): “[...] uma ciência se localiza num domínio do saber que ela não absorve, numa formação que é, por si própria, objeto de saber e não de ciência” (DELEUZE, 2005, p. 30).

Segundo Foucault (1971, p 47) a ciência supõe um espaço de historicidade que é condição de sua existência, mas que não coincide com o jogo de suas formas. Deste modo, o que pretende o autor, não é estabelecer princípios que resgatem a origem de uma ciência, mas critérios que permita em evidenciar as transformações em uma ciência. Atitude também defendida por Canguilhem (1972b, p 49): “uma arqueologia da ciência é um empreendimento que tem um sentido, uma pré-história da ciência é um absurdo”.

Essa necessidade de sair do campo do discurso científico e instaurar uma nova leitura da ciência também é defendida por Foucault no texto *Resposta a uma questão*<sup>57</sup>:

---

57. O texto *Resposta a uma questão*, constitui-se em uma resposta às questões propostas pela equipe da revista *Esprit*. O texto traduzido para o português não especifica a data de sua origem, mas menciona ser anterior à obra *A Arqueologia do Saber*. O texto foi publicado no Brasil pela revista *Tempo Brasileiro* N 28 (jan. mar.1972).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“a história das ‘ideias’ ou das ‘ciências’ não deve ser o resumo das inovações, mas a análise descritiva das diferentes transformações efetuadas” (FOUCAULT, 1972, p 64). Isso significa que o que deve ser prioridade em uma investigação arqueológica das ciências são as transformações que caracterizam sua prática discursiva.

Nesse mesmo horizonte, Roberto Machado em *A Ciência e o Saber* (1981), ao estudar a trajetória da arqueologia em Foucault, afirma:

[...] enquanto a história epistemológica, situada basicamente ao nível dos conceitos científicos, investiga a produção da verdade na ciência, que ela considera como processo histórico que define e desenvolve a própria racionalidade, a história arqueológica, que estabelece inter-relações conceituais ao nível do saber, nem privilegia a questão normativa da verdade nem estabelece uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual (MACHADO, 1981, p.11).

Desta maneira, a arqueologia se situa ao nível do saber e não da ciência, e assim não recorre à questão normativa da verdade e de uma recorrência temporal a partir da racionalidade, mas, diferentemente, pretende “[...] ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem enquanto saberes – investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e por que dizem [...] (MACHADO, 1981, p.11)”.

Outra característica que distingue a arqueologia da epistemologia é o modo como cada uma estuda seu objeto. Enquanto para a epistemologia o objeto das ciências se constitui ao mesmo tempo em que o sujeito conhece, para a arqueologia trata-se de mostrar que um objeto surge não por princípios da racionalidade científica, mas se constitui historicamente e não dependente exclusivamente da ciência e, sim, também por razões externas. Já em suas duas primeiras obras, e como exemplo paradigmático, Foucault aponta que o modelo epistemológico é impróprio para compreender o surgimento de saberes sobre a loucura e a medicina moderna, temas desenvolvidos respectivamente, nas obras *História da Loucura na Idade Clássica – 1961* e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*Nascimento da Clínica – 1963*<sup>58</sup>.

Em a *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault, ao estudar o nascimento da psiquiatria aponta que esta por se guiar pelo ideal de cientificidade gerar um saber que não é o de compreensão da loucura, mas sobre ela, com o objetivo de dominá-la pela racionalidade. Defende que o domínio da prática psiquiátrica se faz antes por um controle moral, do que por uma objetividade do saber da loucura. A leitura que o autor propõe é que a psiquiatria do séc. XIX esconde por traz do ideal de objetividade do saber científico (ideal positivista) uma tática moral, onde o louco é excluído institucionalmente. Deste modo, constata:

Se se quisesse analisar as estruturas profundas da objetividade no conhecimento e na prática psiquiátrica do século XIX, de Pinel a Freud, seria necessário mostrar justamente que essa objetividade é desde a origem uma coisificação de ordem mágica, que só conseguiu realizar-se com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral transparente e clara no início, mas aos poucos esquecida à medida que o positivismo impunha seus mitos de objetividade científica; prática esquecida em suas origens e em seu sentido, mas sempre utilizada e sempre presente. O que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recoberta pelos mitos do positivismo (FOUCAULT, 2005b, p. 501).

A análise arqueológica da história da loucura evidencia que é preciso compreender como nesta época a loucura era percebida e, no interior desta problemática isto quer dizer, como em uma relação teórica e prática se estabelecia uma exclusão institucional do louco. Para o arqueólogo o que interessa “[...] é saber como, nessa época, a loucura era percebida, anteriormente a toda tomada de consciência, toda formulação de saber” (FOUCAULT, 2005b, p.385). Assim, Foucault aponta que a análise tem que se situar ao nível do que chama de “percepção” (2005, p.103). O sentido que Foucault atribui à “percepção” não tem nada a ver com conhecimento, muito menos

---

58. A maneira como abordarei essas duas obras neste momento, visa apenas evidenciar o deslocamento que a arqueologia faz em relação à epistemologia. No próximo capítulo retomarei a análise de ambas as obras para elucidar seus temas e objetivos específicos.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

se relaciona com o empirismo clássico, mas se refere às condições que em cada época determinam a maneira de perceber algo. Assim, antes de qualquer tomada de conhecimento, de toda formulação de saber, é preciso olhar como uma prática institucional (prisões, hospícios, hospitais, religião, etc.) estabelece *uma verdade* sobre a loucura, entender, por exemplo, como na época clássica a razão situa a loucura como des-razão. Trata-se, portanto, de verificar que experiência da loucura uma prática discursiva quer legitimar.

Nesse mesmo sentido, R. Machado (1981, p.95) ao analisar o tema da loucura em Foucault, destaca que a produção teórica não é capaz de enunciar uma verdade sobre a loucura, mas que tal empreendimento caminha na contra mão do conhecimento, pois caracteriza a loucura como desrazão. O que o leva a declarar:

De todo modo, o que demonstra Foucault é que o saber sobre a loucura não é o itinerário da razão para a verdade, como é a ciência para a epistemologia, mas a progressiva descaracterização e dominação da loucura para sua cada vez maior integração à ordem da razão. Eis o que é a história da loucura: a história da fabricação de uma grande mentira (MACHADO, 1981, p. 95).

Essa percepção “arqueológica” leva Foucault a declarar (2005, p.208) que seu trabalho não aponta no sentido da procura pela evolução de conceitos teóricos, mas se situando ao nível da experiência, quer resgatar o movimento que tornou possível um saber sobre a loucura. Este movimento não se dá como aperfeiçoamento da verdade da loucura, mas como ruptura, descontinuidade, dissociação, fragmentação. De modo que afirma:

[...] o que queremos saber não é o valor que para nós assumiu a loucura, é o movimento pelo qual ela tomou assento na percepção do século XVIII: a série das rupturas, das descontinuidades, das fragmentações pelas quais ela se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi (FOUCAULT, 2005b, p.393).

É com esse objetivo que Foucault constata na obra de 1.961 três modos diferentes de perceber a loucura e de produzir uma verdade sobre ela. Momentos que revelam experiências perceptivas diferentes da loucura e que só são possíveis de



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

investigação para um saber arqueológico. Segundo Machado (1981, p.94-95) é possível resumir esses três momentos segundo a seguinte ordenação: no renascimento, a crítica moral a situou como ilusão; na época clássica, o racionalismo a desqualificou como erro e na modernidade as ciências humanas a patologizaram. E é sobre tudo, nesse último período, com a psiquiatria que a razão sufoca, aprisiona e destrói a loucura. Portanto, essa produção teórica sobre a loucura, durante o processo histórico, se desenvolve subordinando a loucura à razão e à verdade.

Deste modo, o ponto de convergência das críticas que Foucault faz à epistemologia é de que com o surgimento da psiquiatria, isto é, com o reconhecimento da loucura como doença mental, não se produziu uma verdade mais científica da loucura. Nesta perspectiva, o fato de os loucos serem isolados não implicaria um progresso médico, pelo contrario, as razões da mudança devem ser buscadas na experiência do internamento. Assim, constata:

Não é o pensamento médico que forçou as portas do internamento; se os médicos hoje reinam no asilo, não é por um direito de conquista, graças à força viva de sua filantropia ou de sua preocupação com a objetividade científica. É porque o próprio internamento aos poucos assumiu um valor terapêutico, e isso através do reajustamento de todos os gestos sociais ou políticos, de todos os ritos, imaginários ou morais, que desde mais de um século haviam conjurado a loucura e o desatino (FOUCAULT, 2005b, p.434).

Para Foucault a função do médico na época moderna se exerce como um guardião, responsável por proteger os outros do perigo e da ameaça da loucura. “Se se apelou para o médico, se lhe foi pedido que observasse, era porque se tinha medo” (FOUCAULT, 2005b, p.356).

Já em o “Nascimento da Clínica” (1963) Foucault declara (2001, p. XVIII) que sua pesquisa sendo histórica e crítica pretende determinar as condições de possibilidade da experiência médica. O autor francês quer mostrar que a mudança da medicina clássica para a medicina moderna é antes regida por um olhar que domina do que por



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

uma evolução do conhecimento médico. “Olho que sabe e que decide, olho que rege” (FOUCAULT, 2001, p.100).

Segundo Roberto Machado (1981, p.115), Foucault procurou refutar a tese de que a medicina se tornou científica ao se transformar em conhecimento empírico. Para o filósofo francês, ao se analisar a medicina percebe-se que a passagem da medicina clássica para a medicina moderna, não se dá no sentido de um desenvolvimento de uma ciência mais aperfeiçoada (uma mudança epistemológica no sentido estrito), mas por uma transformação arqueológica, onde a mudança se dá no olhar, na percepção do médico. Deste modo, explicitando a necessidade da mudança investigativa, declara:

Mas é necessário inverter a análise: são as formas de visibilidade que mudaram; o novo espírito médico, de que Bichat é, sem dúvida, a primeira testemunha absolutamente coerente, não deve ser inscrito na ordem das purificações psicológicas e epistemológicas: ele nada mais é do que uma reorganização epistemológica da doença [...] (FOUCAULT, 2001, p.225).

É esse estatuto da mudança nas formas de visibilidade que permitem a Foucault perceber uma ruptura na cultura ocidental, o que ainda não estava tão claro na obra anterior e se tornará evidente em “As Palavras e as Coisas” (1966). “De tal modo que o grande corte na história da medicina ocidental data precisamente do momento em que a experiência clínica tornou-se olhar anátomo-clínico” (FOUCAULT, 2001, p.167/68). A mudança é considerada como corte, porque enquanto a medicina clássica se detém em analisar o ser da doença (signo e sintomas) a medicina moderna procurará situar à doença em um local (o corpo doente).

Nesse mesmo sentido, R. Machado afirma:

A ruptura que inaugura a medicina moderna é o deslocamento de um espaço ideal para um espaço real, corporal, e a conseqüente transformação da linguagem a que a percepção desse espaço está intrinsecamente ligada; em outros termos, é a oposição entre um olhar de superfície que se limita deliberadamente à visibilidade dos sintomas e um olhar de profundidade que transforma o invisível em visível pela investigação do organismo doente. Em suma, a característica básica da ruptura é a mudança das próprias formas de visibilidade (MACHADO, 1981, p.115).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Enquanto para a clínica clássica havia uma dicotomia entre o ser da doença e o homem, onde a doença era estudada como uma entidade autônoma e que estava em luta com o corpo humano; por sua vez, a clínica moderna compreende a doença como um processo, onde não há mais conflito, mas o próprio corpo torna-se doente, a sede da doença. Deste modo, o que Foucault pretende ao “determinar as condições de possibilidade da experiência médica” é mostrar que a mudança que ocorre com a medicina é um deslocamento histórico. Segundo Foucault (2001, p.XVIII) se antes a pergunta era sobre “o que é que você tem?”, agora o que se quer saber é “onde lhe dói?”. O pensador francês compreende que as mudanças são antes motivadas por uma reformulação ao nível do saber do que por um avanço científico. De modo que afirma:

O que se modifica, fazendo surgir à medicina anátomo-clínica, não é, portanto, a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; é a disposição mais geral do saber, que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e daquilo que é cognoscível. O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não é continuação de um movimento de aproximação que teria se desenvolvido, mais ou menos regularmente, a partir do dia em que o olhar, que começava a ser científico, do primeiro médico se dirigiu, de longe, ao corpo do primeiro paciente; é o resultado de uma reformulação ao nível do próprio saber e não ao nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados (FOUCAULT, 2001, p.156-57).

Assim, conclui Foucault (2001, p.229) que a formação da medicina clínica testemunha que a mudança ocorre nas disposições do saber. Isto significa que ocorre uma reformulação ao nível do saber, porque este se fundamenta em uma estrutura que é a do visível e do enunciável e, quando esses elementos da visibilidade se transformam também se modifica todo o espaço do saber de uma determinada época.

Segundo Foucault (1971, p. 41) não se deve reconhecer a unidade do discurso clínico em um conjunto de conhecimentos tentando dar-se um estatuto científico, mas ao se privilegiar a dimensão do saber procura-se resgatar as implicações do não-discursivo. Busca-se, dessa maneira, a unidade do discurso em uma relação entre o “[...]”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

teórico e prático, descritivo e institucional, analítico e regulamentar, composto tanto de inferências quanto de decisões, de afirmações como de decretos” (FOUCAULT, 1971, p. 41-42).

