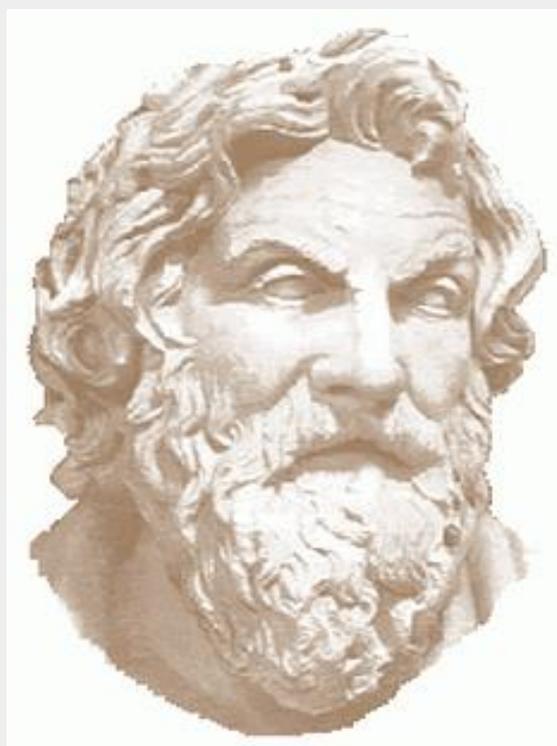


ΙΦ-SOPHIA

Revista eletrônica de investigações filosóficas, científicas e tecnológicas

Os pré-socráticos: problemas de ontem, questões de sempre



GRUPO DE PESQUISAS FILOSOFIA, CIÊNCIA E TECNOLOGIAS - IFPR

&

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - UFPR



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ORGANIZADA POR:



Grupo de Pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias

INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ – IFPR – Assis Chateaubriand

EM PARCERIA TÉCNICO PEDAGÓGICA INFORMAL COM:



DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

EDITADA E PUBLICADA POR:



JPJ Editor



PARCEIROS FORMAIS E INFORMAIS



**INSTITUTO FEDERAL
PARANÁ**
Câmpus Assis Chateaubriand

E OS CAMPI: Cascavel, Coronel Vivida, Curitiba, Colombo,
Umuarama e Campo Largo.



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR –
Reitor *pro tempore* – Odacir Antônio Zanatta

Pró-reitor de Ensino – Sérgio Garcia dos Mártires

Pró-reitor de Pesquisa, Ensino e Inovação – Marcelo Estevam

Diretor Geral do campus IFPR – Assis Chateaubriand – José Provetti Junior

Diretor de Ensino, Pesquisa, Extensão e Inovação – Bruno Garcia Bonfim

Coordenadora de Pesquisa, Extensão e Inovação – Leiliane Cristine de Souza

Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR – Assis Chateaubriand

Coordenação Geral – José Provetti Junior

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 – José Provetti Junior, Michelli Cristina Galli.

Conselho Editorial

Professora Ms. (RSCIII) Claudia Dell'Agnolo Petry – IFPR – Assis Chateaubriand

Professor Doutor Vicente Estevam Sandeski – IFPR – Colombo

Professor Ms. (RSCIII) José Provetti Junior – IFPR – Assis Chateaubriand

Professor Doutorando Daniel Salesio Vandresen – IFPR – Coronel Vivida

Professora Ms. Franciele Fernandes Baliero – IFPR – Assis Chateaubriand

Professora Especialista Kátia Cristiane Kobus Novaes – IFPR – Assis Chateaubriand

Professor Ms. (RSCIII) Rafael Egidio Leal e Silva – IFPR – Umuarama



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Professor Dr. Leandro Neves Cardim – UFPR – Curitiba

Professor Dr. Rodrigo Brandão – UFPR – Curitiba

Professor Dr. Paulo Vieira Neto – UFPR – Curitiba

Conselho Consultivo

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

Professor Dr. Otávio Bezerra Sampaio – IFPR – Curitiba

Leandro Neves Cardim – UFPR – Curitiba.

Rodrigo Brandão – UFPR – Curitiba.

Paulo Vieira Neto – UFPR – Curitiba.

Capa – José Provetti Junior

Imagens de acesso público. Disponível no sítio <http://www.vanialima.blog.br/2014/01/anaximenes-de-mileto.html>

Editoração eletrônica - José Provetti Junior

CATALOGAÇÃO NA FONTE

IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica. Ano III, Volume 3, nº 10 (2017) – Assis Chateaubriand e Curitiba: JPJ Editor; Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia - IFPR & Departamento de Pós-graduação em Filosofia - UFPR, 2017.

Trimestral

ISSN - 2358-7482

1. Filosofia – Periódicos. I. Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias - IFPR. II. Departamento de Pós-graduação em Filosofia – UFPR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Endereços para correspondência

Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR

Campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR

Av. Cívica, 475 – Centro Cívico – Assis Chateaubriand/ PR - Brasil

CEP – 85.935-000

Tel.: 44-8813-1127

Departamento de Pós-graduação em Filosofia – UFPR

Campus da Universidade Federal do Paraná – UFPR

R. Dr. Faivre, 405, sexto andar – Curitiba/ PR – Brasil

Tel.: 41-3360-5098



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

SUMÁRIO

Editorial

Os pré-socráticos: problemas de ontem, questões de sempre	
Por: José Provetti Junior.....	9
Los présocráticos: problemas de ayer, cuestiones de semper	
Por: José Provetti Junior11

Artigos

Heráclito como pensador originário	
Por: Michelle Fernandes de Araújo	13
Fazer-aprender Filosofia à luz do pensamento gellefiano: uma perspectiva dialógica-reflexiva	
Por: Zenilton Fernandes	23
O problema moral em Kant: uma introdução	
Por: Dean Fábio Gomes Veiga	45
Em defesa de Empédocles: réplicas a Teofastro	
Por: Diego Soffritti Cardoso	61
Merleau-Ponty e o desafio da Educação Infantil	
Por: Eli Schemidtke	76
O sentimento universal como fundamento da moral em Hume	



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Por: Giovani Luiz Zimmermann Júnior 80

Estética, Arte e Belo: uma relação para além do ambiente escolar

Por: Bibiano Francisco Elói Júnior 87

A concepção de homem em Marx: uma análise dos Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844

Por: Margarida Maria Sandeski 103

A tradução através do olhar da Linguística Cognitiva

Por: Ingrid Trioni Nunes Machado 117

O Ensino Superior no Brasil e a gênese da Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Por: Kely Cristina Enisweler & Thaluan Rafael Debarba Baumbach 134

O conceito de máximas na Filosofia de Kant

Por: Silvério Becker 142

A riqueza imaginária na Literatura Infanto-juvenil: uma leitura da obra "De olho nas penas"

Por: Patrícia de Lara Ramos 163

Anaximandro de Mileto



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Por: José Provetti Junior	187
Anaximander of Miletus	
Por: José Provetti Junior	214
Divulgação	241
Chamadas públicas	253



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

EDITORIAL

Os pré-socráticos: problemas de ontem, questões de sempre**Por:** José Provetti Junior¹jose.provetti@ifpr.edu.br

A edição sobre os pré-socráticos: problemas de ontem, questões de sempre vem incentivar o retorno aos gregos, tão propalado pelos helenistas do século XX, no intuito de reforçar a posição de Karl Raymund Popper quanto à inventividade, originalidade e frutuosidade das teses dos primeiros pensadores racionalistas críticos.

Embora ponto de partida dos estudiosos de Filosofia e referências superficiais da origem de diversos campos do conhecimento, os pré-socráticos, no Brasil, são ilustres desconhecidos.

Quando muito os vemos sob o olhar de Platão, nas modernas interpretações levadas a efeitos nos programas de pós-graduação *stricto sensu* do eixo Rio de Janeiro-São Paulo-Minas Gerais, isto é, na versão interpretativa tradicional de Platão (a de Schleiermaker), o quê, em si, reforça a tipologia interpretativa da filosofia como alguma

1. É Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, é Mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense professor Darcy Ribeiro – UENF, é Especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, é Especialista em Saúde para alunos e professores dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, é Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. É servidor público federal, docente EBTT de Filosofia, lotado no campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR, em que é Diretor Geral. Atua como docente de Filosofia nos cursos Técnicos Integrados de Informática e Eletromecânica. É docente, pesquisador e Coordenador Geral do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR – Assis Chateaubriand. É pesquisador e docente do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ. É pesquisador no Núcleo de Estudos em Formação Docente – IFPR – Goioerê e Pesquisador-estudante do Grupo de estudos sobre Lógica, Epistemologia e Filosofia da Linguagem – UNIOESTE – Toledo. É filiado à Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia – ANPOF, é membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC, é autor do livro "A alma na Hélade: a origem da subjetividade no Ocidente" (2011), "O dualismo em Platão" (2014), do livro "Filosofia no Ensino Médio: pequena apologia do trabalho docente" (2016) e do livro "As origens gregas do racionalismo popperiano: visão cosmológica da conexão entre Metafísica e Ciência para a prática Epistemológica Contemporânea" (2016), de artigos em periódicos nacionais, parecerista das revistas "Espaço Acadêmico", "Acta Scientiarum - Ciências Humanas e Sociais" da UEM/ PR, participa da Equipe Editorial da Revista Contemporânea de Educação da UFRJ/ RJ e da Revista IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológicas" do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

espécie de literatura, descompromissada dos fatos e leituras historiográficas que lhe ajustaria os enfoques e impediriam as miscigenações teóricas entre pensadores contemporâneos e antigos, recheadas de anacronias.

É curioso observar o quanto que os pré-socráticos são ignorados, embora reconhecidos seus esforços e teorias, enquanto basilares de todos os períodos e escolas filosóficas posteriores!

Se é verdade que os pré-socráticos descobriram e estabeleceram as bases da razão, enquanto linguagem, a perenidade de suas teses atravessam séculos, milênios e se tornam a esperança provável de explicação de campos científicos que esbarram na esterelidade desértica de sua tecnocracia vaga, oca e esdrúxula, capaz de provocar e fundamentar o holocausto nazi-facista que tende a renascer em novas roupagens, nos países liderados pelos defensores da democracia (Viva Guantanamo, Trump e Putini!) como uma razão instrumental, fria, sínica, utilitária.

Em prol de uma visão cosmológica, que vincula o homem como filho da Terra na fraternidade genética que sintetiza a múltipla diversidade étnica na unidade do que os pré-socráticos já identificavam como sendo “tudo é um”!

Desejo a todos uma excelente leitura e que os antigos racionalistas revisionistas críticos nos inspirem em nossas veredas rumo à sabedoria (*sophrosýne*).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Los presocráticos: problemas de ayer, cuestiones de semper

Por: José Provetti Junior²

jose.provetti@ifpr.edu.br

La edición a cerca de “los presocráticos: problemas de ayer, , temas de siempre” viene fomentar el retorno de los griegos, tan anunciado por los helenistas del siglo XX, con el fin de fortalecer la posición de Karl Raimund Popper sobre la inventividad, la originalidad y la fecundidad de las tesis de los primeros pensadores racionalistas críticos.

Aunque dado el punto de partida de la filosofía de los estudiosos y referencias superficiales de la fuente de diversos campos del saber, el presocráticos, en Brasil, son inminetes desconocidos.

Cuando vemos mucho bajo los ojos de Platón, en las modernas interpretaciones dado lugar a efectos en los programas de post-grado *estricto senso* del eje Río de Janeiro-São Paulo-Minas Gerais , esto es, en la versión tradicional de interpretación de Platón (la de Schleiermaker), lo que, en si, refuerza el tipo de interpretación de la filosofía como una especie de literatura, sin compromisos con los hechos y de lecturas historiográficas que le ajustan el enfoque y evitan la mezcla de razas teórica entre pensadores

2. Es Maestro en Filosofía Moderna y Contemporánea por la Universidad del Estadual de Oeste de Paraná - UNIOESTE, es Maestro en Cognición y Lenguaje de la Universidad del Estado de Norte Fluminense Profesor Darcy Ribeiro - UENF es experto en Historia, Arte y Cultura de la Universidad Estadual de Ponta Grossa - UEPG es experto en Salud para los estudiantes y profesores de la primaria y secundaria po la Universidad Federal del Paraná - UFPR, está graduado en Filosofía de la Universidad del Estado de Río de Janeiro - UERJ. Es servidor público federal, EBTT profesor de Filosofía, establecido en el campus del Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología del Paraná - IFPR en la ciudad de Assis Chateaubriand/ PR, es el Director General del campus. Trabaja como profesor de Filosofía en los cursos de Técnico Integrado de Informática y Electromecánica. Es profesor, investigador y la Coordinador General del Grupo de investigación Filosofía, Ciencia y Tecnología - IFPR - Assis Chateaubriand. Es investigador y profesor del Centro de Estudios de la Antigüedad - NEA - UERJ. Es investigador en el Centro de Investigación sobre Formación de Profesores - IFPR - Goioerê y el grupo investigador-alumno estudia Lógica, Epistemología y Filosofía del Lenguaje - UNIOESTE - Toledo. Está afiliado a la Asociación Nacional de Licenciado en Filosofía - ANPOF, es miembro de la Sociedad Brasileña de Estudios Clásicos - SBEC, es autor del libro “El alma en Helade: el origen de la subjetividad en el Oeste” (2011), “El dualismo en Platón”(2014), el libro “Filosofía en la escuela secundaria: pequeña apología de la enseñanza”(2016) y el libro “Las orígenes griegas del racionalismo popperiano: visión cosmológica de la conexión entre la Metafísica y Ciencia para la práctica contemporánea de la epistemología”(2016), artículos en revistas nacionales, árbitro de la revistas “Área Académica”, “Acta Scientiorum - Ciencias Humanas y Sociales” de la UEM/ PR, y forma parte del Consejo Editorial de la revista Contemporánea de la UFRJ acerca de la Educación/ RJ y la revista IF-Sofia: revista eletrônica de investigaciones filosóficas, científicas y tecnológicas “Grupo de investigación de Filosofía, Ciencia y tecnología - IFPR.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

contemporáneos y antiguos, llenas de anacronias.

Es curioso observar cómo los presocráticos son ignorados, aunque se reconoce sus esfuerzos y teorías, como la construcción de todas las épocas y escuelas filosóficas de más tarde!

Si bien que es verdad que los presocráticos descubrieron y establecieron el derecho de bases como el lenguaje, la continuidad de sus ideas ejecutan a través de los siglos, milenios y convertirse en la esperanza probable de campos de explicación científica de que golpee en la esterilidad del desierto de su tecnocracia vaga, hueca y extraña, capaz de dirigir y apoyar el holocausto nazi-fascista, que tiende a renacer bajo nuevas formas en los países dirigidos por partidarios de la libertad y de la democracia (Viva Guantánamo, Trump y Putini!), como una razón instrumental, fría, cinica y utilitaria.

A favor de una visión cosmológica, que se une al hombre como hijo de la Tierra, en hermandad genética, que sintetiza la diversidad étnica múltiple en la unidad, que los presocráticos ya identificados como miembros de "todo es uno"!

Les deseo a todos una excelente lectura y que los antiguos críticos revisionistas racionalistas inspirarnos en nuestro camino hacia la sabiduría (*sophrosýne*).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Heráclito como Pensador originário

Por: Michelle Fernandes de Araújo³
michellearaujo@gmail.com

Resumo:

Trata-se de, a partir da obra do pensador Heidegger- *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*, investigar o filosofar, revisitando dentro da tradição filosófica o pensamento do pensador ao qual a obra ganha o título. Heidegger não se limita a pura análise filológica dos fragmentos, mas, antes de tudo assume a tarefa do ponto de vista filosófico.

Palavras chave: Heráclito de Éfeso; Pensamento; *Physis*; Ser.

Resumo:

Tio traktas, el la verko de la pensulo Heidegger, “Heráclito: la origino de la okcidenta penso”, enketi la filozofii, revisitando ene la filozofia tradicio pensis la pensulo al kiu la laboro gajnas la titolon. Heidegger ne estas limigita al pure filologia analizo de la fragmentoj, sed unue supozas la taskon de filozofia vidpunkto.

Ŝlosilvortoj: Heraklito; pensis; physis; estu.

The author regrettably did not send the abstract in English. We apologize for the inconvenience!

Em a obra *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*, de 1943, Heidegger dispõe-se a investigar o filosofar, o pensamento dos pensadores originários (Anaxíandro, Parmênides e Heráclito), tematizando, sobretudo, o pensador que intitula a obra citada. O esforço de Heidegger não se restringe a uma pura análise do que ali se apresenta, nos fragmentos, mas assume tal tarefa como dádiva, como disposição ao abrir-se daquilo que se quer fazer desvelado, numa disposição de se por à escuta do pensamento, buscando um sentido no qual a realidade repousa.