A relação da clínica com o não-discursivo também faz parte da análise de Foucault no texto de resposta à revista *Esprit*<sup>59</sup>. Neste momento, Foucault defende (1972, p. 73-75) que a explicação para a modificação do discurso clínico não se deve ao fato de que a consciência dos homens se modificou, provocando uma alteração na percepção da doença, nem que as noções fundamentais da medicina clínica derivariam de uma prática política, mas que o problema essencial é de saber qual deveria ser o modo de existência e funcionamento do discurso médico para que nele se produzam modificações. E que essas condições do discurso médico não se exprimem nos conceitos ou métodos da medicina, mas que elas modificam suas regras de formação. Enfim, são condições discursivas.

### **Considerações Finais**

Este trabalho procurou mostrar que para Foucault o problema da ciência está em que ela desqualifica todo discurso que não se pautar pelos parâmetros da cientificidade, ou seja, que não for moldado pelas regras da objetividade, neutralidade e testabilidade, enfim do rigor científico. E que seu método arqueológico busca situar qualquer saber em uma formação discursiva, com suas regras e condições de acontecimento. E conforme declara Nietzsche em sua filosofia, é necessário criticar a ciência como produção de uma verdade, porque o que a move é uma vontade de verdade que é ignorada pela própria ciência.

Portanto, para Foucault o modelo epistemológico é impróprio para compreender o surgimento de saberes sobre o homem nas ciências da modernidade,

---

59. A própria questão colocada pela equipe da revista à teoria arqueológica de Foucault diz respeito à relação entre a sujeição do sistema e a descontinuidade histórica com uma intervenção política.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

porque o seu aparecimento não se dá por um progresso em busca de seu aperfeiçoamento, mas, ao contrário, seu conhecimento surge como descontinuidade em relação às ciências da Idade Clássica. Daí, a necessidade de uma arqueologia como método de investigação dessa mudança.

### Referências Bibliográficas

ARAÚJO, I. L. **Introdução à filosofia da ciência**. Curitiba-Pr: Ed. da UFPR, 1998.

BACHELARD, G. A atualidade da história das ciências *In Tempo Brasileiro*, n 28, p. 22-25, 1972a.

\_\_\_\_\_. Conhecimento comum e conhecimento científico *In Tempo Brasileiro*. n 28, p. 27-46., 1972b .

CANGUILHEM, G. O objeto da história das ciências *In Tempo Brasileiro*, n 28, p. 7-21, 1972a.

\_\_\_\_\_. Sobre uma epistemologia concordatária *In Tempo Brasileiro*, n 28, p. 47-56, 1972b.

DELEUZE, G. **Foucault** Tradução Claudia Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 13 ed. Tradução Laura F. A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber**. 7 ed. Tradução Luiz F.B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e as Coisas**. 8 ed. Tradução Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **História da Loucura na Idade Clássica**. 8 ed. Tradução José T. Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005b.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Clínica**. 5 ed. Tradução Roberto Machado. Rio de



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. Resposta a uma questão. *In Tempo Brasileiro*, n 28, p. 57-81, 1972.

\_\_\_\_\_. Sobre a Arqueologia das Ciências *In Estruturalismo e Teoria da Linguagem* Tradução Luiz Felipe B. Neves. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 9-55, 1971.

MACHADO, R. **Ciência e Saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio Janeiro: Graal, 1981.

NIETZSCHE, F. **Cinco Prefácios para cinco livros não escritos**. [Trad. Pedro Sussekind]. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

PORTELLA, E. (Dir.) **Epistemologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n 28, 1972.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica Tradução Vera P. Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Entrevista

### Albanadevena minoritato en Azio: de Dodono al Tibeto

Por Fatbardha Demi<sup>60</sup> (bselimi@gmail.com).

“Atlantidon, pri kies historio estas verkitaj 20 mil libroj, mi rememoris ĉar mi opinias ke la ilira raso el ĝi deveins”

Ĝusepe Katapano<sup>61</sup>

#### La sonĝo de Hitler

Tiu sonĝo ekis en la dezerto, tie kie la grandiozaj piramidoj de faraonoj, staras kvazaŭ retiritaĵoj malantaŭ la plej praa konstruaĵo- Sfinkso- verko de Atlantidoj, forsavintaĵoj al la Diluvo.

En la jaro 1938, danke al la gastamo de la Reĝa Albana Pordo de Egiptio<sup>62</sup>, la esploristo Ĝusepe Karapano decidis tagiĝi ĉe la dezertaj piramidoj, praa rito de la arbreŝoj<sup>63</sup> de Sicelio.

Ankaŭ post 45 jaroj, kiam li finis sian verkon “Tot parolis albane”, Gusepe rememoras ĉi magian fakton. “La lumo de la Oriento, dum ĝi surgrimpis al la ĉielo, disvastiĝis je pala rozkoloro plifortiĝante laŭgrade, prilumigante trankvile la Sfinkson, per tiuj dikaj nemoveblaj lipoj, tute konforme al la nomo, kiu, kiel ĉiuj aŭtentaj nomoj,

60. É graduada em Língua e Literatura Albanesa pela Universidade de Tirana. É jornalista e analista política. Trabalhou na TV Albanesa e no Estúdio de Cinema Nova Albânia (1.972), na produção de filmes sobre meio ambiente, foi colaboradora da Revista “A cena e a tela” durante o mesmo ano. Interessada em História, após 1990, trabalhou na impressão dos jornais “República”, “Balcãs” e “Variedades”, na cidade de Tirana, capital da Albânia. Dedicou-se ao estudo historiográfico da origem da etnia albanesa tornando-se escritora em meio eletrônico com repercussões na Albânia, Cosovo, Alemanha, Suécia, Itália, Suíça e Estados Unidos. Atualmente se dedica à análise de eventos políticos ou sociais, sendo convidada pela Associação Pelasga, em 2.012, atua como pesquisadora da religião pelasga e história albanesa primeva.

61. Albanadevena linvisto loĝinta en Italio.

62. Egiptio estis regata dum 130 jaroj de albanadevenaj reĝoj, la lasta estis la reĝo Faruk

63. Tiel nomigxis minoritataĵoj albanoj en Italio.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

elmontris sian esencon kaj funkcion”.SFINGE. (SFJET + GJĚ, signifas « parolas nenion, silentas”, dismetita de la esploristo Bernardo Bilota (1843 - 1918) « Studime filologijke rreth parahistorikëve (Filologiaj studoj pri prahistorio) » Kastrovilar, 1915) (1)

La Sfinkso estas nomumita “la Tombo de Hermes”, konata en la Praa Egiptio per la nomo “Thot- Tot” (Diranto/ nin alparolas) el kies doktrino inspiriĝis la grandaj Iniciuloj de la Homaro: Rama (ariana ciklo), Kriŝna (Bramana inico), Orfeo (Dionisaj misteroj), Pitagora (Delfaj misteroj), Platono (Eleuzianaj misteroj) kaj Moseo (hebrea misio). (2)

Neniu povis ĝis hodiaŭ eniri en la tombo de Tot. La Sfinkso, tiel kiel la aglino de Iliroj aŭ de Romia Imperio, reprezentas la Lumon kaj La Scion ĝenerale (en la Ĉama<sup>64</sup> subdialekto, la vorto “di- -Mi scias” signifas “ “dije- scio” kaj “ u bë dritë- estiĝis lumo”). (3)

La jaro 1938, hazarde, notus du iniciatojn kiuj rilatis al la konstruintoj de Sfinkso.

Unue, tiu de Ĝusepe Katapano, kiu malkovris la fonetikan alfabeton de la egiptaj hieroglifoj, helpe de la albana lingvo.

Due, la ekiĝon de la germana ekspedicio por malkovri la misterojn de la scioj de Tot, enŝlositaj en la eterna silento de Sfinkso.

Estis Himler (Heinrich Himmler), la fondinto de la speciala taĉmento SS, kiu sugestis tiun sonĝon al Hitler. Ambaŭ kapoj de la naziismo, esperis malkovri la sciencon de Atlandtidoj kaj aparte la magiajn formulojn, por ke la mondon regu la mitikaj Arianaj. Laŭ la germanaj filologoj kaj antropologoj el 19-20- jc, la germanoj modernaj devenis el la praaj Arianaj popoloj.

---

64. Ĉamerio- albana regiono en nordokcidenta Grekio ĉe la landlimo kun Albanio.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Ferdinand Ossendowski, en sia libro ( Ferdinand Ossendowski « Bêtes, hommes et dieu ») asertas ke kelkaj Lamaoj de Tibeto, estis parolinte lin pri iu kaŝita profundeloko nomata “Agati” (en la albana Ag/ lumo + Ati- Patro/ t.e. Dio- Lumo) kiel sidejo de la Monda reĝo. Eksterordinara reĝo kiu dum jarcentoj kontrolas la sortojn de la homaro.

Himler estis ravita pro Tibeto kaj estis konvinkita ke ĝuste tie, estis ja la origino de la ariana raso kaj tie saviĝis la praaj fortoj de la ŝtatpotenco.

La ekspedicio de la germanaj sciencistoj gvidata de biologo Ernst Schäfer (ĉiuj SS membroj) ekiris de la marhaveno de Genovo je 21-an de aprilo 1938, je direkto al la brita Indio por serĉi la “perdintaj radikojn de la germana popolo”.



Ernst Schäfer (1910 - 1991)

Post ĉirkaŭ kvar monatoj da streboj por ke oni permesu ilin eniri en la “malpermesita urbo” budhista- Lhasa, la grupo de la germanaj sciencistoj finfine estis en ĝi. La antropologo Bruno Beger, estis ordonita de Hitler por malkovri la similaĵojn inter la kranio de la germanaj popoloj kaj tiuj tibetiaj. Laŭ Hitler, se tio pruvigus, ĉiu magia forto heredita de tibetianoj de la praaj Arianoj, apartenus ankaŭ al germanoj. Mem la ekspedicio estis nomumita “la Heredaĵo de Antaŭintoj” ( Héritage des Ancêtres ).

Beger faris centojn da antropofaj mezuroj de la formo de la kranio, super brovoj, dimensioj de la vizaĝo, sed malgraŭ tuta akurateco de liaj serĉadoj, la



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

karakterizoj de la germanoj ne similis al tiuj de la aziaj loĝantoj de Tibeto. La esploristo apenaŭ trovis tie eĉ loĝanton kun blondaj haroj kaj lazuraj okuloj. Ĉiujn sciencistojn torturis la demando: Ĉu ekzistis envere ariana raso kaj ĉu envere troviĝis en Tibeto la scioj kaj iliaj magiaj formuloj?

Tamen Ŝefer akiris la permeson por viziti la fortreson Orion- Burakan, konstruita de la unua Reĝo de Tibeto antaŭ 1500 jaroj.

Je granda miro de la germanaj sciencistoj, anstataŭ la magiaj scioj de la praaj arianoj, en Tibeto ili trovis sian nazian simbolon “Svastikon”, je gigantaj dimensioj, etendita sur deklivaĵo de la monto je nomo “Kalaŝ”.



La Sankta Budhisma monto Kalaŝ en Tibeto

El ties deklivaĵoj fontis la tri plej grandaj riveroj de la mondo.

La monto Kalaŝ konsideriĝis kiel sankta monto el la tri diversaj eklezioj de Azio kaj troviĝis je 1500 km okcidente de la urbo de Dalaj Lama en Tibeto. La komenciĝo de la Dua Mondmilito devigis Ŝefer –on ĉesigi la pluajn serĉadojn kaj reveni hejmen.



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Nur post proksimume 50 jaroj ekde la germana ekspedicio en Tibeto, je 200 km for de la sankta monto Kalaŝ, oni malkovris la ruinaĵojn de praa tibeta regno. La ĉefurbode la legendecca Regno Kuke estis elfosita komplete en la interno de la monto (4)

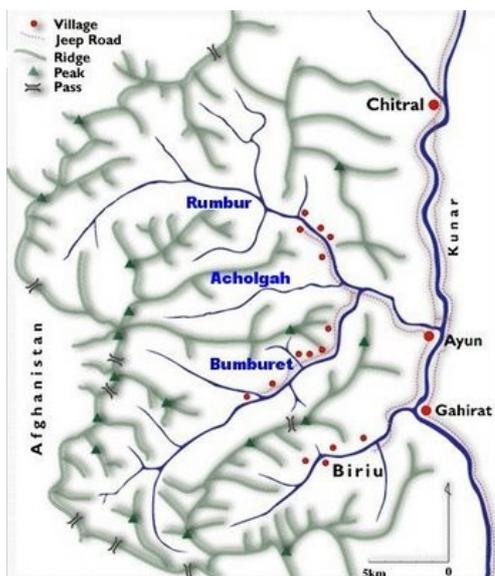
Ĉi tie ni forlasas la ekspedicion de Ŝefer kaj la perditan songon de Hitler kaj komencos novan “ekspedicion”: La malkovron de la reĝo / Dio, kiu laŭ la tradicio de la praaj popoloj, nomumis la sanktan monton- Kalaŝ kaj al la mitika fama popolo el la pratempo.

### **Ii Kalaŝoj, ĉu soldatoj de Aleksander ?**

La angla kolonelo Robertson, estis la unua eŭropano malkovrinta je la fino de 19 jc, norde de la india duoninsulo, inter la montoĉeno de Hindokuŝ (Norda Afganio), Pamir (Taĝikistan) kaj Karakorum (Norda Pakistano / Himalajo), loĝantaron de la eŭropa raso vivinta je komplete izoliteco disde la ĉirkaŭanta azia loĝantaro.

Valo de ĉi tiu montara areo kaj la ties blankhaŭtaj loĝantoj, nomiĝas same kiel la sankta monto de la tibetaj budhistoj: Kalaŝ.