O caminho que segue Heidegger é pensar quem teria sido Heráclito. E este empreendimento de pensar o pensador por detrás do pensamento que se mostra, se dá no

³ É mestranda em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB e graduada e licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

reflexo em que repousa duas histórias sobre Heráclito. Heidegger não entra no mérito da veracidade delas ou na pura especulação biográfica, mas antes no que delas se mostra sobre Heráclito, e, neste sentido, a importância da sua veracidade se esvai, pois o que ali se busca é uma espécie de verdade original.

Na primeira história, diz-se que Heráclito estava aquecendo-se junto ao fogo, e alguns estranhos foram observá-lo, permaneceram em pé, talvez esperando 'algo' espetacular por parte do pensador, e obtiveram como resposta o encorajamento para que entrassem, pois mesmo ali os deuses estariam presentes. Heidegger aponta aquilo que se preserva do testemunho do autor, guarda suas palavras: a evidência da proximidade do elemento fogo, da luta na proximidade do fogo e a conclusão da presença dos deuses. A anedota mostra um desapontamento dos presentes ao ver um pensador imerso em sua cotidianidade. Este desapontamento é marcado pela expectativa de que o pensador deve estar puramente mergulhado no profundo do pensamento e que esta imersão é coisa que possa ser observada; em sendo observada, talvez supusessem que também poderiam, muito possivelmente, ser iluminados tal como o pensador. Mas Heráclito estava junto ao fogo somente para se aquecer, e, neste ponto, nos atenta Heidegger, seu convite é uma revelação: aqui também os deuses estão presentes. Mesmo no que há de mais ordinário se fazem presentes os deuses (o extraordinário). É justamente em profundo contato com o ordinário, num contato tão profundo que faz o olhar se perder, sendo de tal modo tomado pelo que se apresenta, que faz revelar o próprio extraordinário, se mostrando na dimensão do ordinário.

No ordinário vigora, pois, o extraordinário. O que, porém, isto significa? Como um tal vigorar é possível? Talvez a análise da segunda história, também contada pelo filósofo alemão, nos ajude a pensar mais detidamente o que significa “pensar originariamente” ou, então, pensar a relação entre ordinário e extraordinário.

A segunda história conta-nos o seguinte: Heráclito teria se dirigido ao santuário de Ártemis para brincar com as crianças, olhando para aqueles que o observava teria perguntado: o que estão olhando? Não é melhor fazer isto que estou fazendo?

Tal história parece ser complemento da primeira: mais uma vez o pensador é observado, e mais uma vez responde aos seus inquisidores. Nesta segunda imagem ele revela justamente aquilo que não se espera, se os deuses estão também junto ao fogo,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

porque num santuário, morada do deus, ele não lhe presta honras, ocupando-se de brincar com as crianças? O que se mostra ao pensador naquilo que parece mais inútil? Talvez, como um primeiro aceno de resposta, poderíamos dizer que é o jogo. Nele, aquilo que tem regra e lei, embora seja um passatempo, mostra algo acerca da totalidade: nada do que aparece, o ordinário, o corriqueiro, escapa de aparecer junto ao extraordinário.

Pensando as duas histórias vemos pontos marcantes em comuns. Heidegger aponta que Heráclito deixa “ver” o vigorar (o irromper, o surgir) na presença dos deuses. Os pensadores originários, mas, principalmente Heráclito, aqui, pensa a totalidade da realidade em relação com o divino; este é compreendido no sentido de causa universal do mundo, não em um sentido teológico, porque esta “causa” não quer dizer uma causa que se desliga do que é causado, apenas aquilo que é constitutivamente diferente daquilo que entrega (a realidade, a totalidade). Ao tentar compreender por que Heráclito estaria no templo de Ártemis, Heidegger chega ao ponto em que a deusa mostra-se como a portadora da luz, luz por meio da qual o encoberto desencobre-se, mostrando a essência da *phýsis*, como aquilo que clarifica. Mas o que é, afinal de contas, *phýsis*? Se o grande intento heideggeriano é mostrar, com essas histórias, o motivo por que Heráclito poderia ser considerado um pensador originário, e porque devemos voltar ao pensamento dele para, enfim, ouvi-lo, então temos de tentar entender como isso acontece. Para tanto, acreditamos ser necessário esclarecer justamente o sentido de *phýsis*, porque neste parece vigorar o extraordinário. Os pensadores originários empenham-se em dizer o que a cada vez já não declina, o mais elevado, o puro deixar surgir, o *phýsis*.

***Phýsis* sua relação com o Ser.**

A palavra *phýsis* provém da palavra *phós* – luz, podemos compreender que *phýsis* é aquilo que traz à luz, aquilo que faz com que algo apareça; este aparecer revela a totalidade dos entes. Com isso, podemos depreender que se há um aparecer, parece haver, também, o que aparece; neste sentido, vemos uma distinção na qual aparecer é diferente daquilo que aparece, o que aparece é o ente, a *phýsis* (aparecer), por sua vez, é o vigorar, é o ato de colocar os entes em ‘vigência’. A *phýsis*, para os pensadores originários, não será compreendida como natureza, mas como possibilidade de fazer vigorar, um vigor reinante. Ela concebe o acontecer da realidade num movimento de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

descobrimto e encobrimento. Na medida em que revela o ser do ente, esconde-se nele. O movimento do ser é, portanto, o movimento de um aparecer se escondendo, e neste ponto percebemos que a realidade acontece como diferença ontológica⁴, isto é, diferença entre ser e ente, entre aparecer e o que aparece. Mas como uma diferença como essa é possível? Como ela pode aparecer, “no mundo”⁵, como tal? Essas questões nos fazem, em grande medida, questionar a essência desse ente que nós mesmos somos. É isso, de certa forma, e sem nos determos muito na questão, que faremos a partir de agora.

Ente e a sua ligação com o ser: ‘diferença ontológica’

A compreensão da distinção ontológica nos suscita questões tais quais: como o homem percebe o ente, se ele também é um ente no mundo? Como ele perceberia um ente enquanto ente se não lhe fosse conferida alguma relação de ligação com o ser? E qual é essa ligação do homem enquanto ente que pensa o ser?

Percebemos que há uma distinção entre ser e ente; a percepção desta distinção parece ser ‘garantida’ pela ligação do homem com o ser: somente ele, embora também seja um ente, é capaz de compreender o ser dos demais entes, ainda que a compreensão mesma de ser apenas se mostre em uma relação de desvelamento e encobrimento. Essa diferenciação é garantida pela ligação do homem com o ser do ente; apesar dele ser um ente “no mundo” somente ele pode compreender ser, somente ele pode lidar com o ente compreensivamente, assegurando, assim, todo denominar, todo pensar, todo o perceber o ente enquanto tal.

4 É válido notar, embora este não seja nosso tema propriamente dito, que Heidegger concebe que a questão pelo sentido de ser se dá por meio da distinção entre o que podemos denominar de carácter óntico e carácter ontológico; o carácter óntico está ligado ao ente e o carácter ontológico mostra-se como condição de possibilidade para que o ente venha a ser tal como é. Essa distinção, em *Ser e Tempo*, principal obra heideggeriana, será fundamental ao que o filósofo chama, primeiramente, de pré-compreensão de ser, “meio” pelo qual é possível ao menos intuir a diferença ontológica, isto é, saber, na pura lida, que o ser é diferente do ente com o qual o homem se ocupa (ainda que essa distinção não seja sequer tematizada ali). Essa mesma distinção é mais seriamente pensada, nesta obra citada, quando a compreensão de ser é tematizada. Tal compreensão diz aquilo que é constitutivo do ser-aí e faz parte da analítica existencial. Esta, por sua vez, é necessária, na questão pelo sentido de ser, porque só o ser-aí pode perguntar pelo ser, pode compreender e dar sentido ao ente.

5 Utilizamos “no mundo” entre aspas porque sabemos que Heidegger não pensa homem e mundo como dois separados, mas que ser-aí, o ente que nós mesmos somos, é ser-no-mundo. Escolhemos não tratar dessa temática, aqui, porque ela demandaria mais pesquisa e tempo de lida com os conceitos heideggerianos. Uma discussão como a presença de mundo já no homem é muito mais ampla do que aqui podemos destacar e merece um trabalho mais justo do que agora nos coube realizar.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A partir do que foi dito, podemos perceber que a ontologia heideggeriana, a que ele denomina ontologia fundamental, funda-se a partir da diferenciação entre ser e ente; esta distinção move o ente em direção ao ser e o ser em direção ao ente, ambos estão em relação e o homem pode falar dessa relação por ser um ente com uma proximidade maior com o ser, por ser o ente aberto. Nisso, a distinção ontológica é o que dá ensejo para que tudo venha ser, por manter essa indissociável relação do ente com o ser. O homem, nesse processo, é quem “percebe” ou compreender a diferença ontológica, porque ele é marcado pela transcendência. Isto quer dizer que somente ele pode ir direção ao ser do ente e compreendê-lo em seu sentido; o homem é o ente que se encontra no mundo, mas que não se dá como um ente qualquer no mundo, é ele quem compreende e doa sentido, é ele quem é marcado pela diferença ontológica, porque nele o sentido do ente acontece, mundo acontece e acontece com sentido. A diferença ontológica, no fim das contas, fundamenta a questão do ser, porque ela mostra como a realidade acontece como possibilidade de aparecimento do ente enquanto ente. Assim, para que algo mostre seu sentido, é necessário que haja compreensão de ser, ou seja, diferença ontológica, mas ela não é uma operação de realização humana, é o acontecimento do real no qual homem se encontra como o aberto, como o espaço de doação e de “recolhimento” de sentido, como o espaço da diferença.

Atentos para toda essa diferenciação entre ser e ente e o lugar do homem, buscaremos em Heráclito, tal como Heidegger faz, por que ele pode ser considerado um pensador originário ou, melhor, por que ele permanece junto ao ser.

Para que compreendamos o fragmento de Heráclito a partir de um ponto de vista de uma busca pelo sentido do ser, faz-se necessário que entendamos o que algumas concepções querem dizer no âmbito da investigação que aqui se projeta. Quando nos referimos a ente, assumimos como posição de que ente é tudo aquilo que tem determinação; ora, o que é ter determinação? É ter um limite, uma delimitação, um termo. Um ente é o que é; ele não pode ser confundindo essencialmente com os demais entes; no entanto, essas determinações não são determinações daquilo que constitui o ente, como por exemplo, sua forma, dimensão, etc, até mesmo porque há entes que não possuem formas que nos são cognoscíveis, como os deuses e os números (embora possamos falar em certo formato convencionalmente aceito). Cada ente possui sua



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

determinação própria que não se confunde com a de outro ente. Tudo o que dizemos sobre um ente, dizemos em sentido ôntico, ou seja, sua forma, sua cor, seus atributos. Mas aquilo de essencial que constitui o ente é garantido, ontologicamente, pelo ser. Dados esses esclarecimentos gerais, passamos a análise do fragmento 16 de Heráclito.

Fragmento 16

Ao buscar na filosofia dos pensadores originários aquilo que ainda pode ser dito, Heidegger nos atenta que sua busca não se baseia numa historiografia, pois a “mera” historiografia reduz ao esquecimento; neste seu caminho ele não pretende ser mais pensador do que o próprio pensador, não se trata de pensar ‘mais’; pensar, neste sentido, não é mérito do interprete. Este pensar no qual se dispõem está relacionado não a uma atividade da lógica, mas do *lógos*. Heidegger diz que quando a filosofia se divide em disciplina já ocorreu a decadência do pensamento, sobretudo, do pensamento grego. Neste sentido, percebemos que a busca do pensador mostra-se como disposição para ser tomado por aquilo que deve ser revelado por meio das palavras de Heráclito.

Pretende-se, com isso, seguir o caminho empreendido por Heidegger na recepção do fragmento 16 para o movimento do pensar que a interpretação deste suscita, um movimento de desvelamento, de manifestação do pensamento autêntico, empreendendo-se no filosofar que mantêm seu vigor próprio, pretendendo assumir o pensamento como provocação, tornando-se vigoroso e essencial, elegendo o espanto como morada.

O fragmento 16 diz: “Como alguém pode manter-se encoberto face ao que nunca declina?” Como se pode observar pelo sinal de interrogação, trata-se de uma pergunta. Duas palavras destacam-se: declinar e encobrir-se. O que nunca declina? Quem e ao que mantêm-se encoberto? O encobrir-se parece apontar para o ser dos entes. Estar em vigência é o modo como os entes se encontram em um mundo, o encobrimento é, em contrapartida, ‘aquilo’ que entrega os entes, revelando a forma dessa entrega: se escondendo nele, naquilo que aparece. O desencobrir-se é aquilo que já não está no encobrimento, aquilo que não está velado, isto é, o ente.

Declinar quer dizer ver um e reconhecer neste um o outro, seu vir-a-ser, sua proximidade; o declinar aponta que o vigor não se dá somente na presença, o declinar



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

garante ver o outro do mesmo na sua diferença, enchendo o mundo de sentido, no contexto da compreensão. O ser não é só manifestação, o declinar aponta justamente que o aparecer é principalmente retração. O âmbito da realidade existe, há um mútuo pertencimento entre os entes, é o ser “quem” assegura a vigência dos entes enquanto entes. O homem, na sua vigência, está numa constante relação de encobrimento (enquanto “lida” com o ser) e desencobrimento (enquanto se ocupa do ser ente que é), porque é ele quem compreende ser e, porque compreende, lida com os entes; é justamente o movimento de descobrir e encobrir que dá sentido ao vir-a-ser e faz surgir a linguagem. Quando o pensamento está em vigência, o encobrir-se se faz iluminado. Este estar encoberto não é um esquecimento, o esquecer é retrair-se em si mesmo no seu próprio encobrir-se. O manter-se encoberto guarda a relação daquilo que se retrai. O ser se retrai no ente, mas ao mesmo tempo em que se retrai, deixa que ela apareça. Ele mostra e, enquanto mostra, se esconde.

A pergunta ainda segue-nos: Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca declina? Heidegger busca aqui ouvir o que ainda não foi dito, no âmbito do porvir. Precisamos pensar a relação do homem com aquilo que nunca declina. O que nunca declina? ‘O deitar-se, o declinar é pensado, de modo grego, como um entrar no encobrimento’ (HEIDEGGER, 2012, pp. 235-236). O ser é o que nunca declina. Mesmo que o ente esteja numa condição temporal de corrupção, o ser não está no tempo, ele não se corrompe, ele mantém o ente aparecendo no tempo – somente porque mantém o ente aparecendo no tempo, o desaparecimento do mesmo só pode ser pensado porque ser é essa vigência mesma, é sempre vigência. Por isso, nossa atenção aqui não se volta ao encobrir-se, mas ao contrário, no que a partir do encobrir-se se mostra. O que nunca entra em descobrimento é a *phýsis*. A *phýsis* faz surgir tudo o que há de forma duradoura, sendo que o desencoberto, o aparecimento, é sustentado sempre e a cada vez, pelo ser. Ser e ente não são duas coisas distintas, mas um mesmo acontecimento – não há ser sem ente, não há ente sem ser. Em outras palavras: a *phýsis* é o que se encobre, mas este só pode ser pensado porque o ente é desencobrimento, porque ente aparece.

A *phýsis* é, tal como dissemos, o que sempre mostra o surgir e o nascer, ela nomeia o surgir. *Phýsis* significa vigor reinante, ela mostra a realidade num movimento de encobrimento e desencobrimento, ou seja, na mesma medida em que o ser (a *phýsis*)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

revela o ente, esconde-se nele. A *phýsis* mostra-se como uma ausência presente, esta ausência é um manter-se presente não comparecendo totalmente. Ela faz aparecer (desencobrir-se) a totalidade dos entes. Há aqui uma diferença (ontológica) entre o que aparece e o aparecer (*phýsis*), puro vigorar, o ato de fazer ser em sua vigência. Por isso, podemos convocar o que Heráclito mesmo diz no fragmento 123: “A *phýsis* ama esconder-se.”

O desencobrir-se, o vigorar, ama encobrir-se. Como o surgir amaria passar ao encobrimento? O encobrimento garante o vigor daquilo que se descobre. No encobrir-se há uma tendência ao desencobrir-se, um favorece o outro no seu vigor próprio, um necessita do outro a fim de vigorar no seu próprio vigorar. Vigorar significa, a partir do encobrimento, durar num desencobrimento. O que nunca entra em encobrimento está sempre a nascer, sempre em vigor. Agora resta saber o que tudo isso teria a ver com o homem. Para investigarmos mais propriamente este significado, ouviremos o fragmento 119 de Heráclito. Neste, ele diz: “A morada do homem, o extraordinário.”