Kalaŝoj loĝas en la montoj de Hindokuŝ en la afgana regiono de Nuristan kaj en tiu pakistana de Ĉitral en la nordookcidenta parto de Pakistano (en la valoj Bumburet, Rumbur kaj Birir). Estas ili gento sama al la loĝantaro vivanta en la valo de Hundëz de la altebenaĵo de Pamir.



La parolata lingvo, “buruŝaski” (albane: vira lingvo) havas nenian rilaton al la parolataj dialektoj en la India duoninsulo. Laŭ la lingvistoj, la lingvon de ĉi tiu loĝantaro, pro la proksimecoj, oni povas enkonduki en la familio de nekaŭkaziaj lingvoj (ne- caucasica) kie enestas la baska lingvo kaj la lingvo de la centra Kaŭkazio. La lingvisto Ilia Kazul (Ilija Casule) opinias ke la lingvo buruŝaski, esprimas la influon de iu praa eŭropa lingvo. (5)

La ADN analizoj de la kalaŝoj kaj hundĉezanoj, atestis pri ia genetika rilato ilia kun eŭropa loĝantaro.

Albanaj esploristoj, komparante la lingvon de ĉi tiu loĝantaro kun la albana lingvo, estas rimarkintaj ne nur komunajn radikojn, sed ankaŭ samajn vortojn uzataj de kalaŝoj kaj albanoj hodiaŭ. Tiu koincido elmontriĝas klare en la toponimoj kiel : La valo “Hundĉez” (albane hundĉ- nazo); unu marĉejo nomiĝas “Baltor” (albane Balta- koto) kaj unu urbo “Balti”; la monton Bubullimating oni povas konjekti kun la albana vorto – bubullimĉ- tondro; la vorto Nuristan (albane nur- ĉarmeco, belvidaĵo, almenaŭ laŭ la Ĉama dialekto).

Ankaŭ la montoĉeno de Himalajoj, laŭ la esploristo Arif Mati<sup>65</sup> devenas el la albana (mal- monto)..(6)

Mem la nomo de la duoninsulo elfontas el la religia kredo kaj lingvo de

65. Albandevana lingvisto.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pelazgoj<sup>66</sup>- albanoj: Hindi (albane- hyn, en la Ĉama subdialekto- hin- eniras) + Di, t.e. laloko kie alvenis / eniris Dio, nomo kiun havas ankaŭ la plej disvastigata lingvo en la Duoninsulo- Hindi.

Ankaŭ la filozofo Sami Frashëri (1850-1904) nomis ĝin Hindi.<sup>67</sup>

La fremdaj esploristoj ankoraŭ ne trovis la originon kaj ka lingvan signifon en la eŭropaj, aziaj aŭ prasanskritaj lingvoj de ĉi tiuj toponimoj kaj de mem lingvo “buruŝaski”.

La granda simileco de la kalaŝoj norde de la India duoninsulo al la albanoj de Balkana Duoninsulo, rimarkeblas ankaŭ en la historiaj kaj kulturaj tradicioj, en la ritoj kaj la simboloj de la religia kredo kaj de ĉiutaga vivo ilia. “ La moroj pluvivas ne nur dum jarcentoj- rimarkas G. Hahn<sup>68</sup>- sed ankaŭ dum miljaroj, ni havas eĉ (ankoraŭ hodiaŭ) malnovajn morojn, kies sencon ni ne scias” (7)

En la jaroj 20 de la pasinta jarcento, la usonanino Rose Lane vojaĝis al la Granda Montaro de Shala norde de Albanio. En tiu forgesita angulo ankaŭ de Dio, estis okazinta disputo kun aĝula montarano kiu insistis ke Filipino la Dua, la patro de Aleksander, devenis el la sama raso ilira kiel ankaŭ la ties edzino, Olimpia (Mirtali-pranepino de la reĝo de Mirmidonoj, Akilo).

Junulo aŭskultinta la kontestadon far la malproksima amikino, kiu verŝajne ne konis la “leĝojn” de la albanoj, sin esprimis:” la albanoj sin geedzigas al albanoj, Filipino la Dua edziĝis al virino el sia popolo, kiel estis ĉiam nia kutimo. Se li estus greko, neniu albana familio donus filinon al li” )8)

Tiu miljara tradicio estis rompita post la jaro 1945.

Sed la Hundĉezanoj ankoraŭ gardas fanatisme ĉi tiun kutimon. Ili ne geedziĝas

---

66. Pelazgoj - praa eŭropa popolo.

67. Albana poeto - renesanculo el 19 jc.

68. Albanologo germana.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

al fremduloj.

Kalaŝoj ne entombigas la mortintojn, sed lasas ilin surtere ĝiskiam la korpoj solviĝas, kutimo trovebla ankaŭ en kelkaj albanaj regionoj. La loĝantoj en Karma kaj

Galishta de la Norda Montaro de Albanio estis dirinta al la albanologo hungara Nopĉa, ke iliaj antaŭuloj lasis sur la tera surfaco la mortintojn kaj nur kiam restis la ostoj, entombigis ilin. (9)

Samkiel la iliro-albanoj, kalaŝoj- hundĉzanoj ne akceptis la subiĝon antaŭ la fremduloj kaj militis por sia libero. Laŭ la historiaj donitaĵoj, dum 900 jaroj, ili posedis sian princlandon kaj vivis sendependaj de iu fremda ŝtato, ĝis la jaro 1974.

La kalaŝaj gvidantoj, en la malnovaj tempoj nomiĝis Tsiam (Ĉam- la loĝantaro de Tesprotio), kio pli poste anstataŭiĝis per la titolo MIR (albane i miri / i urti – bona, saĝa).

La esploristo Gulliam Darling, asertas ke en la legendoj kalaŝaj “Tsiam” estas la naskiĝloko de ilia nacieco kien ili esperas reveni iutage.

Laŭ Aristidh Kola<sup>69</sup> la origina loko de kalaŝoj estas ĉe la praa rivero tesprota ‘Thiamis’, de kie venas ankaŭ mem la nomo de Ĉamërio. Tsiam signifas Ĉam (10).

La kaprino Amaltea, laŭ la Pelazga mito, nutris Zeŭson de Dodono per sia lakto en la insulo de Krito. Pri la adorado de kaprino en la albanaj teroj, estas skribinta la malnova Plin, Varon, Elian, Atheneu ka. La kaprino ni trovas desegnitajn en la paleolitika groto apud Butrint<sup>70</sup> (la groto de sankta Maria) antaŭ ĉirkaŭ 40 000 jaroj (11)

Ankaŭ por la kalaŝoj kaj hundĉzanoj la kaprino estas diina besto kaj oni gravuras sur la dompordoj du kaprinajn kornojn, kiel simbolon de ilia protekto far la Diino Dezau (albane dhias- kaprino- Zeŭs) kaj tenas neestingitan fajron je lia honoro en siaj hejmoj (12).

---

69. Albana historiisto.

70. Antikva urbo sude en la ekstrema sudo de Albanio.



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

En la fig a estas skulptaĵo, el la fino de 19 jc de Kafiroj Baŝgali trovita en la Valo Kalaŝ de Pakistano. Estas skulptaĵo de virino surtrone kun du kaprinaj kornoj surkape. En la fig b la kapo de Zeŭso- Pelazga kun kaprinaj kornoj kaj fig. c la kapŝirmilo de la nacia heroo de albanoj, Gjergj Kastrioti Skanderbeg kun kaprina kapo (Muzeo de Vieno).



Fig. a

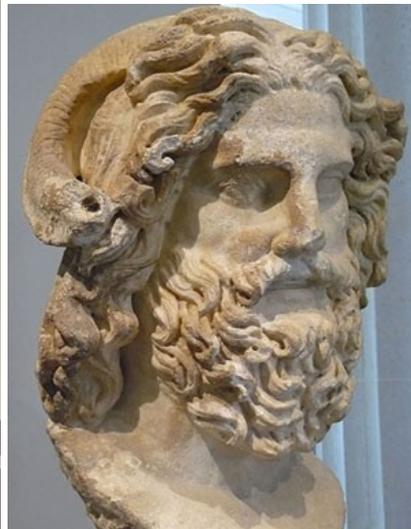


Fig. b



Fig. c

Laŭ iliaj legendoj, la kalaŝoj kaj hundĉezanoj sin nomas posteulojn de la armeo



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de Aleksander la Granda- Iskandero, kio samas al la nomo de la nacia heroo de albanoj kaj estas sufiĉe disavastigata nomo ankaŭ hodiaŭ.

Sed ĉu envere la kalaŝoj, estas la viroj kaj la virinoj akompanintaj Aleksander la Grandan ĝis Indio?

Mi opinias ke la supre menciitaj faktoj subtenas ĉi tiun originon laŭ iliaj legendoj. Sed la nomo Kalaŝ kaj la simboloj de la dikredo konservitaj ĝis hodiaŭ de ili, malkovras multe pli praan devenon ol la tempo de la konkeroj de Aleksander la Granda en Indio je la jaro 321 antaŭ Kristo.

### **III Kalaŝ = Svastiko**

Mi pritraktos ĉi tiujn du nomojn helpe de la albana lingvo, motivite de la fakto pri la simileco de la kalaŝa loĝantaro laŭ la lingvo, moroj kaj simboloj de la dikredo, kun tiuj hereditaj de la albanoj de nuntempo. Ne sencele mi metis la signon de egaleco inter la nomo de la monto Kalaŝ kaj la nomo de la simbolo Svastiko. Ĉi tiuj du nomoj, kiel ni tion ekvidos pli sube, ne nur atestas pri ilia aparteneco pelazga, sed ankaŭ havas la saman simolan sencon al la luna dikredo de Dodono dardana- tesprota.<sup>71</sup>

Ĉi tiuj du gentoj- (de Kosovo kaj Iperio), estis ne nur unu ĝenro (Titanoj = tanët , la niaj, nia sango en la albana), kiel tion montras ankaŭ la Mitoj, sed ankaŭ ili formis la institucian dikredon de la pelazgoj en Dodono.

Ĉidirekte helpas nin la materialo de du konataj esploristoj de la pelazga skribo, Luftulla kaj Liljana Peza, kiuj sin esprimas ke:

“Laŭ nia opinio, fosante en la signifo de la vorto Svastiko, rezultigis ke ĉi tiu vorto devenis de du pelazgaj / albanaj vortoj, kiuj pli poste estas luitaj de la sanskrita. La unua parteto de la vorto “Sw” (Swastika) devenas sameel la praa pelazga lingvo Su = Zu (Zeu). La nomo konsistas el du vortoj: Zeu- (Zeŭs) + ast t.e. “Zeŭsi asht (Zeŭso

---

71. Ambaŭ grandaj iliraj gentoj.



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

---

estas)” (albana gega dialekto). (13)

Mi aldonos ankaŭ la parton “Ka” – (Sw + ast (i) - + - ka), ne kiel finaĵo (en prahistorio ne ekzistis finaĵoj aŭ nodoj), sed kiel vorto esprimanta la sencon de la tuta nomumo kaj signifas “Zeu ĉstĉ Ka- (u)” (albane: Zeŭso estas virbovo). La dismetiĝo de la supre menciita nomo sin apogas ankaŭ al la mito kaj la pelazgaj skulptaĵoj de Minotaŭro (fig.a).

---



(a)



(b)

(a) La Minotaŭro speguliĝas per virbova kapo. (b) La Minotaŭro kun ĉevala korpo kaj homa kapo.

---

Mi opinias ke la praa speguliĝo de Minotaŭro estis kun la virbova korpo, kiel tion atestas ankaŭ la nomo (fig.a).

La virbovo kaj la ĉevalo, kiel ni vidos pli sube, portas la saman simbolon en la luna dikredo de la pelazgoj. (fig.b)

Ankaŭ la nomo Kalaŝ havas la saman strukturon: Kal + ast (albane ĉevalo + estas) kio en la hodiaŭa lingvo faras Kalash (t) subkomprenante la nomo de la reĝo, kiel okazas ankaŭ hodiaŭ kiam ni diras “estas leono” ne dirante la nomon de la homo. La sama nomumo, rimarkeblas ankaŭ ĉe la nomo Deukalion, kiu kune kun sia familio saviĝis de la granda diluvo kaj kreis la novan homan rason: Deu / Zeu + kal + i on t. E. La reĝo n/ Dio - Kali ynĉ (albane: nia ĉevalo)- (aŭ Zeu kalorĉsi i jonĉ- albane: Zeu nia ĉevalrajdisto).

---

Laŭ la albanologo G. Hahn, ĉi tiu nomo devenas el la albana “dhe – u (la

---



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tero) (14).

Sed tiu esploristo ne eksplikas la ceteran parton de la nomo kaj ricevite kiel “dhe – u” ĝi ne havas sencon laŭ la mito. Plutarko kaj Aristoklo la legendon de Deukalion lokigas en la regiono de Dodono en Ĉamërio kaj J.G. Hahn sin esprimas ke: “Mi kredas ke (ĉi tiu nomo- mia noto) estas tre malnova kaj la pastroj de Dodono estas uzinta ĝin en sia lando” (15)

La saman nomumon ni trovas kiel toponimon en Albanio- en Kalimash: Kal + im + ash (t) signifas Zeu / kal i jonë (albane: Zeŭso nia ĉevalo).



(a)



(b)



(c)

(a) Dio Apolono kun ĉevaloj kun aglinaj flugiloj (b) La sankta Virbovo, Dio Api en la praa Egiptio. Liaj kornoj je arka formo portas plenlumon, kiel luna Diino Isis, atestanta pri la pelazga dikredo en la praa Egiptio. (c) Virbova kapo trovita en la Akropolo de Mikeno, 16-a jc antaŭ Kristo.

Kiel tion rimarkas la esploristoj, en la dikredo de kalaŝoj, la ĉevalo havis apartan gravecon. En 20-a jc, kiam la eŭropanoj kolektis kaj restaŭris la objektojn de ties kultoj, la plejparto de la figuroj el ligno prezentis la ĉevalon. Ankaŭ en la arkeologiaj materialoj de iliroj, Dioskuroj, la ĝemeluloj de Zeŭso, sin prezentas ĉiam akompanataj de ĉevaloj.

En la pelazgaj mitoj, la ĉevaloj kun aglinaj flugiloj kondukas ĉiujare Apolonon en lian landon Ipe – la borealoj- dardanaj gentoj de Kosovo (Ipe- laŭ la



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

subdialekto Ĉama- aglino + neĝo t.e. la aglinoj de la neĝa lando) (foto supre).

La albanoj kultivis grandajn gregojn de rasaj ĉevaloj. Tion atestas ankaŭ Pukevil<sup>72</sup> “la teruraj hundoj (molosaj- mia noto) gardantaj la brutarajn gregojn kaj la famaj ĉevaloj de Albanio estas la plej bonaj en la Eŭropa Turkio, jen pro la korpa beleco jen pro kurada rapideco” (F. Pouqueville, Voyage dans la Grèce, Paris, 1820) (16).

En ĉi tiu punkto de nia “ekspedicio” ni devas klarigi du problemojn: unue: kial la nomo “ka- u “ = “kal –l” (“ka” estas la radiko) en la simbola senco de la pelazga dikredo? Due: De kie originas la diina reĝo de Tibeto je nomo Kalaŝ?

Mi volas akcentigi, ke la klarigo de ĉi tiuj du punktoj, rilatas al la pli grava problemo de la eŭropa Historio de pratempo: la pruvigo per faktoj de la historia ekzisto de la Arianaj gentoj kaj ilia origina lando.

Por ke oni klarigu la unuan punkton ni devas plongi en la profundecoj de praistorio, en la periodo nkiam en la dikredo de la primitiva homo, ankoraŭ ne estis kreitaj la mitoj pri Dioj je homa aspekto.

---

#### **IV Svastiko – la eterna energio**

Por klarigi la unuan demandon, unue ni devas kompreni kion reprezentis la simbolo svastiko aŭ la rompita kruco, kiel ni konas ĝin hodiaŭ. Sendube svastiko estas unu el la unuaj geometriaj desegnaĵoj en la historio. Ĉi tiu simbolo estas trovita gravurite en la ostoj de mamuto (Gagarin) aparteninta al la lasta periodo de glaĉeroj, kiel simbolo de la unua dikredo de la primitiva homo. (17)

---

72. Franca konsulo ĉe la kortego de Ali Pasha Tepelena, suda Albanio, komence de 19-a jc



(a) Svastiko (rompita kruco) en la desegnaĵoj de la pelazga kulturo Vinka (neolitika periodo, miljaroj 6-5 antaŭ Kristo). (b) Ceramikaĵo trovita en Teba, jaro 680 antaŭ Kristo, Muzeo de Ateno -Britomartis. (c) Etruska arto, jaro 700 antaŭ Kristo.

Mem la dikredo, naskiĝis preter la disiĝo de la homo disde la besta mondo (Homo Paleontropo) kaj kiel sin esprimas M. Eliade: “Vivi kiel homo, estis en si mem dikreda ago” (18).

Tio kio mirigis la esploristojn estis la ekzisto de la samaj geometriaj figuroj, kies signifo verŝajne restis neŝanĝita dum 30 000 – 9 000 jaroj, en spaco geografia, ekde la okcidenta bordo franca-hispana ĝis Siberio.

Laŭ la esploristoj Leroi- Gourhan, tiu neŝanĝiteco de la dikredaj simboloj, koncernas la disvastiĝon tra renkontiĝoj, de la sama ideologia sistemo, difinanta la “grotan dikredon” (19).

Ĉi tiun fakton konfesis ankaŭ la arbresa sciencisto Ĝusepe Katapano:

Multjaraj studoj je grado filozofia, teofizika, historia, arkeologia, etnografia, mitologia, matematika, kemia, fizika kondukis en la konkludo ke oni devas renvesri la tradicion, kiu prezentas nur la neolitikan civilizon kiel kruciga frukto. (20)

Ĉi tiu aserto klarigas kial la svastikon (preter la ceteraj simboloj) ni trovas en Eŭropo, Afriko, Proksima kaj Malproksima Azio, ĝis ĉe Aztekoj de Ameriko kaj kial ekzistas simileco en la simboloj, mitoj kaj ritoj en ĉi tiu geografia spaco. Ĉi tiuj studoj, atestas pri la tezo ke: La primitiva homo, moviĝante kontinuece dum miloj da jaroj en tre grandaj spacoj geografiaj, disvastigis (aŭ imponis al la lokanoj), la originan dikredon, la plej evoluintan tiutempe, de Eŭropo ĝis la Malproksima Azio,



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

kiu disvastiĝis de gentoj je sama raso (kiel tion mi elvolvos pli sube.

Sed kion simbolizas la svastiko? La esploristo N. Stillo<sup>73</sup> traktas ĝin kiel literon de la linearaj skriboj plej praaj de Eŭropo. Ĉi tiuj literoj el la jarcentoj 6, 5,4 antaŭ Kristo estas trovitaj je 14 km oriente de Belgrado, en Vinka, (Serbio), en Argisade Larisa, je 8200 jaroj antaŭ Kristo (Nuna Grekio), en Seklo de Magnezio, 8700 jaroj antaŭ Kristo, en la monaĥejoj de Ĉamërio 5508 jarojn antaŭ Kristo ka. (21)

Kiel estas jam pruvite, la primitiva homo, por esprimi la penson skribita per la hieroglifoj, estas akceptinta kiel modelon la figurojn el la naturo, samkiel la simbolojn de la dikredo, unu el kiuj estis ankaŭ la svastiko.

Ĝis hodiaŭ, ankoraŭ ne ricevis sciencan respondon la demando, kion tio esprimas en la dikredo kaj ne rare ni legas ke tio estas ia Suna simbolo. Konsiderante la arkeologian materialon, ni rimarkas ke ekzistis diversaj prezentiĝoj grafikaj de la svastiko, sed kiel spegulaĵo de unusola simbolo en la dikredo.

---



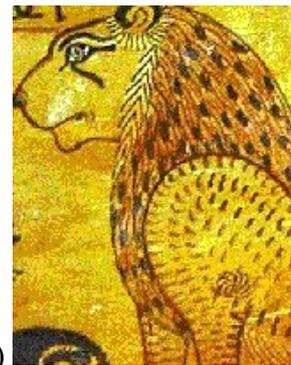
(a)

(a) La Baska kruco.



(b)

(b) Budho.



(c)

(c) La simbolo en la helikaformo ĉe la piedo de la leono en la praa Egiptio. Muzeo Egizio – Torino.

---

73. Albandevana esploristo.

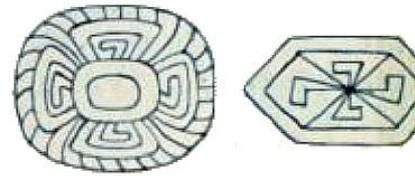


IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



(a)



(b)

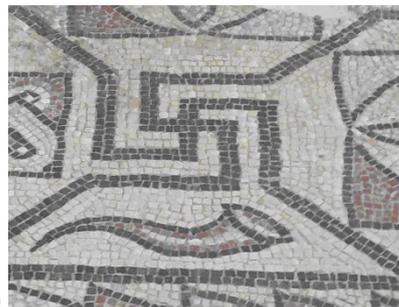
Hieroglyphen, Teotihuacan style, before 700

(a) Tapiŝo de la trono de Dalaj Lama. Estas simbolo de la dikredaj ritoj en Budhismo, [Bön](#), Himalaja Ŝamanismo, Korea Budhismo kaj japana Budhismo.

(b) La hieroglifo esprimanta la svastikon en la kulturo Azteka nomumita “Teorihuacan”.



(a)



(b)



(c)

(a) Monumento de la Renesanco de Armenio.

(b) Svastiko kaj la virbova korno, arkeologia muzeo Arle, Francio.

(c) Mozaikaĵo en la Baziliko de la urbo Tirana (jarcentoj 4-5).

Oni rimarkas ke la sama simbolo ampleksas preskaŭ la tutan Mondon kaj ĉie ĝi esprimas la saman ideon- la movon. Do, la svastiko ne prezentis la simbolon de la radiantanta Suno, sed tiun de la turbino dum la movo. N. Stillo rimarkas ke en la arvanita<sup>74</sup> vortaro ni havas la vorton “tërmboni” kaj en la neotoska<sup>75</sup> ni havas la vorton «türmboni» por la flugilo de la akvomuelejo, kiu en la greka signifas «turbino». En ĉi tiu figuro ni trovas kiel simbolon en la brustŝirmilo de eolanoj kaj de Enea kiu konsideriĝas kiel la unua gvidanto kaj fondinto de la latinaj eolanoj. (22)

74. Arvanitoj- albanoj en Grekio fuĝintaj tie antaŭ la XV jarcento kaj pli poste.

75. Toskoj unu el la du grandaj etnokulturaj albanaj loĝantaroj.



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

La akvo kaj ventomuelejoj ricevis la ideon kaj la modelon, el la simbolo kaj senco kiun havis la svastiko en la dikredo de la primitiva homo.

Kion esprimis en la dikredo la radiko “ka” (albane: virbovo), mi serĉos ĉe la pelazga loĝantaro, per kies lingvo (pelazgo-albana) estas nomumitaj kau, kali (virbovo, ĉevalo) kaj la svastiko. Nia “ekspedicio” pri la pratempo, ne prikonsideris la hodiaŭajn ŝtatajn limojn, sed ampleksos la tutan spacon kie loĝis ĉi tiuj gentoj. La respondon ni trovis ĝuste en la skriboj malkovritaj en Egiptio, kie estas sciite ke la unuaj plej famaj Dinastioj, havis pelazgan originon. Tion atestas ankaŭ la okulta filozofio, laŭ kiu la praaj egiptoj estis Atlantidoj- Arianoj saviĝintaj disde la diluvo. (Il Glossario Teosofico di Helena Petrovna Blavatsky, ROMA)

Pri la radiko “ka”, trovita en la nomumoj Kalaŝ / Svastiko, en la libro “ La lecionoj de Ptahhotep” el la periodo de faraono Djedkare (miljaro 3 antaŭ Kristo), en la tiutempa dikredo oni diras:

“Maksimo 26 – Pri la prava uzado de la kreiva energio “ka”; Tio troviĝas ĉie, en la animaj estaĵoj kaj en senanimaj estaĵoj. Apartaenas al la saĝulo eklerni kiel uzi Ka-n” (23)

Do, la Svastiko, en ĉiuj ties formoj, simbolizas en la dikredo de la pelazgoj la kreivan energion eternan konatan hodiaŭ kiel “spirito”, kiun Dio estas enkarniĝinta ĉie en la Naturo. Do la sama radiko “ka” ĉe la nomoj de Virbovo kaj Ĉevalo, atestas ke ĉi tiuj bestoj estis diinaj estaĵoj kaj la simboloj de la sama dikredo. En multaj moneroj de la ŝtato de Epiro (de Aleksander kaj Pirro Molosa) prezentiĝas la virbovo dum la sturmo. La virbovon oni oferigis la la Diino Dhemetra, Zeŭso Tesprota<sup>76</sup>, Dioniso, Apolono ka. Kaj multaj toponimoj portis ĝian nomon. En la popolkostumoj de la diversaj distriktoj en Albanio, troviĝas stiligita la kulto pri la virbovo.

---

76. Tesprotio regiono en suda Albanio kaj norda Grekio).



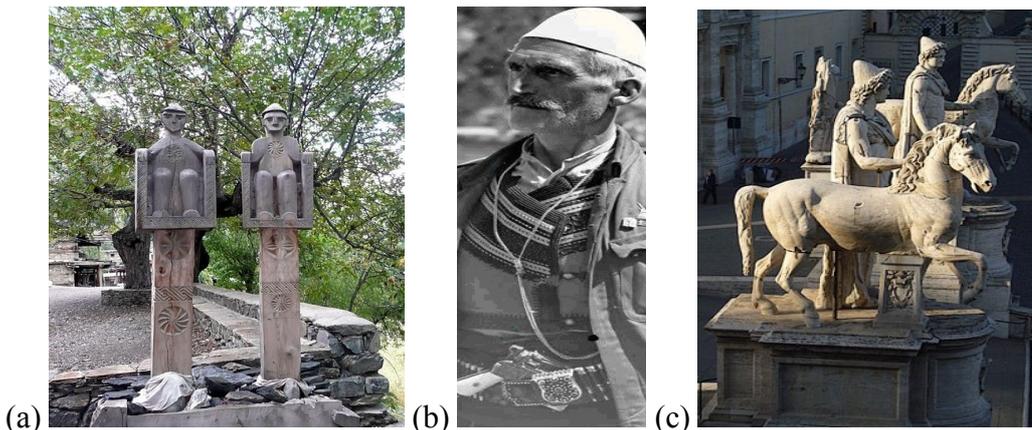
IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(Gjirokaster, Tepelena, Berat, Kukës, Lezhë,ka). (24)

En la praaj mitoj de la popoloj kiuj havis la lunan dikredon de Dodono (Tesprotio), aŭ estas influitaj de ĝi, la “Kreivan Energion ni trovas ankaŭ je alia nomo: “Mana”. (F. Demi “Besimi hënor dëshmi e autoktonisë së Kombit Arbër”- La luna dikredo- atestaĵo de la aŭtoktoneco de la Arbëra Nacio)

La simbolon de la svastiko, ni vidas ankaŭ en la objekto de la kulto pri kalaŝoj (fig.a).