Que, pois, significa dizer que o homem habita o extraordinário? Parece que, diante do que dissemos até aqui, não significa nada mais que dizer que o homem é o ente que se encontra em meio aos outros entes, mas que não é, como eles, determinado. Somente o homem pergunta pelo sentido do ente com o qual lida. Justamente porque pergunta, ele se mostra como aquele que está em íntima relação com o ser, com o vigorar. O homem não é fechado e determinado tal como os outros entes. Ele pergunta pelo ser, pelo sentido de ser, e porque pergunta compreende tanto a si como os demais entes, porque pergunta mostra-se como responsável pelo sentido daquilo com que ele lida e com o sentido de si mesmo. Embora pareça habitar e estar somente no “ordinário”, a morada do homem é o extraordinário porque ele é o ente que pergunta pelo ser, pelo vigorar, pelo extraordinário; quando pergunta, habita, porque reconhece a necessidade de dar sentido e se encontra em meio a um sentido. Talvez por isso Carneiro Leão na introdução de *Anaximandro, Parmênides e Heráclito*, tenha dito que

Na tensão dessa tragédia o homem assume as dimensões ontológicas de uma uni-versalidade individual. É a coisa mais estranha do mundo, *tò deinótaton*. Nele advém a si mesma a estranheza do próprio mundo. Sua existência é um contínuo romper e prorromper de estruturas nas quais lhe é dada uma fisionomia, um sentido, uma lei. (1993,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

p.11,12).

Ou seja, o homem, por sua íntima ligação com o ser, encontra-se como o ente estranho no mundo. Ele percebe-se como diferente dos demais. Ele sabe que seu modo de ser não pode ser determinado pelo modo de ser dos demais entes – ele sabe que não é como uma caneta ou qualquer outro ente assim desvelado. Este seu saber lhe “impõe” algo de que ele não pode escapar: ele é o ente que está no e que doa sentido. Ele se encontra no mundo, mas é ele quem significa o mundo. Ele é o estranho. Ele e somente ele percebe a diferença ontológica porque é e esta nessa diferença.

Conclusão:

Vimos, até aqui, que Heráclito é admitido por Heidegger como um pensador originário, isto é, um pensador que ocupa com o ser dos entes, porque em vários de seus fragmentos ele mostra o modo dessa ocupação. Esse modo revela que ele sempre teve em vista a diferença ontológica.

A comprovação de que ele pensou a diferença foi vista, por nós, a partir da rápida análise de três fragmentos: 16, 123 e 119. No fragmento 16, a investigação pela origem de todas as coisas é conduzida a partir da questão: O que nunca declina? Parece que devemos tomar como resposta: o ser dos entes. O ser dos entes nunca declina, nunca deixa de vigorar. Este nunca declinar ou deixar de vigorar só acontece porque ser e ente são vistos num mesmo movimento: o ser deixa o ente aparecer, mas seu modo de mostrar-se é o encobrir-se no ente mesmo que aparece. Nisso, o homem não aparece como mais um na totalidade que ser entrega. Ele é, junto do ser, a presença do extraordinário “no mundo” e quando vislumbramos este aspecto já estamos envoltos ao que o fragmento 119 nos mostrou: “o homem habita o extraordinário” porque está em íntima relação com o ser do ente, porque compreende, ainda que não tematize essa compreensão, a diferença entre ser e ente. Quando ele lida com uma cadeira, por exemplo, compreende que a cadeira é. Quando lida com um estojo, na mesma medida, compreende que o estojo é. Essa ampla compreensão de tudo aquilo que é, ou seja, essa ampla compreensão que permite ao homem lidar com os entes, não acontece sem que ele diferencie o fato de que o “é” do estojo não se confunde com o estojo mesmo, da mesma forma acontece com a cadeira ou com qualquer outro ente. Somente porque homem



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

compreende ser é que é possível pensar a linguagem e todas as outras coisas concernentes a ele.

Heráclito deixa aparecer, assim, em seus fragmentos, pelo menos segundo a interpretação heideggeriana, vários aspectos que serão usados pelo próprio pensador alemão na fundamentação de projeto filosófico – a questão pelo sentido de ser. Quando Heráclito diz, como vimos, que a *phýsis* ama encobrir-se, no fragmento 123, não diz nada mais que o aparecer dos entes, o ser, ama ou encontra lugar, no ente – aquele que aparece, mas que esconde “aquilo” que lhe entrega (o ser) e só esconde porque o ser não é ente e não pode aparecer como tal. Também é Heráclito quem, além de afirmar a diferença ontológica de muitas maneiras, ressalta o “lugar” do homem junto a essa diferença – o extraordinário. Por todos esses motivos destacados podemos dizer que Heráclito é um pensador originário porque reconhece, no ordinário, o que há de mais extraordinário – o ser dos entes; porque percebe que há uma diferença fundamental entre o aparecer e o que aparece e que o homem é aquele que guarda o acontecimento dessa diferença, porque não é determinado ou fechado como os entes com os quais lida, ele doa sentido enquanto os outros entes apenas recebem sentido.

Bibliografia:

HEIDEGGER, M. “Alétheia (*Heráclito, fragmento 16*)”. In **Ensaio e Conferências**. Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. **Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. **Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Fazer-aprender Filosofia à luz do pensamento galeffiano: uma perspectiva dialógica-reflexiva

Zenilton Fernandes^{6 7}Zenilton10@globomail.com

Resumo

O presente texto faz parte da investigação *Fazer-aprender Filosofia: uma mediação dialógica no ensino médio, numa perspectiva interdisciplinar*, sustentando-se teoricamente na proposta filosófico-pedagógica do educador Dante Galeffi, para o “aprender a ser”, o qual desdobra-se em: aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar, aprender a escrever. O objetivo primacial é a compreensão do “fazer-aprender filosofar”, enquanto práxis pedagógica, numa perspectiva dialógico-reflexiva no sentido de o estudante construir o seu conhecimento e a si mesmo, de forma própria e apropriada, autônoma e inventiva.

Palavras-chave: Aprender a ser; Atitude aprendente; Atitude filosófica.

Resumo

Tiu teksto estas parto de la esploro Fari-lerni Filozofio: la dialogeca mediaco en mezlernejo, interfaka perspektivo, daŭrigado teorie la filozofia kaj pedagogia propono edukisto Dante Galeffi al "lerni esti", kiu disvolviĝas en: lernu agi, lernu pensi, lerni paroli, lernas skribi. La ĉefa celo estas kompreni la "fari-lerni folozpfi" kiel pedagogia praxis, estas dialoga-refleksiva perspektivon al studentoj konstrui ilian scion kaj mem, propra kaj taŭga, aŭtonomaj kaj inventema maniero.

Ŝlosilvortoj: *Learning esti; Lernanta sinteno; Filozofian sintenon.*

Abstract:

This text is part of the research "Make-learn philosophy: a dialogic mediation in secondary education in an interdisciplinary perspective." It is theoretically sustaining in the philosophical and pedagogical proposal of Dante Galeffi educator, to "learn to be", which unfolds in: learn to see, learn to think, learn to speak, learn to write. The primatial aim is to understand the make-learn philosophy, while pedagogical praxis, in a dialogical-reflexive perspective, toward the students build their knowledge, and themselves, in a proper appropriate, independent and inventive way.

Key words: *Learning to be; Learner attitude; Philosophical attitude.*

⁶ Possui graduação em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), graduação em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira (FBB) e especialização em Ensino de Filosofia No Ensino Médio (UFBA). Membro do Grupo de Pesquisa (CNPq): Epistemologia do Educar e Práticas Pedagógicas, na linha de pesquisa Epistemologia Transdisciplinar da Complexidade - EpisTransComplex (UFBA - estudante)

⁷ Orientador: Me. Edmilson de Sena Morais - professor da Universidade do Estado da Bahia.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Introdução

A inserção de determinada área do conhecimento no currículo escolar não requer apenas uma decisão de uma determinada política educacional, mas é um processo tenso, o qual envolve lutas, enfrentamentos e decisões dos poderes instituídos na sociedade. A presença do ensino de Filosofia no Ensino Médio foi construída de idas e vindas.

A Filosofia até meados da década de 1970, estava inserida no currículo de uma escola secundária elitizada, portanto, com um contingente diferenciado, possuidor de um capital cultural que possibilitava um melhor trânsito pela linguagem desse campo do conhecimento. A partir de 2008 com a sua reintrodução obrigatória no Ensino Médio, e com a democratização do acesso à educação, o ensino médio passou a receber muitos sujeitos de *estratos sociais* mais desprovidos que, antes, a ela não tinham acesso. Boa parte desses sujeitos se encontrava em escolas públicas com pouca qualidade de ensino, com deficiências em relação ao ponto de vista cultural, lingüístico e cultural. (RODRIGO, 2009).

Essa problemática ocorre, pois, historicamente, o conhecimento filosófico é uma forma erudita de cultura e, em tese, poucos a ele tiveram acesso e, quando passaram a tê-lo, sentiam dificuldades cognitivas, o que requeria mais empenho por parte dos envolvidos. O aspecto positivo é que a Filosofia, no ensino médio, possibilita a difusão do saber filosófico para um público mais abrangente, democratiza o acesso a esse conhecimento e a cultura por ser um direito de todos e não um privilégio para poucos.

De acordo com Rodrigo (2009), para que essa forma de conhecimento mais elaborado seja disseminada a estratos sociais não afeitos a um pensamento mais abstrato é necessário uma simplificação, ou seja, traduzi-lo em um vocabulário mais simples, com conceitos e problemas em uma linguagem acessível aos estudantes do ensino básico.

Este é um ponto de tensão, haja vista que o que se chama de facilitar a cultura filosófica pode se reduzir em um manual de banalidades. Como conseguir operacionalizar essa transposição didática, sem cair numa demasiada simplificação do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conhecimento erudito para estudantes, em sua maior parte, com sérias deficiências culturais? Como iniciar esse público discente a um tipo de conhecimento que requer mais autonomia intelectual?

Conforme Ligia Rodrigo (2009, p. 3), um perfil de estudante da escola pública, por serem mais numerosos e onde se “encontram as maiores carências educativas e dificuldades de aprendizagem”. Neste espaço educativo acontece a mediação pedagógica, no qual o mediador deve observar um jeito adequado na transposição didática, fazendo com que o conteúdo tenha sentido para os educandos.

Com referência à didática, Ligia Rodrigo (2009), nos esclarece:

Será preciso conceber estratégias didáticas que facilitem a superação da distância existente entre as exigências teóricas do saber filosófico e a formação educacional de boa parte dos alunos oriundos dos segmentos sociais menos favorecidos, justamente os que mais precisam de ajuda ou intermediação com vistas ao seu aprimoramento intelectual. Para não pagar o preço da descaracterização da filosofia, torna-se imprescindível adotar procedimentos didáticos que sejam especificamente filosóficos. (RODRIGO, 2009, p. 3-4).

Em relação à didática, é recomendado observar o equilíbrio na busca de superar distâncias, da questão teórica e do contexto social e educativo dos educandos, sem perder de vista procedimentos didáticos e filosóficos, os quais possibilitem a experiência dialógica e reflexiva, a fim de que “a atitude filosófica seja o foco primordial do trabalho filosófico na educação básica”. (GALEFFI, 2008b, p. 1).

Dante Galeffi (2001) vê com preocupação o ensino de Filosofia, uma vez que, como professor da Faculdade de Educação (FACED/UFBA), ministra aulas para estudantes da Licenciatura em Filosofia, atuando no Componente Curricular *Metodologia e Práxis Pedagógica em Filosofia I e II*, entre outras e, desse modo, conhece com propriedade a realidade dessa disciplina na Educação Básica. Ele afirma: “Não é preciso ir muito longe para se poder constatar o inadequado modelo formador do atual professor de filosofia”. (2001, p. 41).

De acordo com Galeffi (2001), basta visitar as diversas salas de aula dos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

professores de Filosofia, licenciados na área ou não, para perceber certa inadequação no ensino dessa disciplina. Os professores muitas vezes focam muito na sua historicização, com os principais pensadores, e descuidam de instaurar uma aprendizagem movida por interlocução, a qual conduza a um filosofar dialógico-reflexivo e condizente com o nosso atual contexto histórico.

Evidentemente, há professores comprometidos com a docência filosófica e que trabalham com dedicação, pois cada disciplina requer um cuidado especial, desde o momento da seleção dos conteúdos a serem discutidos durante o período letivo ao aprofundamento epistemológico do educador, sua abordagem do conteúdo na sala de aula, atividades propostas, forma avaliativa, relação educador-aprendente.

É nessa perspectiva que abordaremos a proposta galeffiana para o “aprender a ser”, que se desdobra em: “aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar, aprender a escrever”, fundamentalmente, de forma que se alcança a autonomia do sujeito através da “atitude aprendente”, sempre como “ser-sendo” e “ser-mais.” (GALEFFI, 2001; FREIRE, 2002b), ou seja, um “poder-ser livre”. Este é o âmbito da aprendizagem – o ser, autônomo e inventivo, em seu caminho formativo próprio e apropriado. (GALEFFI, 2001).

A proposta galeffiana para o aprender a ser

No texto *Filosofia da Educação: esboço de uma fusão polilógica-fenomenológico-analítico-dialético-pragmática*, o educador Dante Galeffi faz uma proposição da Filosofia da Educação numa compreensão polilógica, isto é, uma fusão das principais correntes filosóficas do século XX. A essência do pensamento galeffiano, em síntese, é a construção de uma ciência do educar como teoria da ação como possibilidade de uma re-invenção da dimensão antropológica contemporânea, um discurso não-verdadeiro conclusivo. (GALEFFI, 1999).

A apresentação da teoria educativa, como fusão polilógica sustentada numa atitude de investigação fenomenológica, põe-se como um discurso filosófico-educativo da construção do “sentido-sendo” do que foi pensado por ele, num convite para a

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

abertura do aprender a ser, próprio e apropriado. (GALEFFI, 1999). Essa perspectiva pedagógico-filosófica germina da sua própria práxis “educacional-vivida” e nutrida por uma inspiração. A intenção principal “[...] abre-se diante de uma analítica da *pre-sença*”, tendo como “interlocutores mais persistentes Heidegger e Nietzsche”. (GALEFFI, 2001, p. 47).

O autor critica uma visão epistemológica tendo como fundamento apenas um sistema ou sistemas da Filosofia, porquanto pensar dessa forma atribuiria ao pensar filosófico um caráter normativo e doutrinal, a Filosofia perderia a sua essência, enquanto campo investigativo autônomo e aberto. “Do ponto de vista de uma maior disposição para acolher a diferença ontológica, é preciso um contínuo empenho de compreensão que não se satisfaça nunca com o já vivenciado, mas que também abomine a novidade pela novidade”. (GALEFFI, 2001, p. 34).

Galeffi (1999, 2001) propõe a necessidade de se pensar uma outra filosofia da “diferença ontológica” para o Ensino Médio, acolhendo a “pluridiversidade” do filosofar, numa desconstrução do eurocentrismo como pensamento hegemônico ou como se não se pudesse filosofar fora desta matriz epistemológica, porque o pensar é uma característica própria da espécie humana e não um privilégio de um determinado grupo étnico.

Dessa forma, temos outras experiências de pensamento: a Filosofia latino-americana, a Filosofia afroperspectivista. (CABRERA 2013; DANTAS, 2015). Ou mesmo, outras referências do filosofar consequente, sem estar vinculado a um poder epistêmico eurocêntrico, como se fosse impossível pensar fora deste paradigma filosófico.

Para Dante Galeffi (2001), notamos que, é mais importante a experiência do pensamento num “caráter autônomo e aberto”, pois, sem isso, segundo ele, a Filosofia se transforma “numa instituição burocrática”. Pensar, dessa forma, para Galeffi (2001), se transformaria num exercício hermenêutico em âmbito fechado, impedindo de vislumbrar, pela inventividade a novidade que se desvela constantemente na dialética da história humana.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Outra crítica é em relação ao ensino da Filosofia no Ensino Básico, no qual, muitas vezes, os docentes ocupam o tempo pedagógico apenas historicizando a Filosofia sem relacioná-la com a atualidade e as problemáticas nas quais vivemos, fazendo com que as aulas sejam “[...] desinteressantes e inadequadas à realidade sócio-histórica [...]” (GALEFFI, 2001, p. 42). Daí pensarmos as identidades dos sujeitos aprendentes, os luzentes, a fim de os conhecermos melhor, com os quais interagimos na sala de aula para respeitarmos o modo de ser do educando em sua alteridade e aprender a dialogar com ele, a partir das suas cosmovisões.

Isso não significa que não devemos trabalhar a história da Filosofia, mas sim que esta deve ser discutida relacionada à atualidade, às problemáticas vigentes, numa perspectiva dialógico-reflexiva como uma possibilidade de suscitar nos sujeitos cognoscentes a experiência do pensar, lendo como os outros pensaram e aprendendo com eles, discutindo na sala de aula, enquanto relaciona tudo a sua realidade e à suas experiências pessoais de forma “própria e apropriada”. (GALEFFI, 2001).

Aprendendo a compreender/viver o currículo não como algo a ser assimilado e reproduzido passivamente, porém como um artefato (texto) propositivo a ser problematizado, a fim de que os sujeitos produzam o currículo, conceitos, significados (SILVA, 2002) e aprendam a ler o mundo e a tomar decisões, as quais aprendem decidindo.

Segundo Paulo Freire (2002),

[...] A gente vai amadurecendo todo dia, ou não. A autonomia, enquanto amadurecimento do ser para si, é processo, é vir a ser. Não ocorre em data marcada. É neste sentido que uma pedagogia da autonomia tem de estar centrada em **experiências estimuladoras da decisão** e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitadas de liberdade. (FREIRE, 2002, p. 121 grifo nosso).

A proposta pedagógico-filosófica de Galeffi é condizente com a proposta do livro *Educação: um tesouro a descobrir*, sob a coordenação de Jacques Delors, em que, a práxis pedagógica poderá ter como objetivos: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser os quais serão o substrato no processo formativo na escola e para a vida. Estas diretrizes para a construção do conhecimento estão imbricadas para atingir uma formação holística do humano. (DELORS, 1998).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Numa inspiração “para aprender a ser” do sujeito autônomo e crítico, condizente com Freire (2002), Jacques Delors propõe como uma das metas para a educação do século XXI:

[...] A educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa. [...] Todo o ser humano deve ser preparado, especialmente graças à educação que recebe na juventude, para elaborar pensamentos autônomos e críticos e para formular os seus próprios juízos de valor, de modo a poder decidir, por si mesmo, como agir nas diferentes circunstâncias da vida. (DELORS, 1998, p. 99).

Pensamos com esses autores, Freire (2002), Galeffi, (2001) e Delors, (1998) que a educação para o nosso século deve ser pensada numa formação para o ser gente, levando em conta a dignidade da pessoa humana, numa contribuição para enfrentar a coisificação do ser humano, isto é, determinados interesses egoístas, os quais se manifestam através de ideologias ou mecanismos e discursos de manipulação de uma pessoa ou instituições políticas ou econômicas.

A partir de agora passamos a apresentar a proposta filosófico-pedagógica do professor Dante Galeffi para o “fazer-aprender” Filosofia. “[...] o conhecer filosófico é a abertura para a construção daquilo que cada um pode tornar-se, em sua *decisão* de ser pessoa livre. A filosofia [...] é uma disposição para o acontecimento do [...] nosso ser-no-mundo-com”. (GALEFFI, 2001, p. 35). E em relação ao aprendizado da filosofia o essencial “é o próprio acontecimento do pensar” (p. 35).

A concepção galeffiana para o aprendizado da Filosofia desconsidera o “ensino da filosofia”, pois parte do pressuposto de que filosofia não se ensina, e essa convicção germinou da sua própria experiência pedagógica. Aprender a filosofar tem a ver com a vida do próprio sujeito, num contínuo “ser-sendo-no-mundo-com”. O “ser-sendo”, através do conhecimento de si mesmo, num diálogo com a sua realidade, atribuindo sentidos à sua existência, fazendo da mesma uma arte “inventiva”, destarte o “fazer-aprender a ser” é a sua tese fundamental – “[...] a filosofia é um movimento de *compreensão poemático-pedagógica própria e apropriada* [...] algo de novo no campo específico do *fazer-aprender* filosofia. (GALEFFI, 2001, p. 37).

A nossa proposta não pretende resolver a questão do aprendizado de filosofia sem antes assumir ela mesma a radicalidade do *fazer filosofia* como caminho dialógico que acolhe (pensa) o ser do ente em uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

compreensão poemático-pedagógica radical. Falamos, então do ‘quê’ da filosofia como radicalidade de pensamento. Respondemos ao ‘que’ como um fazer inventivo, que ao fazer descortina e reiventa a instituição do sentido do sendo-ser-humano. Nesta perspectiva, filosofar significa: lançar-se no primado do ser-sendo, pelo exercício de compreensão que é tornar-se próprio e apropriado [...] o próprio ser-sendo. (GALEFFI, 2001, p. 37).

Compreendemos que a “poemática-pedagógica” nos remete a um “fazer-aprender”, especialmente, a um filosofar próprio e apropriado para cada um, em sua decisão de trilhar a Filosofia como caminho dialógico para o autoconhecimento, filosofar significa lançar-se no primado do “ser-sendo”. Todo o lastro filosófico produzido pela humanidade é um patrimônio intelectual, com o qual pode e deve, quem o desejar, construir um pensamento rigoroso ao se debruçar sobre o mesmo problematizando-o.

No percurso formativo cada um deve procurar desenvolver o seu pensamento de maneira consequente – “própria e apropriada”, por meio das muitas leituras e de um recolhimento reflexivo e modo inventivo para aprender a (re)ver o mundo. Para Galeffi, a Filosofia é compreendida não somente como referência ao passado e instituída, mas, também, como acontecimento do presente e “a-se-pensar”, uma atividade aberta à construção e compreensão dos problemas antropológicos vigentes. Assim, filosofar é pensar, dialogar e (re)criação do “ser-sendo-no-mundo-com.” A Filosofia é vista “como tarefa de investigação do que há de ser realizado daqui para a frente.” (GALEFFI, 2001, p. 38).

Segundo Galeffi (2001, p. 40),

[...] A função da filosofia não é normativa e sim formativa: não se trata de inventar o que os outros devem pensar do que seja a filosofia, e nem muito menos de forçá-los a fazer o que não compreendem; mas trata-se de inventar o próprio filosofar como *vitaactiva* – ação de fazer-se a si mesmo na estruturante relação com os outros e com o mundo; assim, trata-se de aprender a filosofar, isto é, a tornar-se livremente determinado a aprender a ser-no-mundo-com.

De acordo com Galeffi (2001), esse é um momento ousado do sujeito histórico e aprendente a filósofo, dar o salto para a *vitaactiva*. Galeffi concebe a Filosofia como uma ruptura com os sistemas filosóficos já determinados e desconexos com os acontecimentos significativos. Ninguém terá que pensar para o outro e, nesta

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

compreensão, a importância da Filosofia é “aprender e “inventar o próprio filosofar”, quando a pessoa vive imerso, em seus problemas significativos.

Dessa forma, aprender a filosofar é aprender a viver no mundo com os outros, é aprender a ser próprio, cada um em seus contextos distintos. Para Galeffi (2001) a “poemática-pedagógica” não remete a uma lógica científica; entretanto, no lastro do pensamento fenomenológico⁸ e nietzschiano, remete a existencialidade do sujeito, o qual sempre aprende a “ser-sendo”.

Deste modo, a proposta do “fazer-aprender” filosofia, na Educação Básica, é que os sujeitos construam um aprendizado filosófico que é o aprender a pensar, e cada sujeito aprender a ser, o qual se desdobra em outras ações: aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar, aprender a escrever. Portanto, este é objetivo primordial na filosofia ministrada nas escolas; desta maneira explicitamos – “o ser-sendo” da Filosofia. (GALEFFI, 2001).

A maneira de abordar a questão levantada por Galeffi (2001) sobre a aprendizagem do filosofar está envolvida numa concepção de compreensão, a qual aponta para o modo de ser do homem no mundo, considerando que o mesmo é um ser sócio-histórico. Uma vez que o ser humano compreende previamente a sua existencialidade, cria condições de se tornar aquilo que é - o “poder-ser”. A partir disso produz um sentido-interpretativo do seu “ser-no-mundo-com”. O ser humano é capaz de interpretar a si mesmo no contexto no qual vive, “[...] viver sua vida, na medida em que ele mesmo a inventa [...]” (GALEFFI, 2001, p. 248) e construir a sua vida presente-futura.

Dessa maneira, compreender, para Dante Galeffi, é interpretar e inventar a própria existência para “poder-ser”. “Aprender a ser” é uma expressão importante e perpassa toda a sua proposta “poemática-pedagógica” do “fazer-aprender Filosofia”. Enfim, este aprendizado do filosofar é *um compreender-se e um projetar-se*, um modo de ser que está conectado com a própria vida e não pode se circunscrever apenas a uma técnica didática.

⁸ Edmund Husserl, Martin Heidegger e o próprio Galeffi num pensamento apropriador.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A pedagogia para o fazer-aprender filosofia

A produção acadêmica mais recente de Dante Galeffi (2015) *Didática filosófica mínima*, a sua tese de livre-docência, faz uma abordagem sobre o “fazer-aprender a pensar”, numa perspectiva mais abrangente, isto é, compreendendo a educação e não somente a disciplina Filosofia, de maneira “própria e apropriada”, e o filosófico torna-se um signo da atitude aprendente radical. Refletiremos doravante, entre outros assuntos, a mudança do foco do ensinar para o verbo aprender, em síntese, e, antes de tudo, compreendermos a mediação.

Portanto, ensinar é também deixar que o aprendiz aprenda por si mesmo o que lhe apetece e interessa, utilizando as orientações, indicações, exposições e elucidações dadas pelo ensinante. E assim o ‘ensinar’ muda de figura, deixando de ser um dispositivo de transmissão do saber e do conhecimento já dado para se tornar uma mediação corriadora do conhecimento próprio e apropriado. Pois o que se ensina nesta perspectiva é o que pode ser aprendido por quem aprende. (GALEFFI, 2015, p. 45).

Galeffi (2015) compreende a educação como uma construção de signos, significados e interpretações do “mundo-aí”. O professor é o mediador da prática pedagógica e, ao mesmo tempo construtor de novos conhecimentos, junto aos aprendentes, através do estudo, da pesquisa e das relações dialógico-reflexivas para o aprender “a ser-sendo-no-mundo-com”.

Põe de lado a pouco ou nada frutífera atitude de transmissão do conhecimento e aposta na aprendizagem ou atitude aprendente – como paradigma educacional do século XXI. A questão é o aprender ou, se alguém preferir, o verbo ensinar, e algo só pode ser ensinado na perspectiva de “o que pode ser aprendido por quem aprende”.

O educador que concebe a mediação como dialógica e problematizadora procura, a todo o momento, suscitar no sujeito aprendente uma atitude de reflexão, a partir daquilo que é proposto (texto, imagem, tema). O objetivo desta prática pedagógica é instaurar a construção do conhecimento a partir da compreensão do próprio sujeito e não do professor.

Deixar que ele mesmo escreva, fale e construa o seu próprio entendimento, porquanto aquilo a que o sujeito dá significado existe para ele: é uma aprendizagem ativa. Diferente daquela aula em que o professor fica o tempo todo falando e pouco



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

produz. O mediador deve buscar alguma estratégia para que o sujeito tenha autonomia?, construa o seu conhecimento e, durante as aulas, esteja em sintonia com aquilo que é discutido.

No artigo *Fazer-aprender filosofia: o que é isto?*, Dante Galeffi (2005), demonstra a relevância de uma atitude filosófica na perspectiva da atitude aprendente e, entre outras questões, pergunta “qual é mesmo, então, o modo correto de se ensinar filosofia para iniciantes?” (GALEFFI, 2005, p.1-2). Nesse contexto, Galeffi percebe que aquilo que se ensina para os jovens são conteúdos padronizados e de acordo à norma da tradição filosófica. Perguntamos, se o que se chama de ensino de Filosofia não seria um ensino *enlatado*, no qual bastaria ao estudante reproduzir aquilo que já está escrito nos Livros Didáticos?

É isso que os professores de Filosofia devem pensar: qual a Filosofia que eu procuro ensinar? Será que se ensina Filosofia? Qual Filosofia se ensina? Como se ensina Filosofia? Para Galeffi não se ensina Filosofia, mas se aprende a filosofar num “fazer-aprender”, isto é, um “aprender-fazendo”, um aprender a “pensar-pensando”. Neste sentido é que o professor deve avaliar se ele busca instaurar uma filosofia para os jovens ou construir uma filosofia, um pensar com os jovens. A preposição dá a idéia de algo pronto, enquanto a palavra *com* soa como uma atividade que é construída conjuntamente.

Galeffi (2005) traz uma reflexão sobre a Filosofia como um fazer conceitual, “o filosofar é uma usinação de conceitos, uma invenção de linhas de fuga desejantes de ser-endo, ela não deveria merecer a mesma sorte de uma disciplina que se ministra na configuração de *modelo e cópia*”. (DELEUZE; GUATARRI *apud* GALEFFI, 2005, p. 5).

Para Galeffi pensar é uma produção de pensamentos condizentes a partir do que se dialoga, próprio e apropriado. Pensar é enunciar signos no silêncio de si mesmo e/ou falar numa sintonia com o contexto, ou seja, coerente com o diálogo do qual se pensa e fala, ouve e responde. É recuperar o que o outro diz, mas pensar é um – sendo – entre aquilo que existe e aquilo que não existe e pode ser. Pensar é um “poder-ser”. Neste sentido, pensar é um texto num contexto, condizente com o pensado/falado e, também,

⁹ É um desafio para o educador, sobretudo, em turmas que não tenham o hábito da leitura. Entretanto, o educador que deseja fazer a diferença deve perseguir a sua concepção pedagógica e promover uma atitude aprendente em seus educandos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

poemático, tendo como característica a (re)criação – o poder de inventar e transcender a cópia condizentemente.

Dante Galeffi faz uma pergunta pertinente: como tornar acessível o mundo dos conceitos a iniciantes? E responde:

A tradição filosófica vigente, em geral, prima em paradigmaticar o ensino filosófico, como se o mesmo pudesse ser objetivado do mesmo modo como são objetivados os produtos da ciência regular. Isto, de algum modo, só faz mostrar o tamanho da impotência diante da incomensurabilidade do que significa pensar propriamente. Não é elaborando um método certo que se poderá resolver a questão do ensino de filosofia para iniciantes. Em filosofia o único método certo é aquele da *formatividade* operante. Isto significa dizer que só se aprende a filosofar, filosofando [...]. (GALEFFI, 2005, p. 6).

Concordamos com Dante Galeffi, no sentido de que, no pretense ensino de Filosofia, existe um modelo daquilo que deve ser ensinado, como conteúdos objetivados, como se o bom ensino fosse aquele que pudesse ser repetido sempre como critério do certo, uma tentativa de homogeneizar o pensamento. Este método potencializa a memória, se é que o consegue, ao tempo em que poda a inventividade do ser humano, em seu vigor de florescimento.

Galeffi critica o método normativo da tradição filosófica, tendo como fim apenas um círculo da imitação; entretanto isso não significa que não devemos dialogar com os pensadores. O autor responde como “fazer-aprender” por conceitos, se “aprende a filosofar filosofando”. Nota-se a presença do verbo no gerúndio – filosofando, o qual expressa uma ação, um movimento, isto é, uma ação que acontece no momento em que se fala, uma atividade do pensamento.

Construir conceitos é a experiência viva da arte de aprender a pensar. O pensar é uma maneira de fazer que, no fazer, inventa e aprende o jeito próprio de ser. “Não se pode pensar sem fazer propriamente. No aprender a fazer conceitos consiste a atividade filosófica. Seu ensino deve fazer-aprender ao modo da arte: sempre aberto ao fulgor inventivo [...]”. (GALEFFI, 2005, p. 6).

No texto *A Epistemologia do Educar na Perspectiva da Interdisciplinaridade*, Galeffi pergunta sobre o que é necessário para a construção pedagógica interdisciplinar, que, para ele, deve ser alicerçada no processo aprendente, no saber fazer-aprender. Entendemos que é preciso sair da posição subalterna e hierarquizante para a de

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“mediador-aprendente”: aquele deve ressignificar a sua prática e este, crescer em sua autonomia de aprendizado. Deve-se questionar *o que significa educar para cada um*. Para responder, cada um precisa “realizar um retorno radical sobre si mesmos”. (GALEFFI, 2003, p. 79).

Galeffi (2003) pressupõe à questão da interdisciplinaridade o sentido da educação, de qual educação se quer. Como realizar esse modelo de formação do homem? Dante Galeffi trabalha com o fenômeno da transdisciplinaridade e para ele a diferença não é uma gradação, mas uma diferença de natureza dos operadores do conhecimento. Para instaurar a interdisciplinaridade, esta deve estar “fundada no processo aprendente, isto é, no saber fazer-aprender”. Como a escola vigente é fechada e disciplinar, é necessário uma “revolução do indivíduo e no interior do indivíduo [...] é a possibilidade de uma educação humana capaz de fazer-aprender a ser. [...] É preciso aprender a ser”. (GALEFFI, 2003, p. 79).