Ĉi tiuj du ĝemelaj skulptaĵoj el ligno (fig.a) dediĉitaj al la “Kulto pri la antaŭuloj”, kion atestas la karakteriza trono en la skulptaĵoj de la prahistoriaj Dioj. Ĉe la ligna piedo ni havas la simbolon de la “kreiva energio” – Ka” (bumburet)

Atestaĵo de la pelazgo- ilira origino de la kalaŝoj estas ankaŭ la lanĉapoj sur la kapoj de la statuoj, karakteriza nur de la iliro- albana vesto. Ĉe la (fig b) ni havas albanan montaranon, 20-a jc. Ĉi tiu skulptaĵo (fig.c) same estas dediĉita al du ĝemeluloj kun lanĉapoj, al Disokuroj, filoj de Zeŭso. La statuoj de la kalaŝoj (fig.a) estas dediĉitaj ĝuste al la pelazga mito de ĉi tiuj ĝemeluloj kun lanĉapoj, filoj de la Virbovo – (atestita de la svastiko).

Dum la pratempo, la vesto, la modelo de la haroj, la simboloj sur la armiloj,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

la ornamaĵoj ka. montris al kiu loĝantaro kaj dikredo ili apartenis. Por la iliro-romianoj, la kapo kaj la ĉevala vosto, estis la lokoj kie troviĝis “ka” kaj antaŭ la bataloj ili oferis ĝin al la milita Dio Marte. Ankaŭ sur la siaj kaskoj ili surmetis la ĉevalan voston, por ke Dio protektu ilin dummilite. (fig.a)

Ĉi tiun “ĉevalan voston” ni trovas ankaŭ sur la lanĉapo de la albanoj, atestanta pri la rilato al la Kreinto.

---



(a)



(b)

(a) Campo Marzio, Roma, jaro 100 antaŭ Kristo.

(b) La ĉevala vosto sur la lanĉapo en la albana kostumo, Shkodër, 20-a jc.

---

La virbovo, komence estis simbolo de kulto de la Luno (ĝiaj kronoj havis la ties arkan formon) kaj en la arkeologiaj trovitaĵoj speguliĝis kiel plena figuro aŭ nur la kapo aŭ ties kornoj, por esprimi ĉiamfoje la Lunan dikredon de iliro-pelazgoj.

Mi akcentigas ĉi nomumon de la dikredo ĉar estis ja la origina dikredo de la primitiva homo, plej longviva kaj plej potenca dum la Pratempo. La apero en la sceno de la Reĝoj / Herooj, kiuj instalas la ŝtatpotencon per la militista Forto, Leĝoj kaj Scio sur grandaj geografiaj spacoj, alportis notindajn ŝanĝiĝojn en la dikredo. La masklaj

---



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

dioj de Eŭro-Azio starigitaj sen la Panteono de la Dioj (dum patriarĥato), ricevis de Diinoj, preter la trono, ankaŭ la simbolojn de la frua periodo (de matriarĥato) kiel la virbovon, la aglinon, la stelon / krucon, ka.

Kiel atestas Maria Gimbutas (“Il linguaggio della Dea”, p.25, Venezia, 2008) en la arto de Paleolitiko, Fero, kaj aparte Kupro, ni trovas la svastikon esprimitan en la primitivaj statuoj, kotaj ujoj, platoj, altaroj, ka kiel esprimajon de la ina figuro sanktigita. En pli postaj periodoj, la svastiko nomumiĝis kaj aliĝis al la masklaj figuroj.



(a)

(a) La luna diino de Dodono, Sellena kun du virbovoj.



(b)

(b) La reĝo kun la virbovaj kornoj kaj la luno kun la stelo atestantaj pri la luna dikredo en Persio dum la 4-a jc.



(c)

(c) Shiva kaj Uma sur la virbovo [Nandī](#), skulptaĵo en Prang Song Phi Nong, Tajlando.

En la vortaro de zoteristo el 19-a jc., Helena Blavatski, ni legas ke en la alfabeto de hebreoj la Virbovo (𐤀) estas simbolo de la litero A (Aleph) per kiu komenciĝas ĉiuj alfabetoj de la mondo. Ĉi tiu litero havas grandan mistikan forton kaj esprimas la numeran valoron “unu”.

Ĉe la kristana Kabala ĝi reprezentas la Triopecon al la Unueco kaj estas konstruita de du Y je kontraŭaj direktoj- (25) ,(8)

Kio estas ja la Svastiko. Ĉi tiu fakto atestas pri la praveco de la lingva



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

dismetiĝo farita de ni, samkiel pri la praeco de la albana lingvo.

La Virbovo kaj la Ĉevalo, kiuj laŭ la pelazga dikredo esprimis la “diinan energion”, havis egalan simbolecan valoron. Multaj objektoj aŭ diversaj fenomenoj en la naturo, esprimantaj la samajn simbolojn en la dikredo, estas nomumitaj same aŭ havas la saman noman radikon. Tial la nomo de la monto Kalaŝ kaj de la simbolo de Svastiko sur la ties deklivaĵo, esprimas la saman portreton- la teran reĝon sanktigita de Tibeto.

Ĉu nur de Tibeto?

---

### **V La plej justa reĝo de la antikveco kaj la plej forgesita de historio**

Ke la nomo Kalaŝ, apartenas al sanktigita tera reĝo, tion atestas Esiodo: “La Dioj kaj la mortebaj homoj havas la saman originon” (Le opere e i giorni, 108) . (26)

Fakto apogita ankaŭ de la nomo de la popolo “Kalaŝ” vivanta ankoraŭ hodiaŭ en tiu geografia spaco. La esploristo G. Hahn<sup>77</sup> skribas ke: “Oni ne bezonas alporti pruvajn ke multaj popolaj nomoj malnovaj estas la samaj al la nomoj de iliaj naciaj Dioj”. (27) Kiel ekzemplon oni povas doni ankaŭ la nomon Alban de albanoj, kiel ni vidos pli sube.

La nomo en prahistorio estis “la biografio” de la homo, t.e. ĝi esprimis la kvalitojn aŭ la ties “verkojn”. Tial la homo portis multajn nomojn, kiujn povus porti ankaŭ la aliaj homoj se ili sin distingis pro la samaj meritoj. Tiel ni renkontas kelkaj Zeŭsojn, Horosojn, Moisiejn, Herkulojn, Agamemnonojn, Dionisiojn, ka. Sed en la Mito, oni rememoris la plej faman, kies verkoj atingis ĝis hodiaŭ de la praaj aŭtoroj, arkeologiaj objektoj, lingvo kaj dikredo.

Por pli malpezigi la problemon, mi ne priskribas la vojon laŭ kiu la

---

<sup>77</sup>. Germana filologo.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

esploristoj kiel N. Stillo (“Etrusikishte - Toskërishte”) sukcesis malkovri kelkajn el la nomoj, inventaĵoj kaj heroismaĵoj de la “plej justa Reĝo de la antikveco kaj plej forgesita de historio”, kiel li estas nomuminta sian samnacionon prahistorian.

El la plej konataj mitoj de la pratempo estas tiu de Minotaŭro, kies foton ni prezentis en la komenco. Ĉi tiu nomo konsistas el: Mino + taŭr, t.e. Mino / kau (la virbovo) kaj laŭ N.Stillo oni temas pri la reĝo de Mikeno- Mino, konata ankaŭ per multaj aliaj nomoj. En la egipta praeco ni trovas per la nomo de la tera faraono Amasi kiun egiptologoj nomas Ahmore (1550- 1525 antaŭ Kristo). (28)

En la albana lingvo, por la Ĉevalo oni uzas ankaŭ la vorton At, kio estas same unu el la nomoj de Mino kaj en la suba foto (fig.a) li prezentiĝas kiel junulo- (en la dikredo), konata per la nomo Attis aŭ Atunis, kio en la albana lingvo dismetiĝas: At + un (is), t.e. mi..la Patro / Kal.

Laŭ Diodoro (Diodori 3, 70, 1) lin nomas “Ipokentaŭro”, duonĉevalo kaj duonhomo, “ĉar ili estis la unuaj kiuj dresis la ĉevalon kaj konceptiĝis la mito ĉar naskiĝis duformaj” (29)

La “friga” ĉapelo de Attis aŭ Adonis (la unua ĉevalrajdisto) (30) estas la sama al tiu de Zeŭso (31) kaj de albanoj de Ĉamërio el 19-a jc. (fig.b)

---



(a)



(b)



(c)

(a) Skulptaĵo de Attis kun lanĉapo friga, 2-a jc. antaŭ Kristo.

(b) Albano el Joanino. En la arkeologiaj materialoj.

(c) La faman reĝon Mino ni havas prezentitan en la kulmino de la aĝo, duonvirkapro kaj duonhomo, konata per la nomo PAN.

---

Pan aŭ lia plena nomo- Alpan, eskplicitas per la Ĉama subdialekto de la albana lingvo: A LĚ PAN, t.e. A ( la unua), LĚ (lĕri – vuri – lasu, surmetu) PAN (panojn- velat- la velojn).

Laŭ la mitoj, li estis la unua kiu uzis la velojn en la ŝipoj, barkoj (32).

Lia nomo estas eternigita en la montoĉenoj de Eŭropo kaj Norda Albanio-Alpoj.

Ĉe la latinoj la litero ‘p’ transformiĝis al ‘b’ kaj hodiaŭ ni havas la nomon Alban, reprezentanta unu el la nomoj de albanoj kaj trovatas kiel toponimo en multaj landoj dela mondo. Pan estis la reĝo- paŝtisto kiu jungis la virbovon.(33) kaj surĉevaliĝis.

En la mitoj ni konas ĝin kiel patron de Zeŭso de Olimpo, per la nomo Krono.

Lia vera nomo estas Momfeu, reĝo de Ĉamĕrio / Tesprotio (34)

Ĉi tiu lando, de la lokanoj nomiĝis Iperi (Shqiperi- Ipe en la subdialekto ĉama = aglino, la birdo de Zeŭso) kie, pro la skribistoj, du vokaloj estas interŝanĝintaj la lokojn – (i / e ) kaj restis Epir. En Iperio naskiĝis la unuaj mitoj de la mistero kaj multaj reĝoj kaj reĝinoj sanktiĝis kiel Dioj.



(a)



(b)

(a) Gerasa (Jerash), Giordania. Du svastikoj en ambaŭ flankoj de la leporo, kiu en la mito rilatas al la Luno, kaj maldekstre sin klare distingas la nomo PAN.

(b) Pan kun kaprina kapo kaj la Virbovo en ŝturmado kun la suba skribaĵo: Thorius (la virbovo) - Albus. (35) Alban aŭ Pan, havis du ĝemelajn filojn, reĝoj- militistoj, inventistoj, leĝdonantoj kaj grandaj Pastroj: Nakon kaj Sharrian, kiujn la historiografio konas per la nomo *DIOSKUROJ* (36). Ili nomumiĝas Kabiroj (Cabir) (Ka + bir, en la albana lingvo: filoj de la Virbovo) kiel nomumiĝis ankaŭ ilia gento.

Laŭ Ĝ. Katapano, la pelazgo-iliroj, transpasinte Kaŭkazion, surgrimpis al la montoĉeno de Himalajoj ekde la Ŝtona epoko (37)

Danke al tiuj marŝadoj Orienten, la rokegaj gorĝoj de la montoj de Kaŭkazio, dum pratempo nomumiĝis “La Pordegoj de Alban” (38).

Ekde tiu tempo, ne ĉesis la migradoj de ĉi tiuj gentoj Orienten. Ĉi fakto sin apogas al la toponimoj, lingvo, mitoj kaj simboloj de la pelazga dikredo, kiuj havas siajn paralelojn en Azio, aparte en la dikredo kaj la sanskrita lingvo. (vidu Petro Zhei “Shqipja dhe Sanskritishtja” La Albana kaj la Sanskrita., II, Tiranë, Tertiumdatur, 2006)

La dikredo en la pratempa Azio, laŭ la tekstoj de Rig Veda, apartenis al pastra elito subigita al la militista aristokratio. Do, temis pri armeo kiu diktis al la aŭtoktonaj loĝantoj per de la forto. En la india Rig Veda, oni parolis pri loĝantaro je nomo “Pani” kiuj forŝtelis la bovinojn kaj ne akceptis la lokan dikredon.(39)

Por la plej granda konkerinto de ĉiuj tempoj atestas ankaŭ Diodoro: “La plej kulturitaj inter la indianoj rakontas miton (...) Oni diras ke en la plej praaj jaroj, tiam kiam la loĝantoj de ilia lando vivis disvastigitaj tra la vilaĝoj, alvenis Dioniso el la Okcidento kun konsiderinda forto. Li trairis la tutan Indion, ĉar ne ekzistis urbo grava kiu povus rezisti- (...) li fariĝis fondinto de la gravaj urboj resumigante multajn

---



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vilaĝojn kune en taŭgaj lokoj, li predikis al ili honorigi la diinojn kaj starigis leĝojn kaj juĝejoj. Kaj per malmulte da vortoj, per la multaj kaj apartaj faroj plenumitaj de li, oni kredis lin kiel Dio kaj li ĝuis nemorteblajn honoraĵojn.