Mas, o que é aprender a ser? Não se quer um “ser genérico e vazio”, o mesmo aponta para o ser “que cada um é enquanto existe”, cada um em sua especificidade existencial. Aprender a ser é o mesmo que “tornar-se pessoa autônoma e inventiva”. (GALEFFI, 2003, p. 80). Galeffi vai desdobrando o mistério do ser o qual se des-vela em sua reflexão sobre o ser, o mesmo ser que somos, sempre sendo, num constante vir-a-ser, únicos e irrepetíveis, em um processo de individuação. A dádiva do ser que é!

Esta imagem do aprender a ser passa a adquirir um novo significado na medida em que realizamos em nós mesmos a experiência da individuação pessoal do sentido ontológico do nosso ser-no-mundo. Afinal, quem é este ser que nós mesmos podemos ser? [...] Coloca o sentido do ser de uma forma aprendente, isto é, não como conteúdo a ser assimilado pela memória, mas como atitude a ser praticada por cada um em particular [...]. (GALEFFI, 2003, p. 80).

O ser não é desgarrado das suas condições prévias, históricas e culturais, por isso existe uma série de condicionamentos; entretanto, Galeffi (2001) pensa o ser, que é cada um de nós, como um poder-ser livre. O ser não está terminado, ele é-sendo, sempre gestado num processo de transformação e (re)significação constante no mundo.

A educação ontologicamente, não são conteúdos didáticos e acumulativos pela memória. Antes, o ser os utiliza como matéria-prima para se plasmar e se significar a si mesmo, ou seja, a sua própria vida. Portanto, o problema do ser que podemos nos tornar

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“coloca o sentido do ser de uma forma aprendente”. Nada está dado, a todo instante estamos aprendendo a ser e, não como uma teoria, “mas como **atitude** a ser praticada” por cada um. (GALEFFI, 2003, p. 80).

Para atingirmos o “saber-ser”, ou melhor, o “fazer-aprender a ser”, devemos nos apropriarmos de uma atitude fenomenológica – o retorno radical a si mesmo – proposta por Edmund Husserl na fenomenologia, e apropriada por Dante Galeffi (2003) e, evidentemente por cada um de nós em particular. O retorno a si mesmo é o ponto de partida para a realização de uma epistemologia do educar a qual possa fazer o processo formativo pedagógico “um saber fazer-aprender a ser”.

De acordo Dante Galeffi (2003, p. 84),

A atitude fenomenológica que aqui coloco como ponto de partida para a construção de uma epistemologia do educar, centrada no saber fazer-aprender a ser é a chave crítica para a edificação das bases de uma nova ciência do educar aprendente: ciência aberta ao acontecimento do ser-sendo; ciência unida pelo viés da multiplicidade e da diferença ontológica essencial entre o ser e o ente.

A epistemologia do educar é uma compreensão poemática-pedagógica para um fazer-aprender a ser, através da atitude fenomenológica no caminho do poder-ser livre. Para isso é necessário aguçar a nossa atitude filosófica no intuito de aprendermos a filosofar.

A atitude filosófica como fio condutor para a atitude transdisciplinar

O texto de Galeffi (2013) contribui para compreendermos os fenômenos inter e transdisciplinares de uma maneira mais pedagógica e menos científica, pois, segundo o autor, há um conflito entre o disciplinar e o transdisciplinar que se orienta da passagem do disciplinar para o transdisciplinar e do “ensinar” para o “fazer-aprender” Filosofia como atividade criadora.

Fruto de uma escola secular, o disciplinar se torna sinônimo de fragmentação das áreas do conhecimento. O autor critica que o “currículo formado por disciplinas que tratam cada uma de campos de conhecimentos distintos, sem que se tenha estabelecido em algum momento uma interação dialógica de todas elas”. (GALEFFI, 2013, p. 3).

O filósofo do “ser-sendo” interroga sobre qual filosofia ensinar hoje. A



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Filosofia deixou de ser um saber abrangente para se tornar uma atividade profissional e, assim nas escolas, ensina-se a história da Filosofia. O jovem professor, cheio de entusiasmo, vai à escola e, ao chegar, depara-se com um ensino fragmentado, apesar de que “há professores de filosofia que mesmo na educação disciplinar fazem a diferença [...] pelo seu modo de filosofar propriamente.” (GALEFFI, 2013, p. 6).

Segundo Galeffi há um crescimento da pesquisa filosófica na área educacional e isso é positivo, mas o jovem professor, ao chegar à escola, “se esbarra com o muro da disciplinaridade” (2013, p. 7). “Há o conflito entre [...] a educação fechada, disciplinar, parece caber ensinar filosofia como história da filosofia. Entretanto, na escola aberta e na própria escola que se abre [para a educação transdisciplinar] não cabe ‘ensinar’ filosofia e sim ‘fazer-aprender filosofar’” (GALEFFI, 2013, p. 8). Muito embora o modo transdisciplinar não se encontre nas escolas disciplinares de ensino.

Dante Galeffi (2013, p.8) considera a atividade filosófica como transdisciplinar e explica que a mesma não são temas transversais. De acordo com Galeffi, “ninguém nunca pôs até agora a questão da atitude filosófica como uma inerente atitude transdisciplinar, pelo fato de esta ultrapassar o ‘disciplinar’ em sua busca pela totalidade” (2013, p. 9). A atitude filosófica “não é o resultado da assimilação de conteúdos, mas o próprio método filosófico por excelência e o mais rigoroso, [...] não quer dizer que seja acessível para poucos, e sim que o filosofar só faz sentido para o ser vivo capaz de buscar a si mesmo” (2013, p. 9).

Acerca da atitude filosófica, Galeffi afirma:

É pela e na atitude filosófica que se aprende a filosofar. Filósofa-se quando se procura investigar os próprios pensamentos e se procura aprender sobre os diferentes perfis que conectam a vida humana singular [...]. Uma investigação que não tem circunscrições, apesar de ter horizontes temáticos [...]. Então, o filósofo passa do tema do mundo para o tema da alma, do tema da alma para o tema da lógica, deste para aquele da ética, da política e da estética. Tudo, porém, está ligado pela atitude filosófica que não é disciplinar, que não é linear [...]. (GALEFFI, 2013, p. 9).

Dante Galeffi preconiza o caminho interrogante do pensamento. É pela curiosidade epistemológica (FREIRE, 2002b) que o ser humano vai sendo movido na busca pelo conhecimento das coisas da vida. É a indagação constante diante dos acontecimentos significativos, pelo qual o ser humano vai desvelando o silêncio dos

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fenômenos de si mesmo e do outro.

Uma investigação do pensamento sobre o pensamento daquilo que afeta o ser. O que afeta o ser é importante para a pessoa e se deve lançar mão da atitude filosófica para efetuar uma investigação rigorosa, não linear, não disciplinar. Portanto, para Galeffi (2015) a atitude filosófica é o fio condutor para a atitude transdisciplinar. Atitude própria do ser humano, mas que deve ser exercitada. O ser humano é convidado a sair do estado de acomodação mental para se pôr a caminho sempre. Deste modo o “*ser-sendo*” vai aprendendo a pensar pensando, falando, escrevendo, vivendo. Dessa forma, Dante Galeffi (2013) nos diz:

O filosofar que compreendo como transdisciplinar não podendo ser ensinado pode, entretanto, ser realizado como atividade investigativa permanente. Mas esta perspectiva não faz sentido na escola disciplinar, sendo inclusive um elemento destruidor do arranjo disciplinar vigente. O filosofar transdisciplinar não é regido pela mecânica do conhecimento sedimentado e instituído, pois se guia pelo indeterminado e pela abertura radical para a investigação do sentido-sendo. (GALEFFI, 2013, p. 10).

Galeffi é coerente com a sua tese de que a filosofia não se ensina, mas se aprende a filosofar. De outra forma a reafirma, ao dizer que o filosofar não é ensinado, mas pode se realizar como uma atividade do pensamento humano, por meio da investigação constante. O filósofo, não como o profissional da Filosofia que se debruça na hermenêutica e historicização do passado filosófico sem o vigor do pensar acerca dos acontecimentos significativos do “*ser-sendo-no-mundo-com*”, em seu processo de individuação e formatividade. O ser-em-si no seu caminho de florescimento próprio, em cada passo aprendendo a aprender a ser-ele.

Não que tenhamos objeção a uma outra forma histórica de filosofar, mas, pensando com Dante Galeffi, buscamos o filosofar em sua radicalidade como atitude filosófica, retomando e fazendo da Filosofia aquilo que é próprio do pensar – em sua originalidade grega – um caminho problematizante sobre temas e questões que produzem inquietação no ser e despertam nele o desejo de saber-ser.

A atitude filosófica é uma questão importante na compreensão de Galeffi, quando afirma: “compreendo que pela atitude filosófica fica garantida toda atividade filosofante sem a perda da especificidade filosófica: a radicalidade do ponto de partida,

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que é uma disposição amorosa ao diálogo interrogante, questionador imprevisível”. (2013, p. 10).

O acontecimento desta nova formação filosófica na perspectiva da atitude filosófica transdisciplinar, na educação básica, de acordo com Galeffi, requer “outra escola”, uma outra forma de pensar o conhecimento. Na dinâmica propositiva de Morin (2011), não precisamos de uma cabeça cheia de conteúdos, mas de um novo modo de pensar no qual os sujeitos cognoscentes saibam pensar e organizar os novos saberes relacionando-os um com o outro, lançando mão da criatividade, de pesquisar, isto é, “um filosofar que seja uma continuada oficina de criação de descrições das vivências cognitivas próprias”. (GALEFFI, 2013, p. 11).

O conhecimento transdisciplinar, para Dante Galeffi, na escola básica, parece-nos um sonho, não por ser uma utopia, entretanto, por poder ser desmontada por quem está aí, os professores. Como instaurar a transdisciplinaridade, na perspectiva galeffiana, se os professores foram formados na escola disciplinar? Esta é uma problemática que nos leva a pensar e fazer uma provocação de pensar a transdisciplinaridade não mais como um sonho, como disse Hilton Japiassu (1976), mas como uma possibilidade, a partir do momento em que se oferecem alternativas para os novos educadores.

Se ficarmos reproduzindo o enunciado acima, a nova educação, a qual se quer, aberta e transdisciplinar não sairá da dimensão onírica para a realidade. Não importa se será imediata, o que interessa é sempre provocar como evento das possibilidades. Onde está o “sendo” da educação?

Até quando continuaremos reproduzindo um educar verificacionista, baseado na medida, e medir o desempenho cognitivo dos estudantes pela quantidade de conteúdos memorizados? Será que o ser humano é um recipiente para absorver aquilo que é transmitido? O que falar da cultura da cópia? Ou se um ser dotado de genialidade para criação, invenção e reflexão na (re)construção do conhecimento numa comunidade investigativa e dialógica? É isso que Galeffi preconiza, uma educação formativa de seres humanos inventivos e autônomos.

Para que nos posicionemos nesta nova epistemologia do educar galeffiana, acreditamos na dimensão educativa aberta e das possibilidades de uma educação como atitude filosófica, aprendente e transdisciplinar para o novo milênio. Anunciamos então,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

a ultrapassagem da escola fechada e disciplinarizada, na qual propomos uma educação transdisciplinar, na perspectiva da atitude filosófica. Dante Galeffi compreende “por atitude transdisciplinar, a própria atitude filosófica, que também [chama] de atitude aprendente radical e, por atitude filosófica, a própria busca do saber total que nunca alcança em sua totalidade intuída, mas que sempre impulsiona a dinâmica do pensar humano”. (2013, p. 12).

Na nova epistemologia do educar galeffiana é preciso entender a atitude transdisciplinar e já explicada. Cabe elucidar melhor a atitude aprendente, a atitude filosófica, o autoconhecimento e a atitude dialógica no ensino-aprendizagem. A construção do aprender a pensar e do aprender a ser são tarefas essenciais na vida humana e devem ser (re)construídas pela própria pessoa, ainda que tenha a mediação de diversos educadores em todo o processo educativo.

Devemos lembrar que a formação do ser humano acontece de dentro para fora, como uma conquista gradativa da autonomia do ser e não como uma imposição constituída em nossa tradição educacional e vigente. Não podemos negar que é um processo dialético toda essa socialização do “ser-sendo-no-mundo-com”, na qual se espera que o ser conquiste cada vez mais a si mesmo. É para isso que existe a educação para que o ser se torne ele mesmo, de fato, livre e autônomo.

Em relação a essa discussão da formação humana, o vocábulo educação se origina de dois termos latinos: *educare* e *educere*. Os termos estão no âmbito educativo, entretanto são duas perspectivas educacionais distintas e expressam, um deles, o modelo tradicional, “a educação bancária” e o outro se aproxima do que Paulo Freire (2002) chamou de “educação libertadora”.

A expressão *educare* significa criar, nutrir, ensinar, conduzir o sujeito de um lugar onde ele se encontra para outro que se deseja alcançar. Refere-se à ação do educador sobre o estudante, cuja intenção é o desenvolvimento do aluno. O professor é quem determina o “modelo” educacional do sujeito que se quer formar, muito influenciado pela visão de mundo do educador, é um processo exógeno, isto é, de dentro para fora. Concebe o aluno como um recipiente de informações, e a relação pedagógica se centra no ensino.

Educere significa extrair, fazer nascer, tirar de, provoca a atualização de algo

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

latente, promover o surgimento, de dentro para fora, das potencialidades que o indivíduo possui. A iniciativa da aprendizagem cabe mais ao educando do que ao educador, uma vez que nesse vocábulo predomina o auto, o ‘endo’, o interno. O ser é compreendido como dotado de potencialidades próprias, a prática educativa está baseada no aprender e para isto se propõem metodologias ativas.

De acordo com Galeffi (2003), na atitude aprendente,

A figura do ensinar dá lugar à figura do fazer-aprender. Não se trata mais de ensinar, mas de fazer-aprender. O professor não tem que ensinar nada, mas tem que saber fazer-aprender. Este é o tema principal de uma epistemologia do educar aqui batizada de poemático-pedagógica: o fazer aprendente autônomo e inventivo. (GALEFFI, 2003, p. 78).

O foco deixa de estar no verbo ensinar e se desloca para o verbo aprender, indicando uma atividade constante, a qual mobiliza a energia do ser cognoscente para realizar uma atividade. É uma disposição do próprio ser, a fim de acontecer algo. É possível o ser não aprender? Deste modo alcançamos o âmbito da atitude aprendente em sua aderência ao ser, por assim dizer, a aprendizagem é uma condição inerente à pessoa humana. Nada mais natural do que a epistemologia do educar acolher e propor aquilo que já é próprio da natureza do sujeito – aprender, e o aprender a ser, este aprende, aprendendo, a fazer, fazendo, vivendo e coexistindo.

A atitude filosófica para Galeffi (2013) se mostra

Como algo da ordem do pessoal e intransferível, como a vida de cada um. Ninguém pode viver por ninguém. Não se pode filosofar, a rigor, senão em sentido próprio e apropriado. E este é o plano da diferença entre um filosofar disciplinar, fechado, para um filosofar transdisciplinar, aberto. Um salto de natureza e não apenas uma diferença de grau. Quase uma retomada do horizonte filosófico grego aberto pelo espanto da unidade de tudo [...]. (GALEFFI, 2013, p. 13).

O aprender a ser, bem como o aprender a filosofar ou pensar melhor é uma atividade criadora do espírito humano de cada ser em sua condição de individuação. Precede o aprender a filosofar o autoconhecimento e, se conhece conhecendo o outro, percebendo as diferenças, quando vislumbramos a nós mesmos.

Dante Galeffi tem em mira a formação humana,

A atitude filosófica constituindo o núcleo de formação de todo ser humano, como uma apropriação vital de cada um em sua



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

singularidade. É neste sentido que posso usar o termo ‘ensinar’ filosofia compreendendo a disposição para o acompanhamento do desenvolvimento de seres humanos em formação, no que diz respeito à capacidade de pensar corretamente em atos e palavras. O professor de filosofia estaria ocupando a mesma posição do ‘parteiro’, se ocupando em acompanhar cada parturiente em seu florescimento. (GALEFFI, 2013, p. 13).

Refletindo com Galeffi, a atitude filosófica é fundamental na concepção filosófica para o ensino de Filosofia na educação básica. Essa atitude deveria abranger toda a educação básica, haja vista que é impossível fazer um trabalho mais intenso com os jovens somente em uma ou duas aulas de Filosofia por semana. Com a atitude dialógica e reflexiva seria potencializado o processo de ensino-aprendizagem das outras matérias: Português, História, Geografia, Matemática, entre outras, sem se intervir naquilo que é próprio a cada um desses saberes.

Dessa maneira, uma educação focalizada na formação de sujeitos reflexivos e dialógicos, discutindo aspectos significativos da realidade, poderia promover uma educação para a liberdade e autonomia. O educador-mediador é aquele que acompanha os sujeitos aprendentes como um “parteiro” das ideias no vigor do florescimento de cada um. Neste aspecto, na compreensão de Galeffi, é possível compreender a expressão ‘ensinar’ como acompanhar, orientar, esclarecer, encorajar para o desenvolvimento do “ser-sendo” em sua singularidade criadora.

No caminho do “fazer-aprender-a-ser”, cada sujeito cognoscente passa pelo processo de individuação coexistência dialógica e dialética do seu “ser-no-mundo-com”, através da sua autopercepção ou conhecimento de si mesmo. Quanto mais o ser conhece e se autoconhece, mais alcança uma consciência de “saber-ser” e “poder-ser”, usando palavras de Dante Galeffi, ou “ser-mais”, para Freire (2002b). Para Dante Galeffi (2011) o autoconhecimento é essencial na aprendizagem do ser-sendo.

No presente texto, discutimos sobre a necessidade de repensar a didática e o conhecimento filosófico não apenas como um conhecimento que remete ao passado numa cultura de reprodução, mas, também, fazendo a abordagem de conteúdos próprios da Filosofia, problematizando-os e mostrando aos sujeitos que os assuntos discutidos têm a ver com as suas vidas.

Em outras palavras, o papel do ensino de Filosofia, ou melhor, da aprendizagem

**IΦ-Sophia**

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do filosofar é provocar o estudante, para que o mesmo aprenda a pensar. Esse movimento do pensamento o educando deverá aprender a fazer – fazendo, ou seja, pensando, a fim de descobrir a faculdade do pensar e do exercício da reflexão como um valor para a sua vida.

Conclusões

A Epistemologia do educar propõe uma formação filosófica-pedagógica para o “aprender a ser”, pois como já dissemos, o horizonte formativo é o aprender a pensar, a falar, a escrever, a ver e ler. Estes verbos funcionam como diretrizes no processo formativo do sujeito para a sua própria compreensão e a do contexto social no qual está inserido com os outros.

É necessário acreditar e promover uma atitude aprendente dos sujeitos que preconiza deslocar o foco do verbo ensinar para o de aprender. Deste modo, o educador deverá propiciar atividades por meio das quais o estudante construa o seu próprio conhecimento, resultando numa aprendizagem ativa no fazer-aprender, isto é, aprende a fazer fazendo, lendo, pesquisando, escrevendo e dialogando com os seus colegas, na sala de aula.

O diálogo, nesse contexto, é fundamental na interação do docente com os sujeitos para fazer da aula uma atividade filosófica. É no espaço pedagógico, o qual pode ser visto como uma arena, constituído de diversas opiniões, que o educador-filósofo deverá instigar o pensamento dos estudantes para o (re)pensar sobre acontecimentos importantes nas suas vida.

Portanto, essa atitude problematizadora, reflexiva, dialética e dialógica é a melhor contribuição para o “fazer-aprender-a-pensar”. O diálogo e a atitude filosófica propiciam um horizonte inter-transdisciplinar da Filosofia com outras disciplinas como a História, a Linguística, a Ética, a Estética, entre outras. (GALEFFI, 2008b).

Referências

- CABRERA, Julio; ALVES, Rafael. **Cartilha de Filósofos da América Latina**. Brasília: FIBRAL, 2013.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. **Filosofia Africana no Ensino Médio: por uma**

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

descolonização curricular. [Especialização]. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia.** São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GALEFFI, Dante Augusto. “Filosofia da Educação: esboço de uma Fusão Polilógica – Fenomenológica-Analítico-Dialético-Pragmática”. *In.*: **XIV EPEN – Encontro de Pesquisa Educacional do Nordeste.** Salvador: UFBA, 1999.

_____. GALEFFI, Dante Augusto. **O Ser-sendo da Filosofia.** Salvador: EDUFBA, 2001.

_____. **Filosofar e Educar: Inquietações Pensantes.** Salvador: Editora Quarteto, 2003.

_____. “Fazer-aprender Filosofia: O que é isto?” *In.*: **Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste**, 2005, Belém. XVII EPENN - Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste -Educação, Ciência e Desenvolvimento Social, 2005. v. 1. p. 1-11

_____. O Diálogo na Formação Transdisciplinar do Educador-filósofo. *Childhood&philosophy.* Rio de Janeiro, v. 4 n. 7 jan/jun. 2008b.

_____. **Por que Ensinar Filosofia Hoje?** 2013. [Apresentação de trabalho].

_____. **Didática Filosófica Mínima.** Ano 2015 - [Trabalho não publicado].

GALLO, Sílvio. “Prefácio” *In.*: RODRIGO, Ligia Maria. **Filosofia em Sala de Aula.** Campinas, SP: Autores Associados, 2014.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento .** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003,

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber.** Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

RODRIGO, Ligia Maria. **Filosofia em Sala de Aula.** Campinas, SP: Autores Associados, 2009.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O problema moral em Kant: uma introdução

Por: Dean Fábio Gomes Veiga¹⁰
dean.veiga@pucpr.edu.br

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar, os elementos teóricos do problema moral em Kant, a saber, o problema da liberdade em seu sentido especulativo e prático, do dever, do imperativo categórico e suas fórmulas e da autonomia que, em suma, é o elemento de articulação da filosofia prática kantiana. Será, no entanto, necessário respondermos a seguinte questão: em que medida a moral se torna um problema filosófico para Kant? De igual modo deveremos argumentar em favor de uma conciliação entre a discussão acerca da moral presente na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (especialmente em relação a liberdade e a possibilidade da moral) e na *Crítica da razão prática*, que aparentemente denotam posições diversas. Conciliar as posições presentes nas referidas obras, a fim de apresentar a moralidade como um problema que Kant busca resolver, afigura-se como a principal contribuição teórica deste artigo.

Palavras-chave: Immanuel Kant; Moral; Liberdade.

Resumo

La objektivo de ĉi tiu studo estas analizi la teoriaj elementoj de la morala problemo en Kant, nome, la problemo de libereco en lia konjekta kaj praktika devosento, la kategorio imperativo kaj iliaj formuloj kaj aŭtonomeco kiu, en resumitaj rakontas, estas la artikulacio elemento de Kant praktika filozofio. Ni, tamen, devas respondi la sekvan demandon: ĝis kio punkto la morala iĝas filozofia problemo por Kant? Same ni argumentas por kompromiso inter la diskuton de moraleco ĉeestas en la laboro de kutimoj metafiziko de Rezonado (precipe rilate liberecon kaj la eblon de morala) kaj Kritiko de Praktika Racio, kiu ŝajne signifi malsamajn poziciojn. Repacigante la nuna pozicioj en ĉi tiuj verkoj, por prezenti moraleco kiel problemo kiu Kant serĉas solvi, ĝi aperas kiel la ĉefa teoria kontribuo de ĉi tiu artikolo.

Ŝlosilvortoj: Immanuel Kant; Morala; Libereco.

Abstract

The objective of this study is to analyze the theoretical elements of the moral problem in Kant, namely, the problem of freedom in its speculative and practical sense of duty, the categorical imperative and their formulas and autonomy that, in short, is the articulation

¹⁰ É mestrando em Sociedade e Desenvolvimento pela UNESPAR, é Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR e Técnico pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR. É bolsista do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Desenvolvimento da UNESPAR e atuou como Presidente do DCE-PUC-PR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

element of Kant's practical philosophy . We will, however need to respond to the question: to what extent the moral becomes a philosophical problem for Kant ? Likewise we should argue for a compromise between the discussion about the moral present in the work of customs metaphysics of Justification (especially regarding freedom and the possibility of moral) and Critique of Practical Reason , which apparently denote different positions . Reconcile the present positions in these works, in order to present morality as a problem that Kant seeks to resolve , it appears as the main theoretical contribution of this article .

Keywords: Kant, Moral, Liberty.

Introdução

A moral para Kant constitui-se como um problema filosófico de difícil solubilidade. Ademais, dispare das concepções éticas anteriores, especialmente as éticas cristãs, que estabeleceram Deus como propulsor do sentimento de moralidade, o filósofo, vê-se em grande dificuldade em estabelecer fundamentos para sua teoria moral. Deste modo, Kant irá recorrer a teoria dos postulados da razão prática, que impossibilitados de serem provados no campo teórico, tornam-se o elemento articulador da moral.

Kant com a teoria dos postulados confere um novo *status* a metafísica, se esta, fora impossibilitada de promover o conhecimento humano, será em relação a moralidade seu fundamento. Nesta perspectiva, Kant efetua, além de uma distinção entre o domínio e operação da razão nos níveis teórico e prático, a tese da primazia da razão prática. Kant recorre a teoria dos postulados da razão, uma vez que entende que sua comprovação não pode ser efetua¹¹, pois em se tratando de proposições metafísicas, não se pode conceber qualquer comprovação advinda por meio da experiência sensível. Contudo, mesmo que não possa ser comprovado, os postulados da razão como Deus, a imortalidade da alma e a liberdade podem ser pensados.

Ademais, os postulados são fundamentais para que possamos ter consciência das leis morais, especialmente o postulado kantiano da liberdade. Ora, a liberdade será o fundamento de todo sistema moral e político kantiano, possuindo uma relação estreita com o postulado da imortalidade da alma e, o postulado de Deus. Isto ocorre porque, sem o postulado da liberdade, nenhuma ação moral torna-se possível, igualmente não pode-se

¹¹ “Um postulado é, na ordem teórica, uma proposição indemonstrável que fornece uma regra para construir um objeto. (CAMPRE-CASNABENET,1989, p.80)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pensar em aperfeiçoamento da moral sem considerar a imortalidade da alma, que é base para afirmarmos que o homem como participante dos reino dos fins encontra-se em constante aperfeiçoamento em sentido moral, sem ter um fim determinado, tampouco sem o postulado da existência de Deus¹², a felicidade e o ordenamento de uma sociedade política produzida pelo Sumo bem tornaria assim impossível. O postulado da existência de Deus, torna-se indispensável para pensarmos a moralidade, uma vez que Kant (2003, p.84) na *Crítica da faculdade do juízo*, concebe Deus, como a: [...] causa que satisfaz o nosso fim terminal moral” Deste modo, a teoria dos postulados é a condição *Sine qua non*¹³, não podemos pensar na moralidade em Kant.

Kant anuncia na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a necessidade de uma filosofia moral que fora sua principal preocupação desde as discussões do período crítico inaugurado pela *Crítica da razão pura* em 1781. Se pudéssemos resumir a filosofia prática de Kant a partir de seu itinerário argumentativo, certamente, poderíamos nos levar a dizer que se trata de uma filosofia moral baseada nos princípios da razão pura prática. Assim, o Kant da primeira *Crítica* é o mesmo que nos conduzirá ao exame do agir humano e, por fim, ao juízo estético na *Crítica do juízo*. Advertimos, entretanto, que não se trata de duas concepções antropológicas presente no pensamento kantiano, tampouco, de dois conceitos distintos de razão. A razão em Kant é universal e especulativa, porém, ao mesmo tempo sua natureza possui princípios práticos, presentes de forma *a priori*; são estes princípios, que nos permitem postularmos a moralidade.

Assim, podemos asseverar que as investigações presentes na *Crítica da razão pura* afirmam-se como uma propedêutica indispensável à compreensão das discussões

¹² Deus para Kant é concebido como o autor do mundo, o Sumo bem, na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant(2003,p.84) se expressa nestes termos : “[...] Pelo contrário a teleologia moral, que não é menos solidamente fundamentada do que a física, merece mesmo a preferência, pelo facto de assentar a priori em princípios inseparáveis da nossa razão e conduz àquilo que é exigido para a possibilidade de uma teologia, isto é a, um conceito determinado da causa suprema, como causa do mundo segundo leis morais, por conseguinte de uma causa tal que satisfaz o nosso fim terminal moral. Para tanto são exigidas nada menos do que a onisciência, a onipotência, a omnipresença, etc., como qualidades naturais, que lhe pertencem, as quais têm que ser pensadas numa ligação com o fim terminal moral -- que é infinito -- e por conseguinte a ele são adequadas. Desse modo pode aquela teleologia por si só fornecer o conceito de um *único* autor do mundo, apropriado a uma teologia.”

¹³Segundo Colomer (1986, p.225): “A razão pura prática postula a existência de Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, porque sem liberdade a lei moral (lei da razão pura prática) não teria fundamento e porque sem a imortalidade e Deus, o seu objecto supremo (Soberano Bem) seria inconcebível”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

posteriores acerca da moral kantiana. Na *Crítica da razão pura*, as questões fundamentais gravitavam em torno da possibilidade da atividade da razão em conhecer. No uso prático da razão (presente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*), Kant discorre acerca do problema da liberdade humana e do agir moral. Deste modo, torna-se impossível compreender os propósitos e postulados da filosofia prática kantiana sem entender seus pressupostos expressos na *Crítica da razão pura*. Concebido o sujeito transcendental como dotado de entendimento, sensibilidade e razão, e compreendido o papel do *cogito* kantiano como consciência pura, o leitor de Kant torna-se habilitado para compreender as ações deste sujeito agora compreendido também como um sujeito dotado de vontade e liberdade, ambos em sentido transcendental.

Kant fundamenta a sua filosofia prática na célebre passagem ao fim da primeira *Crítica*. Afirma Kant (1999, p.447), que seu propósito em filosofia é de exercitar-se em responder a três perguntas fundamentais: o que posso saber? o que deve fazer? E o que posso esperar? Tais questões se referem ao homem; Kant empreende uma reflexão antropológica ao expor sua filosofia teórica e prática. Na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece as possibilidades do conhecimento para um sujeito transcendental, livrando-o das ilusões provocadas pela velha e carcomida metafísica, nas palavras do filósofo. O segundo propósito, indica sua preocupação com o agir humano, uma vez que o sujeito, que conhece é ao mesmo tempo é impelido a agir, ou seja, é um sujeito dotado de razão teórica e prática, isto é, de vontade. A questão, porém será: como este deverá agir? Kant estabelecerá os pressupostos de sua filosofia prática, ao concluir o trabalho de sua teoria do conhecimento presente na Doutrina do método na *Crítica da razão pura*.

Na *Crítica da razão pura*, no capítulo que discorre acerca da Doutrina do método, Kant de certo modo, inaugura as discussões presentes no *corpus* da filosofia prática. A Doutrina do método estabelece uma ligação entre a primeira *Crítica* e as demais, especialmente, ao tratar da operação prática da razão. Conforme já notamos, após a constituição do sujeito transcendental, Kant apresenta ainda na Doutrina do método um itinerário filosófico que deve ser percorrido pelo leitor, estabelecendo de igual modo os limites de sua primeira obra¹⁴. Kant, para efeito metodológico, decompõe

¹⁴ A impressão que temos na leitura da Doutrina do método é a de que Kant apresenta uma certa insatisfação ao concluir sua obra. Como sabemos, os relatos das cartas do autor especialmente a Herz, dão



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

a discussão na Doutrina do método, a fim de examinar com mais precisão em quatro tópicos (a disciplina, o *cânon* da razão pura, a arquetônica e a história da razão pura). Kant examina na disciplina da razão pura, a filosofia e a matemática, descrevendo o método próprio de cada uma delas. Para Kant, a filosofia, ocupa-se do conhecimento racional por meio do exame de conceitos; a matemática, por sua vez, consiste em construir conceitos. Deste modo, o filósofo conclui que o conhecimento filosófico possui primazia sobre o conhecimento matemático. Adverte, porém, acerca da importância de uma postura crítica em relação a todo tipo de conhecimento, em detrimento, primeiramente, de todo dogmatismo que aprisiona a razão e impede seu uso livre, e em contraposição também ao uso cético que os herdeiros, sobretudo, de Hume dela fizeram.

Kant, aponta para uma postura crítica em relação a toda espécie de conhecimento. No *cânon*, ocupa-se o filósofo em demonstrar o modo de operação *a priori* e transcendental da razão, que aspira a responder ao problema postulado por ela mesmo a respeito da imortalidade da alma, de Deus e da liberdade. A conclusão desta análise denota a impossibilidade da razão em sua operação pura e *a priori* em resolver tais problemas, conferindo ao postulado da razão prática a solução do problema. O *cânon* será, portanto, habilitado para distinguir os objetos da opinião, da fé e da razão. Torna-se evidente, no *cânon* da razão pura (segundo capítulo da Doutrina transcendental do método da CRP), a passagem para a filosofia prática, como uma consequência logico-argumentativa da filosofia de Kant. Prova evidente disto, é o fato da divisão efetuada pelo filósofo na Arquetônica da razão pura, onde distingue a metafísica da natureza ligada à natureza do conhecimento e a metafísica dos costumes, que fundamentara a moral.