Oni diras ke li portis kune kun la armeo, grandan nombron da virinoj, ankaŭ en la batalejoj, uzadis tamburojn kaj cimbalojn, ĉar ankoraŭ oni ne estis inventintaj la trumpetojn. (...) Li plenumis la plej glorajn verkojn ol iu ajn alia reĝo antaŭ li (...) (40).

Ke Diodoro parolas pri Alpan, reĝo de Tesprotio, tion atestas ne nur N. Stillo, konfesanta ke Dioniso kaj Ari estis same liaj nomoj, sed ankaŭ la nomo de la loĝantaro “Kalaŝ” de Hundĉzo, de la monto en Tibeto kaj la simbolo de svastiko, kiuj kompreniĝas per la lingvo kaj mitoj iliro-pelazgaj. Neniu alia lingvo ne eksplikis ilin ĝis hodiaŭ.

Tion atestas ankaŭ la posteuloj de la iliro-pelazgaj gentoj: Albanoj aŭ Arbanoj hodiaŭaj (Albanio, Kosovo, Montenegro, Makedonio, Grekio kaj Diasporo), kiuj, kiel estis pruvite en la komenco de la materialo estas la sola loĝantaro similanta je lingvo, dikredo kaj tradicio al Kalaŝoj Hundĉzanaj. Estas same la legendoj de ĉi tiu loĝantaro atestantaj ke la originon ili havis en Ĉamĉrio.

### **Konkludo**

La nomo de la legedendeca reĝo Kalaŝ apartenas al la Reĝo tesprota Alban (Alpan) aŭ Ari aŭ Joni, ka. La armeo postrestinta lin kaj la ondoj de la gentoj iliro-pelazgaj, kiuj daŭre iradis Orienten, kiel faris ankaŭ Aleksander la Granda, disvastigis en la fora Azio la kulton de la luna dikredo de Dodono. Ili “stampigis” lian nomon (svastikon) sur la sankta monta deklivaĵo en Tibeto kaj en la dikredo budhisma. Ĉi tiuj pelazgaj gentoj, estis la unuaj, malfermintaj la vojon inter Okcidento kaj Oriento, kiu pli poste nomumiĝis “la Silka Vojo”.

---



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

La Albana origino kaj la naskiĝloko en la historiaj teritorioj de Arbroj de la reĝo Ari kaj de la ties gentoj “arianaj”, legiĝas ankaŭ en la ties “pasporto”: La radiko “Ar” de la nomo, eksplikeblas nur per la lingvo kaj la mitoj iliro-pelazgaj (kio ne estas objekto de ĉi tiu studo).

---



---

Ĉi tiun radikon ni trovas ankaŭ ĉe la pelazga Dio de la milito, Ares. (la figuro supre) kaj ĉe latinoj Marte, kiu nomiĝis ankaŭ Pirro kaj Silvanus (kiu same rilatas al la praa historio de iliro-albanoj)- kiu havis kultan simbolon, preter la sago, la Ĉevalon kaj la Virbovon.

La Granda Reĝo de ĉiuj tempoj Ari, kiun serĉis ĝis la fora Tibeto la germana ekspedicio de Himler, perdis la vivon dum la batalo en Kosovo, kie hodiaŭ troviĝas la urbo de Prishtina, kies nomon ni trovas en la albana lingvo, montranta malfeliĉon. (41).

### **Referencioj**

---

1 - p.44 Xhuzepe Katapano “THOT - i fliste shqip” (Tot parolis albane) Bardi Editore, Roma, 1984, ne shqip nga Botimet Enciklopedike, 2007

2 - p39 Xh. Katapano samloke

3 - p. 44 Xh. Katapano samloke

---



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- 4 - Dokumentari [http://www.youtube.com/watch?v=0p2s9P\\_HPD4](http://www.youtube.com/watch?v=0p2s9P_HPD4)
  - 5 - <http://it.wikipedia.org/wiki/Burushaski>
  - 6 - p. 279 Arif Mati “Odisea e pabesueshme e nje populli para - helen” (la nekredebla odiseado de nehelena popolo) Tirane, Plejad 2007
  - 7 - p. 448 Johan G. Hahn “Studime shqipetare” (Albanaj Studoj)
  - 8 - p. 138 Rose Lane “Majat e Shales” (La Pintoje de Shala) Tirane 2004
  - 9 - p. 187 Franc Nopça « Pikpamjet fetare, doket dhe zakonet e Malcise se Madhe, (La religiaj vidpunktoj, la moroj kaj kutimoj nde la Granda Montaro) Botimet « Eneas », Tirane, 2012
  - 10 - Salih Mehmeti “Qytetrimi Pellazg ne Azine Qendrore” (La Pelazga Civilizo en la Centra Azio) Prishtinë, 07. 12. 2012 [www.pashtriku.org / ?kat = 45&shkrimi = 1080](http://www.pashtriku.org/?kat=45&shkrimi=1080)
  - 11 - p 138, 140 Dhimiter Pilika “Pellazget - Origjina jone e mohuar” (nia neita origino)
  - 12 - p.69 Aristidh Kola “Gjuha e Perëndive” (La lingvo de dioj) Plejad, 2003
  - 13 - Liljana dhe Luftulla Peza “Zeŭstika - Nje simbol i lashte pellazg” [http://www.pashtriku.org / ?kat = 45&shkrimi = 2516](http://www.pashtriku.org/?kat=45&shkrimi=2516)
  - 14 - p.446 J. G. Hahn samloke
  - 15 - p. 446 J. G. Hahn samloke
  - 16 - p. 180 Veis Seiko « Mbi elementet e perbashketa ne epiken shqiptaro - arbereshe dhe serbokroate » v. 2002
  - 17 - p. 31 Mircea Eliade « Storia delle credenze e delle idee religiose - Dall’eta della pietra ai misteri eleusini » BUR Saggi, 2013
  - 18 - p. 7 M. Eliade samloke
  - 19 - p. 27, 28 M. Eliade samloke
-



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- 20 - p. 7 Xh. Katapano samloke
- 21 - p. 184, 185 N. Stillo “Etruskishte - Toskerishte” West Print
- 22 - p. 163 N. Stillo samloke
- 23 - p. 33 Mesimet e Ptahhotepit (Libri me i lashte i botes) Logoreci, 2006
- 24 - p. 218, 219, 221 Dh. Pilika samloke
- 25 - Fl Glossario Teosofico di Helena Petrovna Blavatsky ROMA
- 26 - p. 277, 278 M. Eliade samloke
- 27 - p. 322 G. J. Hahn samloke
- 28 - p. 294, 297N. Stillo samloke
- 29 - p. 111, 127 N. Stillo samloke
- 30 - p. 308, 70, 230 N. Stillo samloke
- 31 - p. 130 N. Ceka”Archaeological Treasures from Albania”, bot Migjeni vol I, 2012
- 32 - p. 203 N. Stillo samloke
- 33 - p. 287N. Stillo samloke
- 34 - p.7, 9 N. Stillo, „Iliriada“Athine, 2005
- 35 - L. THORIVS - BALBVS Ag Ø 17 - 22 mm 3, 25 - 4, 15 g 105 a. C. [http: //  
www. antiqua. org / Monetazione%20IV - III%20Sec%20aC. htm](http://www.antiqua.org/Monetazione%20IV%20-III%20Sec%20aC.htm)
- 36 - N. Stillo samloke
- 37 - p. 124 Xh. Katapano samloke
- 38 - p. 55 Edwin Jacques “Shqiptaret” (Albanoj), 1995
- 39 - p. 219, 216, M. Eliade samloke
- 40 - p 279, 294 N. Stillo samloke.
- 41 - p252 N. Stillo samloke.
-



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Crítica

**Sobre “¿ La primera mujer filósofa? Indicios en los diálogos de Platon”, de Víctor**

**Hugo Méndez Aguirre**

**Por José Provetti Junior<sup>78</sup> ([jose.provetti@ifpr.edu.br](mailto:jose.provetti@ifpr.edu.br))**

O texto que é objeto da seção de Crítica dessa edição da Revista IF-Sophia é obra do professor e pesquisador doutor em Filosofia pela Universidade Nacional do México, Víctor Hugo Méndez Aguirre, publicado no “*Philia: jornal informativo de História Antiga*” (2010, p. 7), pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

O objetivo desse professor, alocado no periódico citado na seção de gênero é levar a efeito um texto que objetiva enfatizar o papel de mulheres que se dedicaram à filosofia desde o movimento da sabedoria pitagórica até Platão, na Antiguidade. Enfatiza, em especial, a produção de ideias filosóficas geradas por mulheres, principalmente Safo de Lesbos.

O professor Aguirre assinala que nos estudos sobre gênero se percebe a curiosa situação, na Antiguidade, da invisibilidade da mulher helênica, circunscrita às atividades familiares intra *oikos*.

Ora, devido a sua situação feminina é de conhecimento geral a impossibilidade da mulher helênica, mesmo livre, isto é, cidadã, em exercer direitos políticos em sua cidade.

Tal estado de coisa se verificava devido ao sistema político da época estar

---

78. Editor da “Revista IF-Sophia: revista eletrônica do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR”, Coordenador Geral do Grupo de Pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR. Docente de Sociologia do Instituto Federal do Paraná – IFPR, campus da cidade de Assis Chateaubriand.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vinculado ao que Coulanges (1998) indicou como sendo uma espécie de projeção do direito familiar para a vivência pública política.

Nesse sentido, tal qual na família, a mulher, esposa ou não era, necessariamente, vetada a participação política e, pelo que o trabalho do professor Aguirre tende a denunciar, parece que a participação nas escolas filosóficas, sempre caracterizadas como o domínio do masculino, era vetado.

No entanto, tais estudos indicam que essa “invisibilidade” é mais aparente do que real, pois o que levaria à exclusão da influência feminina no pensamento filosófico na Antiguidade além de sua condição política?

Para Eco, *apud* Aguirre (2010, p. 7), sempre houveram mulheres que refletiram filosoficamente na antiguidade, no entanto, foram desprezadas pelos homens, sendo excluídas, por conseguinte, dos registros clássicos da historiografia filosófica, principalmente, após os homens se apropriarem de suas ideias originais.

Nessa medida Aguirre sugere além da submissão política, uma espécie de submissão teórica, pois às mulheres a expressão de opinião, isto é, de sua reflexão, por mais original e pertinente que fosse seria transferida para o homem (esposo, pai ou irmão) que então fulguraria na História como o criador e propagador de alguma teoria.

Tal fato histórico ficou patente, segundo Aguirre, através do trabalho Gilles Ménage, escolástico francês que em 1.690 identificou sessenta e cinco filósofas que não aparecem em qualquer das obras tradicionais de História da Filosofia Antiga ou de Introdução à Filosofia.

O que se verifica até ao presente em compêndios como o de Aranha & Martins (1993), o de Reale & Antiseri (2003), o de Kenny (1998), o de Hegel (2011), ou de Colli (1992) dentre outros.

Mediante tal denúncia, é curioso observar que ainda não se leve a efeito



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

alguma investigação em torno da revisão crítica dos compêndios de História e Introdução da Filosofia, de maneira a se identificar quem é a primeira mulher filósofa e como as teorias dessas pensadoras da antiguidade interagiram com seus pares do sexo masculino!

Segundo se depreende dos escritos do professor Aguirre, é possível que muitas das ideias filosóficas de pensadores, membros cativos dos livros de História da Filosofia Antiga, mais devam àquelas pensadoras do que se imagina.

Aguirre (2010, p. 7), defende a tese de que as mulheres estiveram presentes na elaboração do modo discursivo racional, em prosa, desde a época de Tales de Mileto e, talvez, mesmo antes, com os pensadores teogônicos como Hesíodo de Téspias (1995) e Alcman de Esparta *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994).

De fato, nos estudos sobre a Antiguidade helênica, se observa quase um total silêncio sobre a presença e influência feminina na vida política e no exercício racional. A tese do professor Aguirre se sustenta, na medida que a presença e interação da reflexão filosófica de mulheres se encontra reconhecida nas obras de Platão.

Para Aguirre (2010, p. 7), dos registros recensados por Ménage (1984), a primeira filósofa teria sido a esposa de Pitágoras de Samos, Teano, que teria sido filósofa e matemática. Aguirre afirma que existem diversos textos atribuídos a ela, coligidos no *corpus* pitagórico que acabaram sendo interpretados como de autoria de Pitágoras.

Outro exemplo da influência feminina na reflexão filosófica antiga seria a pensadora Safo, mais conhecida como poetisa do que filósofa.

Aguirre sugere, em seu artigo, que Teano e Safo disputariam o título de primeiras filósofas da Antiguidade devido à quantidade de textos preservados de ambas as autoras e, sobretudo, pelos registros levados a efeito por Platão, com seu Sócrates no



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“Fedro” (1996, 235c).

É interessante observar o comentário de Aguirre, que mesmo Aristóteles de Estagira, na sua “Retórica” (2005, 1.398 b 13-14), com seu habitual conservadorismo, indica que Safo era considerada sábia pelo cidadãos de Mitilene.

Outro indício da importância e presença do pensamento filosófico feminino na antiguidade helênica é assinalado por Aguirre (2010, p. 7) quanto ao testemunho de Máximo de Tiro, um membro da Academia platônica em seu período considerado “média Academia”, que afirmava que a Diotima de Sócrates, nas obras de Platão, era um pseudônimo da poetisa Safo.