Kant argumenta, no último item da Doutrina transcendental do método acerca da construção de uma história da razão pura, classificando também os diversos tipos de filosofia presentes até sua época. Exalta, portanto, os efeitos aferidos pela Crítica *da razão pura* em seu empreendimento crítico. Kant demonstra ao final da primeira *Crítica*, a impossibilidade da razão pura em seu sentido especulativo em responder a todas as

conta do desejo de Kant em escrever um volume único de uma obra que contemplasse a discussão da moral humana. No entanto, o propósito de Kant é alterado e o autor começa pelas críticas, tendo em vista a elaboração de sua obra definitiva, a *Metafísica dos costumes*.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

questões que ela arbitrariamente se impõe a si mesma, especialmente a ideia de Deus, de liberdade e de imortalidade da alma. Se, na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece o método científico relativo ao conhecimento, haverá, entretanto, uma lacuna a ser transposta: a questão ética. Deste modo, resta ao filósofo, rever os fundamentos da moralidade, não se baseando mais na ética eudamonista-tomista, tampouco no ceticismo humeneano. Trata-se de operar uma verdadeira revolução no quadro de valores da moralidade, tal como foi a copernicana. Se a metafísica enquanto ciência fora demonstrada impossível pelos limites impostos pelo tribunal da razão, Kant pretende agora refundá-la para estabelecer seu projeto moral; trata-se, agora, de postular uma metafísica dos costumes, ou seja, princípios metafísicos da razão prática que esteiem o edifício da moralidade. Porém, a novidade kantiana consiste em fundamentar a moral em princípios *a priori*. É a partir das constatações presentes nesta discussão, que Kant passará a postular um fundamento para a moral. Um fato importante a se considerar neste sentido, é que, inicialmente, a moral para a Kant será um postulado da razão prática, porque não pode ser provado pela experiência, pois é dado de forma *a priori*. O sujeito moral passa a ter consciência deste postulado na medida em que faz uso de sua liberdade, que em seu sentido mais extenso é, para a Kant, concebida como autonomia, ou seja, a capacidade do indivíduo de dar a si mesmo leis que devem reger a sua vontade.

De certo, é possível admitir que a razão produza em nós princípios *a priori*, que determinem a vontade de acordo com a liberdade (autonomia) dos seres racionais; este princípio *a priori*, será, portanto, a lei moral, ou em outros termos, a lei da razão prática.

Ao admitir a possibilidade de uma lei moral, a razão vê-se igualmente envolta em uma nova dificuldade. Se as nossas ações devem ser realizadas, por uma lei da razão (conforme veremos na seção sobre o imperativo categórico), Então, em que medida, os indivíduos são livres? Assim, a liberdade, torna-se um novo problema que Kant se empenhara para elucidar. Para Kant, “[...] o conceito de liberdade é a pedra angular de todo sistema empirista, mas ao mesmo tempo o fundamento de uma lei prática (KANT, 2007, p.23) São três os momentos distintos que Kant discute a questão da liberdade. Na *Crítica da razão pura*, demonstra a impossibilidade de sua dedução, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* como fundamento da ação moral, e por fim na *Crítica da razão prática* através da doutrina do *faktum da razão*.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O imperativo categórico como fundamento da moralidade em Kant

O propósito de Kant ao propor uma filosofia moral consiste estabelecer um princípio (imperativo) que seja capaz de reunir em si a fórmula geral da moral. Kant irá postular a existência de um imperativo moral que deva comandar a vontade auto determina-lá, conhecido como imperativo categórico. O propósito de Kant é inovador e provocara uma verdadeira revolução na história da filosofia. É Preciso como mencionamos no início deste capítulo, encontrar um fundamento capaz de estear a moralidade. À época de Kant, as discussões em torno da moral, gravitavam em torno de duas correntes teóricas; a primeira aliada a filosofia dogmática que estabelecia Deus como fonte de toda ação moral. A segunda vincula-se à filosofia empirista, especialmente a herdeira de Hume, que advoga em favor da impossibilidade da moralidade, admitindo o ceticismo e, conseqüentemente, um relativismo moral. Kant apresenta, porém, uma terceira via, uma moral do dever (como imperativo categórico) determinada pela razão e assentada sobre os princípios da liberdade e da autonomia.

No Prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant efetua uma divisão das diversas ciências: a lógica, a matemática e a filosofia, delimitando, deste modo, seu objetivo de estudo que se refere ao exame da natureza humana, especialmente, das operações da razão em seu sentido prático. Ademais, é preciso encontrar um fundamento para a moralidade, partindo do exame do agir do agir humano, tal como em relação ao conhecimento, foi preciso submeter também a moralidade a um exame criterioso. Kant passa a examinar, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, porém, o conceito de boa vontade, que já de antemão se estabelece como um elemento indispensável para a constituição da moralidade, assim como o princípio supremo da moralidade que o filósofo nomeia como dever (*Sollen*). A boa vontade segundo Kant (1995, p.96), “[...] relaciona-se com o conceito de dever que contém em si o de boa vontade, porque fundasse sobre o pressuposto da razão pura prática. Assim, o conceito de boa vontade relaciona-se com o conceito de dever, ou de lei moral.

Para o filósofo, as qualidades e os méritos humanos, como a argúcia de espírito, a capacidade de julgar, a coragem, entre outros, não tornam o indivíduo moralmente bom, podem ao contrário tornar-se um empecilho para o homem, se estes sentimentos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

forem não condicionados pelo de *boa vontade*, que é sentimento mais belo e puro. A boa vontade, para Kant, é um conceito fundamental para a moral, pois se funda unicamente no princípio de dever, ou seja, não busca nada além do cumprimento da lei moral. A boa vontade não busca a satisfação em outro objeto (*móbil*) que não seja o dever, tampouco se preocupa em assegurar a felicidade dos homens. Cumpre notar, que dentro do escopo da filosofia moral kantiana, a felicidade é relegada a um segundo plano, diferentemente das correntes éticas que em sua maioria eram teleológicas e tinham por objetivo a busca pela felicidade. A moral kantiana funda-se no cumprimento da lei moral por fidelidade (respeito) ao dever que a própria razão prática impõe ao homem.

O conceito de boa vontade está relacionado ao dever, porque, segundo Kant: “O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 1995, p.31). Partindo deste pressuposto, Kant estabelece o critério que irá avaliar as ações humanas segundo a razão prática e conferi-los valor moral, ou seja, será permitido identificar quando uma ação possui valor moral. Logo segundo Kant (1995, p.32):

O valor da ação moral não reside, portanto no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir o seu móbil a esse efeito esperado. Por conseguinte, nada senão *a representação da lei* em si mesma que em verdade *só no ser racional se realiza, enquanto é ela*, e não o efeito esperado que determina a vontade, pode constituir o bem excelente **a que chamamos moral**, o qual já se encontra presente na própria pessoa que age segundo essa lei, mas se não se deve esperar somente do efeito da razão.

A passagem acima elucidada em parte o conceito de dever em Kant. Para que um indivíduo reconheça se sua ação possui valor moral, é necessário verificar o móbil de sua ação. Se o móbil ou motivo de seu feito vincula-se exclusivamente ao respeito à lei moral, ou seja, em cumprimento ao dever, então sua ação possui valor moral, pois, trata-se de um conduta baseada nos princípios *a priori* da razão prática, e não se espera nenhuma recompensa pela ação, mas contenta-se em realizá-la em observância ao princípio da moralidade, expresso pelo dever presente em cada pessoa pela razão. O cumprimento do dever está acima de qualquer outro interesse proveniente das inclinações naturais, até mesmo da felicidade. O exemplo de Kant sobre o homem que em apuros decide fazer uma promessa com a convicção de que não pode cumprir, evidencia a questão da necessidade de agir pelo dever. Kant (1995, p.34), se expressa da

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seguinte forma:

Entretanto, para resolver de maneira mais curta e segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim, quanto para os outros. E poderia dizer a mim mesmo: - toda gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade que não pode sair de outra maneira?

Na passagem descrita acima, Kant exemplifica o critério para avaliarmos a ação moral enquanto cumprimento do dever. Para que uma ação seja moralmente boa, é necessário que tenha um caráter universal, ou seja, é preciso que seja um princípio aceito por todo o ser racional. Dito de outro modo, ao desejar avaliar uma ação para verificar se pode ser conferido a ela valor moral, é preciso saber se uma máxima pode se tornar uma lei universal. O sujeito moral deve-se perguntar se a ação que executa pode valer para todo o ser racional, como, por exemplo, se eu mentir, é possível que todo o indivíduo possa mentir? Se a conclusão for negativa, ou seja, se encontro contrariedade na razão o sujeito deve imediato rejeitá-la.

Assim, a ação moral adquire valor na medida em que estiver sendo realizada por dever, proveniente de uma vontade livre, e não conforme o dever (por medo, ou benefício das consequências que dela podem advir). Segundo Kant, o critério pelo qual é possível avaliar se sua ação possui valor moral é executada pelo dever está contido na indagação que o indivíduo pode fazer a si mesmo, conforme vimos acima: “Devo proceder de maneira sempre que a minha máxima se torne uma lei universal?” (KANT, 1995, p.33).

Deste modo, Kant passa a indagar-se a respeito da natureza desta lei que regula as ações morais do indivíduo. Indaga-se, o filósofo, nestes termos: “Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que essa possa chamar absolutamente e sem restrição? (KANT,1995, p.33). Esta lei é o imperativo categórico, que me ordena sempre cumprir o dever, em consonância com a lei universal proposta pela razão.

O imperativo categórico (mandamento da razão) expressa o princípio máximo da moralidade kantiana que, é o cumprimento do dever, de modo que o móbil da ação não é importante tendo em vista o benefício que dele possa ser extraído, mas apenas a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ação por dever, isto é, livre e desinteressada. Segundo o filósofo, toda ação deve necessariamente poder se universalizar para que tenha valor moral, portanto, é preciso sempre impor a si mesmo a seguinte pergunta: “Posso eu querer que a minha máxima se converta em lei universal? Se não podes então deve rejeitá-la” (KANT, 1995, p.35).

A razão em sua operação prática prescreve ao indivíduo como agir sempre por dever, e não nas palavras de Kant (1995, p.35): “[...] por causa de qualquer prejuízo que dela possa resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal”.

A lei moral é, portanto, para Kant o meio supremo que permite a realização da moralidade no homem e assegura a dignidade da pessoa, desde que esse seja o móbil das ações em busca do cumprimento do dever pelo dever. Embora Kant admita a supremacia do imperativo categórico como princípio determinante do dever, o filósofo admiti a possibilidade de outros imperativos chamados de hipotéticos. É necessário distinguir igualmente o imperativo categórico de imperativos hipotéticos. Os imperativos hipotéticos de acordo com Kant (1995, p.50): “[...] representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar uma outra coisa que se queira”. A diferença fundamental entre aquele e o imperativo categórico é que este “[...] representa uma ação como objetivamente necessária por si mesmo sem relação alguma com qualquer outra finalidade” (KANT, 1995, p.50).

A natureza do imperativo categórico resume o propósito geral da filosofia moral proposta por Kant. A razão prescreve leis ao indivíduo, porque este é livre e pode obedecê-las. Ou seja, não há contradição, tampouco supressão da vontade e do desejo. Por ser livre e autônomo, o indivíduo poderá escolher obedecer a razão uma vez que o homem é um fim em si mesmo, e não deve se submeter a qualquer outra prescrição que não seja a dada a si mesmo mediante a autonomia que possui.

Assim, o imperativo categórico é o fundamento da ação moral, por isso é preciso examinar sua natureza e, deste modo as formulações do imperativo categórico propostas por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*.

Assim, para uma melhor compreensão acerca dos pressupostos da filosofia moral kantiana, é preciso seguir o itinerário apresentado por Kant na *Fundamentação da*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

metafísica dos costumes, que denota a compreensão do conceito de máxima para o autor. Em dois momentos distintos Kant define o conceito de máxima. Na *Fundamentação*, Kant (1995, p.72) nos diz:

Máxima é o princípio subjetivo do agir e tem de ser distinguida do princípio objetivo, a saber, a lei prática. As primeiras contêm a regra determinada pela razão de acordo com as condições do sujeito (muitas vezes de acordo com sua ignorância ou suas inclinações) e é, portanto, o princípio de acordo com o qual o sujeito *age*, a lei porém é o princípio objetivo válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é um imperativo.

A distinção essencial entre lei e máxima refere-se ao princípio universal da primeira em detrimento da particularidade da segunda. Contudo, a máxima prescreve uma regra particular ao indivíduo que se baseia em princípios subjetivos, De acordo com Kant (1995, p.73), as máximas subjetivas repousam: “[...] especialmente sobre a ignorância e a inclinação”. Assim, a máxima nada pode executar por si mesma e só ganha sentido se universalizada segundo o comando do imperativo categórico. O sujeito moral que Kant relata, se vê em apuros e elege uma máxima particular de pedir dinheiro emprestado para se livrar das consequências que a dívida o impõe, é impelido pela inclinação a solicitá-lo, mesmo sabendo que não possui como pagar futuramente sua dívida. Porém, não há valor moral nesta ação, uma vez que sua máxima é incapaz de ser universalizada.

Dito de outro modo, todas as máximas que são princípios subjetivos do querer, devem ser submetidas ao critério da universalidade, se não for possível sua universalização devem dissolvida. O imperativo categórico comanda a ação (princípio objetivo do querer), Mas, cabe a máxima (princípio objetivo) completá-la e assim torná-lo possível.

As máximas são, portanto, consideradas como motivadoras da determinação de uma ação do sujeito moral. Oposta, portanto à concepção de Kant ao remeter-se à lei moral, a máxima segundo Kant, está ligada ao querer, postulado pela faculdade de desejar, Dito de outro modo, a máxima obedece a própria razão em vista o cumprimento do dever. Kant institui duas categorias de máximas, primeiramente, discute as máximas que são sensíveis, ou seja, inclinadas a obedecer o querer meramente subjetivo. No entanto, Kant, postula de igual modo, máximas *a priori*, que têm como finalidade o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

simples cumprimento da lei moral. A máxima é a lei particular que o indivíduo prescreve a si mesmo como, por exemplo; não mentir. Porém, para Kant, a máxima não é suficiente para determinar a vontade ela precisa ser portanto universalizada. Na universalização de minha máxima é que me será permitido constatar se minha ação tem ou não valor moral.

Daí depende-se, a possibilidade do imperativo categórico, uma vez que a máxima das ações é meramente subjetiva, enquanto a lei moral funda-se unicamente no dever e não nas inclinações ou consequências de uma ação. Em suma, se a máxima proposta não possui qualquer relação com o desejo, proveniente da inclinação natural, ela poderá transformar-se em lei universal. Por exemplo, se prescrevo como máxima mentir, devo universalizá-la, perguntando a mim mesmo segundo a fórmula geral do imperativo categórico: todo indivíduo poderia mentir para se esquivar de uma situação constrangedora? Se a resposta for positiva, minha máxima será universalizada; no entanto se a conclusão for negativa minha máxima é dissolvida e não pode possuir valor moral, pois, tratava-se de uma inclinação contrária ao dever.

O imperativo categórico é o conceito fundamental da ética kantiana, pois é um postulado, um princípio das ações humanas que pode orientar vida cotidiana dos indivíduos e por este motivo é um imperativo prático. Ou seja, o indivíduo que é capaz de determinar sua vontade, pode avaliar sempre suas ações pela lei prática presente em si pela razão prática que ecoa sempre dizendo: *Tu deves*. O imperativo categórico, portanto, é a voz sublime que ressoa no interior do homem, conforme Kant (2008, p.237), descreve nas conclusões na *Crítica da razão prática*.

A primeira formulação do imperativo categórico é descrita por Kant, (1995, p.59) da seguinte forma “Age segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo em que ela se torne em lei universal”. Kant argumenta que o imperativo categórico não é um conceito vazio, pelo contrário, fundamenta-se na lei natural da razão, que lhe confere validade cabendo ao sujeito determinar-lhe a forma e o conteúdo das máximas. A fórmula geral do imperativo categórico deve desmembrar-se em duas outras baseadas nos deveres consigo mesmo (a preservação e o cuidado com a vida) e os deveres para com os outros (a verdade e a justiça etc.).

Deste modo, a primeira fórmula, conferida ao imperativo categórico que se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

assenta no princípio da universalidade deve estar contida necessariamente nas outras derivações que dele emanam. A primeira fórmula do imperativo, portanto, será a base fundamental das outras, porque denota o caráter universalista da ética kantiana. Uma ética universalista como a proposta por Kant assim se constitui, porque a razão é universal, e, deste modo, estabelece princípios que possam valer para todos os seres humanos.

Porém, as demais formulações do imperativo categórico configuram um sentido mais claro para a avaliação da ação moral: ou seja, a primeira formulação do imperativo categórico trata de um elemento indispensável para as demais. Ou ainda, as demais formulações do imperativo categórico derivam da primeira, do caráter da universalidade e se interconectam¹⁵ entre si.