Ora, o artigo do professor Aguirre, embora seu caráter sucinto e limitado pelo espaço do *Philia* (2.010) é extremamente provocador. Digno mesmo de uma investigação mais acurada, em especial, a partir da investigação de Ménage (1.984), no tocante à relação das mulheres indicadas como filósofas, pois tal abordagem, mais do que uma apologia feminista radical e im procedente, se mostra necessária pelo valor historiográfico e, sobretudo, enquanto indicativo das estratégias de poder presentes na Antiguidade grega, quanto ao papel social e sexual das mulheres no início do pensamento racional.

Quem se habilita a pesquisar?

### Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda & MARTINS, Maria Helena Pires . **Filosofando: introdução à Filosofia** . São Paulo: 1.993.

ARISTÓTELES (de Estagira) . **Retórica** . Coimbra: Faculdade de Letras de Coimbra, 2.005.

CÂNDIDO, Maria Regina & GOMES, José Roberto Paiva . **Philia: jornal informativo de História Antiga** . Rio de Janeiro: NEA – UERJ, 2.010, Ano XII, Abril/ maio/ junho,



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

número 34, p. 7.

COLLI, Giorgio . **O nascimento da Filosofia** . Campinas: UNICAMP, 1.992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich . **Introdução à história da Filosofia** . Juiz de Fora: UFJF, 2.007.

HESÍODO (de Téspias) . **Teogonia: a origem dos deuses** . São Paulo: Iluminuras, 1.995.

KENNY, Anthony . **História concisa da Filosofia Ocidental** . Lisboa: Temas e Debates, 1.999.

MÉNAGE, Gilles . *The history of women philosophers* . Lanham: University Press of America, 1984.

PLATÃO . **Mênon; Banquete; Fedro** . São Paulo: Abril, 1.996.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario . **História da Filosofia: filosofia pagã antiga** . São Paulo: Paulus, 2.003, v. I.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Entrevistas



### A pesquisa em Filosofia<sup>79</sup>

Por Rafael Fernando Hack<sup>80</sup> ([rfhack@gmail.com](mailto:rfhack@gmail.com)).

1 – Qual foi seu primeiro contato com a pesquisa filosófica?

O meu primeiro contato com a pesquisa em filosofia deu-se ainda na graduação. Os eventos realizados (simpósios, semanas acadêmicas, etc.) foram extremamente estimulantes neste contexto. Entretanto, a pesquisa realizada naquela ocasião não contou nem com a ajuda institucional (financiamento através de bolsa); e, nem mesmo, com a supervisão de um orientador. As bolsas de iniciação científica eram raras e os processos de seleção extremamente obscuros. Muitos estudantes dedicavam-se ainda de modo diletante a pesquisa. Estes espaços abertos a apresentação de trabalhos foram sempre democráticos e expressivos.

2 – Como percebe a relação entre as investigações filosófica, científica e tecnológica no Brasil?

Muito embora existam esforços que busquem relacionar a filosofia, a ciência e a tecnologia a efetiva relação entre estas três áreas ainda se dá, neste momento, predominantemente de forma tímida e inexpressiva no interior das universidades. O papel da filosofia tem sido constantemente negligenciado, sobretudo no tangente ao

---

79. Entrevista realizada por José Proveti Junior, Coordenador Geral do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR.

80. É doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, graduado em Filosofia e História pela Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Tem experiência no ensino superior nas áreas de Filosofia, História da Filosofia, Prática de ensino, Teoria do Conhecimento e Metodologia da Pesquisa. Atua principalmente na área de Filosofia contemporânea nos seguintes temas: subjetividade, poder e saber. Sua pesquisa direciona-se ao pensamento do filósofo francês Michel Foucault.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

âmbito ético que permeia o desenvolvimento tecnológico e científico. Resta-nos lembrar, entretanto, que a filosofia está, neste momento, em processo de expansão nas universidades brasileiras (isto devido, fundamentalmente, a sua inclusão no ensino médio) e que neste contexto podemos aguardar, em um futuro próximo, uma maior interação entre estes três âmbitos.

3 – Se houve, qual é sua experiência em participar de Grupos de pesquisa filosófica?

Os grupos de pesquisa têm se mostrado extremamente eficazes na discussão de questões atuais e na compreensão do pensamento filosófico contemporâneo. O pensamento filosófico que ainda não foi devidamente absorvido pela “tradição universitária” aí encontra, também, um ambiente favorável ao seu desenvolvimento.

De um modo geral, a consolidação de linhas de pesquisa sobre temas específicos e interesses comuns sempre se mostrou frutífera, possibilitando um desenvolvimento aprofundado das temáticas propostas. A presença de interlocutores, cuja área de pesquisa seja convergente (pelo menos em sua temática), promove um aprofundamento na compreensão das problemáticas abordadas. Neste sentido, minha experiência em grupo de pesquisa sempre foi extremamente positiva.

4. Você tem experiência em extensão no campo da Filosofia?

Minha experiência em relação as atividades de extensão no campo da filosofia restringiram-se, exclusivamente, a cursos direcionados aos acadêmicos de filosofia. Todavia, acredito que a extensão deveria ser pensada de modo a abarcar uma parcela maior da sociedade. E, além disso, ela deveria promover uma interação maior e mais eficaz entre a universidade e a comunidade.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

5. Que considerações faz sobre a formação filosófica na graduação e, em especial, para a atuação profissional no ensino, pesquisa e mercado de trabalho?

O ensino de filosofia na universidade pauta-se, sobretudo, na discussão, compreensão e interpretação de textos filosóficos aclamados pela tradição acadêmica. Fechada em disciplinas herméticas, a discussão filosófica nem sempre aborda temas, mas sim, recortes temporais descolados da realidade atual.

Todavia, a filosofia é responsável pela criação e pelo desenvolvimento conceitual; e, neste sentido sua abordagem histórica (e muitas vezes descolada da atualidade) nos instrumentaliza para compreender conjunturas específicas. Neste sentido os processos de inferência são objetos de estudo privilegiados na caracterização conceitual, disponibilizando-nos o arcabouço teórico-metodológico responsável pela compreensão da realidade.

A filosofia no ensino médio neste momento mostra-se ainda claudicante. A sua obrigatoriedade recente no currículo escolar ainda torna evidente algumas insuficiências. Já no que se refere ao mercado de trabalho, a filosofia tem se restringido predominantemente a sala de aula.

6. Como vê a questão do ensino de Filosofia nos Ensinos Fundamental e Médio?

Acredito que inicialmente deveria haver uma unificação em torno dos conteúdos abordados nos diferentes estados brasileiros. Todavia, unificação em torno de conteúdos não significa, evidentemente, unificação em torno da abordagem pedagógica. Isto é, cada região tem, necessariamente, suas especificidades e demandas próprias. Contudo, o conteúdo curricular deve ser o mesmo. É o que de fato ocorre, por exemplo, nas disciplinas de exatas: o ensino das leis de Newton não é negligenciado, ou seja, é um componente curricular presente em todo o território nacional, sua abordagem sim, pode eventualmente sofrer mudanças.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### **Filosofia: formação, vivência e docência do professor de Filosofia<sup>81</sup>**



Por João Capistrano Filho<sup>82</sup> (dialectus@bol.com.br).

Fui bancário e atuei no movimento sindical por muitos anos. A minha trajetória profissional no campo da filosofia surge quando o meu interesse pelo movimento sindical deixou de existir. Inscrevi-me no concurso público para professor da rede estadual de ensino do Ceará e há dez anos sou professor de filosofia.

#### 1. Como e quando surgiu seu interesse por Filosofia?

O meu interesse por filosofia surgiu bem cedo, ainda na adolescência, quando li “A República” de Platão. Por muito tempo essa obra fundamental para o pensamento ocidental intrigou-me pela sua capacidade de ser sofrer atualizações e em alguns aspectos parecer tão atual. Já no curso de filosofia reli “A República” e descobri que a obra de Platão era um poderoso conceito de sociedade bem arraigado na visão de mundo do Ocidente. Outros pensadores da tradição filosófica como Bacon, Hume, Rousseau, Hobbes, Descartes e Marx despertaram o meu interesse inicial pela filosofia.

#### 2. Como o Sr. caracteriza seu curso de Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Ceará? (Assinalar pontos fortes e críticas, se houver).

A minha graduação fiz na Universidade Estadual do Ceará, pois não havia ainda na federal do Ceará o curso de filosofia. O conjunto de professores era subdividido entre aqueles de orientação marxista, os hegelianos e os que detinham uma forte

---

81. Entrevista realizada por José Provetti Junior, Coordenador Geral do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR.

82. É doutor em Educação, mestre em Filosofia e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. É docente de Filosofia na Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEEC.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

influência da metodologia escolástica. Os últimos eram padres ou traziam a influência dos seminários católicos. Tinha um pequeno segmento que abordava a filosofia contemporânea, especialmente, no tocante a arte. Para mim esse foi o ponto forte, pois tive a oportunidade de me envolver com os pensadores da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno.

3. Durante a graduação, a como o Sr. analise, hoje, o preparo didático e pedagógico para o exercício docente? (O mesmo anterior).

Há uma distância entre a realidade exposta pela universidade durante a formação do professor e a realidade em si encontrada em sala de aula. A graduação é o principal instrumento de trabalho do docente. Mestrado e doutorado são aperfeiçoamentos que qualificam o professor para que sua visão se amplie qualitativamente. A pesquisa universitária deve estender seu braço até a “plurivocidade”, como diria Adorno, ou melhor, até a fenomenologia do universo escolar. A ação do professor em sala de aula se manifesta por meio de sua didática. Os conhecimentos pedagógicos adquiridos na graduação devem, em tese, impulsionar o seu método, mas nem sempre um Piaget, por exemplo, corresponde a uma realidade social permeada por uma injustiça histórica. Portanto, hoje, como ontem, o preparo para o exercício da docência encontra graves deficiências.

4. Qual foi sua primeira experiência profissional no campo filosófico e o que a caracterizou? (O mesmo anterior).

A minha primeira experiência filosófica no campo profissional ocorreu quando ministrei algumas aulas em uma faculdade particular. Sem muita experiência impus um ritmo de exigência elevada o que não foi bom para mim nem para os alunos. Anos depois compreendi que aqueles meus alunos eram pessoas que tinham tido poucas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

oportunidades ou dificuldades para estudar de modo regular ao longo de suas vidas e isso gerava uma dificuldade para absorver a linguagem da filosofia. Eu não consegui enxergar o não-idêntico adornoiano, ou seja, a contradição. Essa não percepção foi o que mais caracterizou a minha experiência como profissional no campo da filosofia e me ajudou bastante posteriormente.

5. Quando se iniciou seu interesse pelo pensamento de Adorno?

O meu interesse pela filosofia de Adorno surgiu na universidade. Antes o meu interesse se resumia às figuras clássicas do pensamento filosófico. Tudo começou em uma disciplina chamada filosofia da arte quando o assunto Indústria Cultural do livro *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer foi abordado minuciosamente. Interessei-me pelo livro e o li várias vezes. Confesso que não foi uma leitura fácil, pois como disse certa vez Habermas: é um documento que beira o confuso. Posteriormente li outro livro fundamental de Adorno chamado *Mínima Moralia*. Essa obra é de grande importância para compreender a *Dialética Negativa*.

6. O que mais lhe é caro no pensamento de Adorno para seu exercício filosófico enquanto cidadão?

O que me é mais caro é a percepção de que o mundo como objeto é constituído por diferenças. E o respeito à diferença como parte do todo é a pedra angular de uma sociedade que avança no plano da tecnologia, mas que continua violenta.

7. Se verifica em sua formação como mestre em Filosofia, a continuidade nos estudos sobre a filosofia de Adorno, em especial quanto a questão da crítica da razão, qual o impacto desse aprofundamento teórico em sua prática docente?

Bem, como professor da rede pública a leitura que faço todos os dias é a de que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

a injustiça social é um problema ligado a uma negação dialética da sociedade a estrutura de poder que prima pela abundância para poucos e a miséria para a maioria. A racionalidade que atua no campo da educação, saúde, segurança e trabalho, no caso brasileiro, é perversão de uma elite que teme e, portanto, abomina a justiça. O pior de tudo isso é o risco da reprodução dessa violência pela maioria injustiçada. Dai temos uma violência que se manifesta pelas grades que guardam as casas e que nada mais são do que a visão do *plus* da miséria. A tarefa do professor é tentar provocar o duplo giro copernicano, ou seja, a reflexão da reflexão sobre a desrazão encoberta por uma falsa razão bem lapidada por estatutos e códigos de leis.

8. Durante o curso de mestrado encontrou alguma dificuldade em expor os resultados de sua investigação na mídia científica nacional através da publicação de artigos? Como se caracteriza, para o Sr. o atual estágio da produção filosófica nacional veiculada em periódicos qualificados pelo CNPQ?

Sim, muitas dificuldades. Aliás, dá menos trabalho escrever um artigo do que publicá-lo. Quanto a segunda parte da pergunta eu digo que: há de tudo, a saber, artigos ótimos, regulares. De um modo geral não existe muita ousadia. Um artigo, por exemplo, que aborde o pensamento de Wittgenstein, Heidegger ou Kant de *qualis* alto às vezes é bem escrito, mas não acrescenta muita coisa, ou seja, não causa o espanto filosófico.

9. No que se refere ao curso de Doutorado em Educação, qual foi a contribuição deste para a prática docente do Sr. e em que medida a dialética negativa de Adorno se insere na docência filosófica?

O meu Doutorado em Educação cuja leitura primária foi a Dialética Negativa de Adorno tem como principal contribuição levar aos colegas docentes uma postura de resistência a favor da dignidade do educador e da educação. Como cito em minha tese



*ΙΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

temos uma sociedade que se educa para culpar o professor. Essa educação é histórica, isto é, temos uma sociedade que se gestou em um profundo processo de dominação. Os reflexos dessa injustiça não se apagaram somente porque a tecnologia de ponta enriquece o nosso modo de comunicação ou no cuidado com a saúde. A sociedade que culpa o professor cultiva a minoridade no sentido kantiana por se negar a tornar pública a sua razão, a saber, de resistir a favor de uma sociedade mais justa. Portanto, a dialética negativa se insere na docência filosófica à medida que o docente mergulha no conceito de educação dado pelo poder e captura a sua ilusão. Para em seguida fazendo uso de uma linguagem acessível expor didaticamente essa ilusão.

10. Como percebe a presença da disciplina de Filosofia no Ensino Médio, na Secretaria de Estado da Educação do Ceará?

O ensino de filosofia nas escolas do Ceará é um grande avanço apesar da carga horária ser mínima (50 min/ aula). Muito tem que ser feito, como por exemplo, evitar que professores de outras áreas atuem como professor da disciplina. Esse, no entanto, é um problema de muitos lugares. Eu, por exemplo, para fechar a minha carga horária leciono filosofia, história e sociologia.

11. Quais são as perspectivas de desdobramentos sociais do ensino de Filosofia no Ceará?

A sua pergunta é quase enigmática. Qualquer desdobramento em relação ao ensino de filosofia no Ceará depende de uma política do governo estadual em relação à disciplina. A filosofia faz parte do currículo das escolas de ensino médio. Eu creio que no futuro a tendência a uma interdisciplinaridade se cumpra. Não sei se era isso que você gostaria de saber.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias em ação

<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/3636091817110471>

- **Aguinaldo Soares Tereschuk** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4914766P6>)  
Colaborador dos Projetos de pesquisa e docente do curso básico de Idioma Internacional Neutro – Esperanto. Informações - [aguinaldo.tereschuk@ifpr.edu.br](mailto:aguinaldo.tereschuk@ifpr.edu.br)
- **Alan Rodrigo Padilha** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4403099U8>) Coordenador dos Projeto de pesquisa: Deleuze e Spinoza: um pensamento ético vitalista; do Projeto de extensão IF-Sophia – Umuarama. Informações – [alan.padilha@ifpr.edu.br](mailto:alan.padilha@ifpr.edu.br)
- **Andressa Bilha Cruz** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4359233A2>) Coordenadora do Projeto de Pesquisa Materiais alternativos; dos Projetos de extensão Arte e reciclagem: mãos criativas – uma possibilidade de renda e Oficina de Arte, teatro e reciclagem. Informações – [andressa.cruz@ifpr.edu.br](mailto:andressa.cruz@ifpr.edu.br)
- **Claudia Dell'Agnolo Petry** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4768239E5>) Coordenadora de Publicações do Grupo de Pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR. Informações - [claudia.petry@ifpr.edu.br](mailto:claudia.petry@ifpr.edu.br)
- **Daniel Salesio Vandresen** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4259508H8>) Coordenador Financeiro do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR; Coordenador do Projeto de pesquisa Educação, trabalho e



**IF-Sophia**

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- tecnologias: do controle biopolítico à arte heterotrópica; Colaborador do Projeto de pesquisa Incubadora tecnológica de cooperativas populares (ITCP): incubadora de projetos sociais do curso Técnico em Orientação Comunitária; Coordenador do Projeto de extensão A Orientação Comunitária na Educação Básica; Colaborador do Projeto de extensão Indisciplina na escola: a questão da (in)disciplina na educação. Informações – [daniel.vandresen@ifpr.edu.br](mailto:daniel.vandresen@ifpr.edu.br)
- **Deise Fernanda Máximo de Lima** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4253359H4>) Colaboradora no Projeto de pesquisa e extensão IF-Sophia – Assis Chateaubriand; Grupo de estudos filosóficos de Assis Chateaubriand. Informações - [nanda\\_dei@seed.pr.gov.br](mailto:nanda_dei@seed.pr.gov.br)
- **Franciele Fernandes Baliero** (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4234539D0>) Cooordenadora do Projeto de pesquisa Intervenção em saúde pública em Assis Chateaubriand. Informações - [franciele.baliero@ifpr.edu.br](mailto:franciele.baliero@ifpr.edu.br)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Resenha

*The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment*, de Karl R.

Popper

Por José Proveti Junior<sup>83</sup> ([jose.proveti@ifpr.edu.br](mailto:jose.proveti@ifpr.edu.br)).

Judeu austríaco naturalizado britânico, Sir Karl Popper nasceu em 28 de julho de 1.902, na cidade de Viena.

De uma família afeita à filantropia, desde a meninice se preocupou com questões sociais. Detinha-se frequentemente em questões filosóficas.

Em 1.917 se matriculou na Universidade de Viena, como estudante ouvinte, posteriormente ingressando como aluno regular. Durante os estudos universitários Popper trabalhava na clínica Alfred Adler, para orientação de crianças e era professor particular. Nesse ínterim, se dedicou aos estudos de matemática.

Entre 1.922 a 1.924 Popper ingressou no ofício de marceneiro, trabalhando como entalhador e mantinha conversas filosóficas com seu patrão.

Em 1.923 submeteu-se ao exame de licenciatura para o equivalente brasileiro do Ensino Fundamental. Em 1.924 deixou a marcenaria e se dedicou à assistência social a crianças. Nessa época começou, também, ao magistério nos Ensinos Fundamental e Médio. É nesse momento que inicia o registro, despretensioso, de suas reflexões filosóficas.

Em 1.925, em Viena, Popper ingressou como estagiário de assistência social, no Instituto de Pedagogia. Nesse instituto travou conhecimento com as teorias educacionais alemãs e em 1.926 iniciou seus questionamentos sobre epistemologia, através do curso de Psicologia de Karl Buhler e manteve contato e discussão com Julius Kraft.

---

83. Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, com a dissertação intitulada “As origens gregas do racionalismo popperiano” (2014).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Foi nesse momento que Popper entrou em contato com o Círculo de Viena, por influência de seu professor Hans Hahn, em uma palestra de Otto Neurath e pela leitura das obras de Carnap e Wittgenstein.

Em 1.935 foi a Londres proferir palestras, permanecendo nessa cidade por alguns meses, mantendo contato com Ayer, Schrodinger, Langford, Ryle, Russel e após essa estada na terra da rainha foi-se a Copenhagen e conversou com Niels Bohr.

Se sentindo ameaçado pelo clima nazifacista em Viena Popper e a família transferiram residência para a Nova Zelândia, indo o filósofo trabalhar no *Canterbury College*, na cidade de Christchurch, em 1.937.

Após a o término da guerra, Popper foi aos Estados Unidos, em 1.949, para a realização de palestras na Universidade de Harvard, onde travou conhecimento com os professores Albert Einstein e com Bohr.

Faleceu em 1.994, na Inglaterra, onde estava radicado.

*The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment* (2.002), atualmente traduzido pela Universidade Estadual de São Paulo – UNESP com o título “O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático” (2.014) se trata do “canto do cisne” do epistemólogo.

Composto por ensaios esparsos e distanciados cronologicamente, a obra se trata do “mapa do tesouro” de Popper, onde o autor, em seus momentos de folga, elaborava suas reflexões, indicando, praticamente, as fontes teóricas de sua filosofia e epistemologia.

No Ensaio I, o autor indica sua predileção pelo pensamento pré-socrático e sua decepção pela maneira com que o mundo acadêmico, em geral, em relação ao trato historiográfico e teórico dos primeiros pensadores, assinalando, que nos pré-socráticos, desde sua meninice, encontrou um lazer e uma inspiração teórica para suas reflexões.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Para tanto, Popper afirma ser necessário superar o atavismo acadêmico quanto aos criadores do discurso racional, pois eles são a fonte de uma abordagem autêntica e frutuosa para a Ciência e a Filosofia, a saber: uma visão cosmológica dos saberes humanos.

No Ensaio II, Popper resgata a imagem de Xenófanés de Cólofon, como possivelmente sendo o “pai da História” e, sobretudo, o criador da epistemologia, pois ao assentuar o revisionismo racionalista crítico de seu mestre Anaximandro de Mileto, Xenófanés foi capaz de fundar o iluminismo grego.

No Ensaio III, Popper começa as reflexões sobre Parmênides de Eleia, em especial, as descobertas astronômicas do pensador, condicionadoras da elaboração básica de suas teses. Além disso, Popper reverte a tradicional visão de Parmênides como ontologista e o repõe no âmbito dos cosmologistas milésios.

No Ensaio IV, o filósofo britânico procede à análise das teses parmenidianas, no poema destepensador, com base em sua conjectura cosmológica e os impactos dessas teses na tradição historiográfica da filosofia.

No Ensaio V, em continuidade à análise do poema de Parmênides e discute as interpretações tradicionais, em especial, o clássico estudo de Kirk & Raven, criticando-os como tendenciosos em suas análises e discute as possibilidades interpretativas e suas principais inconsistências.

No Ensaio VI, Popper foca a análise do poema do pensador acoplado à discussão que se travava entre os pensadores milésios, em especial, entre Tales e Anaximandro de Mileto, Xenófanés de Cólofon e Heráclito de Éfeso.

No Ensaio VII Popper relaciona suas reflexões dos demais ensaios com os principais temas da Física contemporânea e demonstra que estes são, essencialmente, as aporias discutidas pelos pré-socráticos. Indica, também, que as únicas teorias capazes de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

indicarem soluções às mencionadas aporias é uma retomada da visão cosmológica, racionalista e revisionista crítica das origens da razão Ocidental.

Nos Ensaios seguintes Popper passa, então, à abordagem das teorias platônicas em debate com as pré-socráticas que assinalara como a fonte de suas bases teóricas. De onde se conclui que antes de ser um filósofo afeito apenas às temáticas filosóficas e científicas Moderna e Contemporânea, Popper é tem seus fundamentos fixados, predominantemente, no pensamento pré-socrático.

Por conseguinte, voltar aos gregos se torna a tônica motivada por Popper nessa obra, pois é a única maneira, segundo o filósofo, de se buscar a solução das principais dificuldades do campo da Física, a saber, os problemas do movimento e da permanência.

*The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment* (2.002) é obra de referência para se compreender o pensamento de Popper e, acima de tudo, a fonte inspiradora da criação do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR.

### Referências

POPPER, Karl R. . **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático** . São Paulo: UNESP, 2.014.

\_\_\_\_\_. *The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment* . London and New York: Routledge, 2.002.

PROVETTI JR, J. **As origens gregas do racionalismo popperiano** . Toledo: UNIOESTE, 2.014.

**Notícias do Grupo de pesquisas filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR**



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

### **Notícias do Grupo de pesquisas filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR**

1. Reuniões do **Grupo de estudos filosóficos**. Toda segunda-feira, das 13:30-15:20hs, na sala 3, no campus do IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR. Coordenação do professor José Provetti Junior. Material em estudo – POPPER K. R. . **A lógica das Ciências Sociais** . Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. **O acesso é público.**
2. Reuniões do **Grupo de estudos sobre Filosofia da Mente e Processos Cognitivos**. Toda terças-feiras, das 13:30-15:20hs, na sala 3, no campus do IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR. Coordenação do professor José Provetti Junior. Material em estudo – TEIXEIRA, João de Fernandes . **Mente, cérebro e cognição** . Petrópolis: Vozes, 2.000. **O acesso é público.**
3. Reuniões do **Grupo de estudos sobre legislações educacionais**. Em escolha de data para operação. Coordenação do professor José Provetti Junior. Material em estudo – BRASIL . Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN. **Em breve inscrições no sítio <http://assis.ifpr.edu.br/>**
4. Curso de extensão IF-Sophia – Umuarama. Frequência determinada pelo calendário vizível através do link ([http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/Calendario\\_2014\\_ifsophia.pdf](http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/Calendario_2014_ifsophia.pdf)). Coordenação dos professores Alan Rodrigo Padilha e Rafael Egídeo Leal e Silva. **O acesso é público. Inscrição é necessária para quem deseja certificação. Informações – [alan.padilha@ifpr.edu.br](mailto:alan.padilha@ifpr.edu.br)**
5. Curso de extensão IF-Sophia – Assis Chateaubriand. **Inscrições abertas**. Início em 11/10/2014. pelo sítio (<https://docs.google.com/forms/d/1h0oJTgcv4J6F5dJWs-IA-I6j2oogiXB2novT9L5Y1JY/viewform>). Coordenação dos professores José Provetti Junior e Daniel Salesio Vandresen. **O acesso é público. Inscrição é pública**



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

para quem deseja certificação. Informações – [jose.provetti@ifpr.edu.br](mailto:jose.provetti@ifpr.edu.br) ou [daniel.salesio@ifpr.edu.br](mailto:daniel.salesio@ifpr.edu.br)

### Editais

#### **Chamada pública para seleção de novos pesquisadores do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR.**

Em outubro de 2014 será publicado o primeiro edital de seleção de novos pesquisadores do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR. As informações serão divulgadas no sítio <http://assis.ifpr.edu.br/> Aguardem.

#### **Chamada pública de artigos para a “Revista IΦ-*Sophia*: revista eletrônica de investigações filosóficas, científicas e tecnológicas”**

Nova chamada de artigos será lançada em novembro de 2014, com a temática central “Educação, cognição e linguagem”. Os interessados poderão solicitar o encaminhamento do Edital por correio eletrônico pelo endereço [claudia.petry@ifpr.edu.br](mailto:claudia.petry@ifpr.edu.br) . Em novembro o Edital estará disponível no sítio <http://assis.ifpr.edu.br/> e no do Grupo de pesquisas, que será divulgado em breve. Fiquem atentos!