Por sua vez, a segunda formulação do imperativo categórico exprime-se deste modo: “Age de tal maneira, que uses a humanidade tanto na tua pessoa como na de qualquer outro sempre e simultaneamente com um fim e nunca simplesmente como um meio (KANT, 1995, p.69). Vale salientar, que se a primeira formulação da universalidade da lei moral contém em si um princípio objetivo do qual derivaram as demais, a segunda e a terceira formulações, contêm um caráter subjetivo, ou seja, atêm-se a princípios mais particulares, à vida prática dos indivíduos, mas que são universalizáveis.

A formulação do imperativo categórico que concebe o homem como um fim em si mesmo denota a preocupação ética de Kant em relação à dignidade humana. O homem como ser racional, conforme declara Kant, jamais pode ser considerado como um meio, mas sempre e necessariamente como um fim. Isto implica considerar que no que se refere ao dever, o princípio que deve reger a vida moral dos indivíduos, a ética kantiana tem na pessoa humana sua principal preocupação. Apenas o agir ético que considere o homem como um fim em si mesmo, poderá colaborar para o progresso moral dos indivíduos. A fórmula da humanidade, supracitada, chama-nos a atenção para o respeito à humanidade, uma vez que esta participa do reino dos fins, ou seja, é fim em si mesmo. Dito de outro modo, a formulação do imperativo categórico da humanidade, como um fim em si mesmo, possui um caráter negativo e um positivo. O primeiro prescreve a

¹⁵ Esta tese é sustentada por Judith Baker, no artigo intitulado: *Counting categorical imperatives*, - Kant Studens, número 79, Helft, 4, 1988, p.104.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

resolução de não tratar o homem como um meio, para alcançar determinado fim. O segundo, por sua vez, é positivo, que sugere em tratar o homem sempre como um fim em si mesmo.

Por fim, a terceira e última formulação do imperativo categórico assume a função de articulação da moral kantiana expressa e se nestes termos: “Age de tal modo que tua vontade de ser racional seja constituída de vontade legisladora universal” (KANT, 1999, p.1995). O indivíduo como um fim em si mesmo é comandado pela razão e está necessariamente precisa ser o fundamento de todas as suas ações morais, O homem que age moralmente se submete à lei moral e assim procede porque é livre, pois, suas ações baseiam-se na autonomia. Autonomia, como já indicamos, denota a capacidade do indivíduo agir segundo sua própria vontade que é determinada pela razão. Ou seja, o indivíduo impõe a si mesma a sua vontade, uma vez que esta é comandada pela razão prática.

Considerações finais

O imperativo categórico é o fundamento geral da ética kantiana, porque se baseia na lei moral determinada pelo dever, impulsionada pela razão em sua operação prática. A moralidade está vinculada a este comando da razão prática (o imperativo), que é assegurado pela autonomia. O indivíduo é livre, porque é um fim em si mesmo e, portanto, pode agir segundo princípios universais dados pela razão mediante o critério imposto pelo imperativo categórico.

A lei moral passa a ser dada pela consciência que dela possuímos. Assim, qualquer ser racional, mesmo que não queira seguir suas indicações, não poderá de modo algum silenciá-la, dentro de si. O *faktum* da razão prova a possibilidade do imperativo categórico, uma vez que este, não se fundamenta em si mesmo, mas tem sua natureza presente em um antecedente da razão. O *faktum* da razão constitui-se deste modo, como elemento essencial da filosofia prática kantiana, uma vez que não prova apenas a possibilidade do imperativo categórico, mas a possibilidade de todo postulado prático a *priori*¹⁶; ou seja, prova de igual modo, que a razão pode ser prática. Assim, o imperativo

¹⁶ A lei moral, provada efetiva, pode ser usada como o ponto de partida na dedução da efetividade de outras leis ou ideias. Nesse sentido, a lei ela mesma pode ser descrita como sendo o primeiro “fato da razão” prática. (LOPARIC, 1999, p.35)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

categórico não é um falso fundamento, mas sim, um fundamento possibilitado pela consciência que o homem possui da liberdade prática e da existência *a priori* dentro de *si*, de uma lei moral que o dirige ao agir. O propósito de demonstrar a possibilidade da lei moral, fora discutido por Kant, anteriormente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. No entanto, o propósito de Kant em estabelecer um princípio, ou seja, comprovar a possibilidade da moralidade, não lograra êxito uma vez que esbarra mais uma vez no problema da dedução da lei moral. Cabendo assim, ao argumento do *faktum da razão*, torná-la possível. Ademais, durante a exposição da *Crítica da razão prática*, ficara provado não apenas a possibilidade da razão em fundamentar a lei moral, mas de igual modo, a possibilidade da liberdade em sentido prático, problema já evidenciado em nossa discussão.

São diversas as discussões acerca da possibilidade da lei moral e da doutrina do *Faktum da razão*. Entendemos que a evidencia proposta pelo *faktum*, possibilita concebermos em sua natureza, o imperativo categórico não como um conceito vazio e apenas formal, mas sim o fundamento das ações morais em todo ser racional. Se não nos fosse oferecido o argumento do *faktum da razão*, concebido como a consciência que o sujeito possui da lei moral, e parássemos assim nas conclusões da *fundamentação da metafísica dos costumes*, certamente associaríamos as críticas modernas que tratam o imperativo categórico e a moral kantiana como um todo, como determinista. Pelo contrário a evidencia do *faktum da razão*, possibilita de igual modo à existência da liberdade em sentido prático, como já mencionamos no início de nosso trabalho. O sujeito moral é livre e, portanto, pode determinar a máxima de seu querer em consonância com a lei universal da moral, assim tendo consciência desta, pelo *fatum*, pode livremente obedecer ao dever.

Referências

- ABABGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Lisboa: Presença, 1999.
- _____. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Volume 7.
- BRAGA, Marco. “Kant e a compreensão da Natureza” *In Breve história da ciência moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007
- BRESSIER, Frederick. “O desenvolvimento intelectual de Kant”. *In GUYER, Paul. Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- DELUZE, Gilles. **Para Ler Kant**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.1976.
- DUPUY, Maurice. **A filosofia alemã**.1ªedição.Lisboa: Edições 70,1987.
- DUSSING, Klaus. “Kant”. In KREIMENPAHL, LOTHAR. **Filósofos do século XVIII: uma introdução**. Rio de Janeiro: Editora Unisinos,2004, p.236-245)
- FIGUEREDO, Vinicius. **Kant e a crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FRAILE, Guilherme. **História de la filosofia. Siglo XIX:Kant, idealismo y espiritualismo**. Biblioteca de autores cristianos. Madrid:1975
- GRAYEFF, Feliz. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1987. Coleção o saber da filosofia.
- KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Rio de Janeiro: Editora vozes, 1974.
- _____. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 511 p. (Os pensadores)
- _____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Editora Ícone. 2013.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988
- LACROIX, Jean. **Kant e o kantismo**. Lisboa: Porto Rés, editora,1972.
- LEBRUN, Gerard. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras,1993.
- PEREZ, Daniel Omar. **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Champagnat, 2008
- MOLINARO, Aniceto. **Metafísica: curso sistemático**. São Paulo: Paullus,2004.
- PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Rio de Janeiro: Editora Vozes



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Em defesa de Empédocles: réplicas a Teofrasto

Por: Diego Soffritti Cardoso¹⁷

Diegao2000@hotmail.com

Resumo

O presente artigo versará sobre o impacto em Teofrasto causada pela filosofia perceptiva proposta por Empédocles (de Agrigento). De posse do conhecimento de que os limites entre filosofia antiga e sua história não são facilmente delineáveis, a abordagem aqui proposta conciliará ambas vertentes: primeiramente, demonstrar-se-á como o peripatético compreendeu o pensamento do pré-socrático; em seguida, algumas possibilidades de réplicas às críticas serão expostas, tentando preservar a teoria do fisiólogo. Quatro grandes argumentos serão revelados, com as devidas traduções se necessário, a fim de serem analisados e respondidos: sempre tangentes à teoria da sensação e, especificamente, sobre a tese dos poros e eflúvios, núcleo forte de tal sistema. Por último, além da questão filosófica propriamente dita, está posta a importância de se resgatar um pensador pouco conhecido e como seus pensamentos ainda “vivem” até hoje.

Palavras chave: Pré-Socrático; Eflúvios; Poros; Percepção; Liceu.

Resumo

Tiu artikolo enfokusigas pri la efiko al Teofrasto kaŭzita percepta filozofio proponita de Empedoklo (el Agrigento). Armita kun la scio ke la limoj inter Antikva Filozofio kaj lia Historio ne estas facile delineable, la alproksimiĝo proponis tie interkonsentigi ambaŭ aspektoj: unue, estos montranta kiel la ĉirkaŭvojon komprenis la penson de antaŭ-Sokrata; tiam iu kritiko de replikoj eblecoj estos elmontrita, klopodante konservi la teorion de fiziologo. Kvar gravaj argumentoj malkaŝos, kun la necesaj tradukoj se necesas, por esti analizita kaj respondis: ĉiam tanĝanta al la teorion de senso kaj specife pri la tezo de la poroj kaj haladzojn, fortan kernon de tia sistemo. Fine, post la filozofia demando mem, ĝi estas nomita la graveco de elliberigi iom konata pensulo kaj liaj pensoj ankoraŭ "vivas" nuntempe.

Ŝlosilvortoj: Antaŭsokraticoj; Haladzojn; Poros; Percepto; Liceo.

¹⁷ É mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é Especialista em Metodologia de Ensino Religioso pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER, é Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. É Coordenador do Projeto de Pesquisa sobre “*Dynamis* em Platão: parte 1 – comunitarismo” e do Projeto de Pesquisa “O problema dos Princípios na Filosofia Antiga: concepções gregas e recepção helenística e neoplatônica”. É revisor do periódico “Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/ UFRJ. E autor do livro **Pedagogia e Filosofia: debates éticos para o Ensino Médio** (2017).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abstract

This article will discuss the impact of Empedocles' (of Agrigentum) philosophy of perception over Theophrastus. Knowing that the limits of ancient philosophy and its history are not easily traceable, our approach will combine both ways: at first, how the peripatetic understood the presocratic will be shown; than, possibilities of answers to the critics will be exposed, in order to preserv the physiologist's theory. Also, four great arguments will be revealed for the purpose of being analyzed/replied with their own translations, when necessary. All of them will be close to the sensorial theory, centered in pores' and effluences' thesis, strong core of that theory. At last, beyond the philosophical problem itself, we are valuing the importance of a bit unknown thinker and how his thoughts are still "alive" nowadays.

Keywords: Preocratics; Effluences; Pores; Perception; Lyceum.

Teofrasto

Teofrasto, sucessor de Aristóteles no Liceu, tornou-se importante por suas preocupações sobre a *phýsis*, fazendo-se interlocutor direto dos pré-socráticos em seus textos. Sua metodologia é bastante dual: ora se comporta como um repórter/expositor, citando a tese sem nenhum tipo de valoração, ora como um comentador crítico: com refutações e exemplos contrafactuais. Sobre essa dupla atividade temos que:

"Absurd" or "childish", Theophrastus does not hesitate to declare them, with marshalled evidence for his condemnation. [...] he keeps admirably clear the distinction between reporter and judge, and the reader is usually at no loss to know when the one and when the other is speaking. But while, both as reporter and as judge, he seems studiously to hold back his own more positive conviction upon the topic under discussion, yet he does not wholly succeed in this restraint (STRATTON, 1917)

Dado o entendimento inicial, toda a análise começa sobre a filosofia da percepção de Empédocles, partindo da obra *De Sensu et sensibilibus* de Teofrasto; ou simplesmente *De Sensu*. Tal livro, se assim pode ser chamado, possui o mesmo nome de uma obra de seu mestre Aristóteles, na qual o original seria *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*¹⁸, ou seja, *Sobre a Sensação e o Sensível*. Homônimo da obra aristotélica, seu

¹⁸ Existe um problema filológico das passagens gregas não possuírem título, de tal modo que os comentadores preferam o nome em latim, em crédito aos doxógrafos que deram uma unidade ao



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

desenvolvimento se aproxima de *A Metafísica*, *Ética a Nicomáco* e outras obras de procedimento dialético, com o exame das *endoxai*: basicamente iniciado com as respostas dos antecessores sobre determinado problema, a fim de procurar incompatibilidades interfilosóficas (dentre os pensadores) e intrafilosóficas (contradições dentro de mesma teoria).

A primeira citação relevante sobre o perceber em Empédocles surge em uma classificação de dois “times” dos filósofos que antecederam a Teofrasto. É ainda evidente que alguns juízos do comentador antigo sobre os sistemas dos autores pautam-se em agrupamentos por crenças comuns, de tal modo que, independentemente de estarem em períodos históricos distintos, há uma unidade temática que responda pela totalidade dos indivíduos citados. Nessa referência ao cidadão de Agrigento, os seguintes agrupamentos são feitos: aqueles que defendem que a percepção surge em um processo do semelhante (*homoíō*), ou seja, os iguais se percebem; e os defensores do contrastante (*enantíō*); isto é, percepção como algum tipo de diferenciação entre o percipiente e o percebido. Tem-se formulado que: “Περὶ δ’ αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δὴ εἰσὶν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ” (TEOFRASTO, *De Sensu*, I, 1). Como tradução:

Acerca da percepção as muitas opiniões são, em geral, de dois tipos: aqueles que a fazem por similaridade, e aqueles que a fazem por contraste. Parmênides, Empédocles e Platão pela similaridade e os em torno de Anaxágoras e Heráclito pelo contraste (tradução nossa).

Apesar de parecer muito forte colocar-se um eleata, um cidadão de Agrigento e um ateniense como defensores do mesmo modo processo perceptivo, temos hoje bibliografia suficiente para entender essa união classificatória, pelo menos no que tange a Empédocles e a Platão. Mais do que já ser definido se essa divisão de Teofrasto procede, a informação relevante neste primeiro momento é a de que os sentidos funcionam por um processo de similaridade/homogeneidade. Em adição, a ordem dos três filósofos escolhida por Teofrasto já parece acompanhar uma gradação na quantidade



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de informações disponíveis e pertinentes. Empédocles, por ser o terceiro e último, seria o mais “completo” de argumentos para ser colocado no grupo da similaridade, ponto que já reforça a tese de que esse pensador foi um ponto marcante na teoria sensorial e como seus sucessores o precisaram tomar como interlocutor; conforme:

It is clear that Empedocles and Democritus were more interesting to him [Theophrastus], perhaps because their doctrines of perception were so picturable, so frankly mechanical, so contrary to his own ways of thought, and they offered such happy marks for his weapons of offense (STRATTON, 1917).

A Teoria dos Poros e Eflúvios

Partindo propriamente para a teoria que Teofrasto se propõe a combater, essa pode ser explicada pelo seguinte modo: todos os corpos tendem a liberar algum tipo de eflúvio/emanção (ἀπορροή) no ambiente; já os seres vivos, são dotados de poros nos seus sentidos, espécie de passagens presentes em seus corpos. Assim, quando há um adequado encaixe (ἐναρμόττειν) dos eflúvios nos poros do ser sensiente, isso é percepção. O fenômeno perceptivo, então, pode ser reduzido a um encaixe que possui dois polos na relação, eflúvios e poros. A passagem que melhor resume a teoria é o fragmento DK 31 A 86:

Empédocles fala de igual modo de todos os sentidos e diz que a percepção se deve aos “eflúvios” que se introduzem nos poros de cada um dos sentidos. E é por isso que um não pode julgar os objetos de outro, pois as passagens de alguns deles são excessivamente largos e as de outros excessivamente estreitas para o objeto sensível, de modo que o último ora mantém seu curso do começo ao fim sem fazer contato, ora não pode absolutamente entrar. (BURNET, 1994)

Diante do paradigma apresentado, Teofrasto observa dois problemas iniciais: o preenchimento dos poros e a possibilidade de percepção nos entes inanimados. Diante da dinâmica dos eflúvios se deslocarem dos objetos e se encaixarem nos poros do percipiente, Teofrasto deixa a questão se, os poros pensados isoladamente, estariam cheios ou vazios em sua constituição. A seguinte sentença é feita: “ἔτι δὲ πότερον οἱ πόροι κενοὶ ἢ πλήρεις; εἰ μὲν γὰρ κενοί, συμβαίνει διαφωνεῖν ἑαυτῷ, φησὶ γὰρ ὅλως οὐκ εἶναι κενόν· εἰ δὲ πλήρεις, αἰεὶ ἂν αἰσθάνοιτο τὰ ζῶα” (TEOFRASTO, *De Sensu*,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

13).

Em português: Ademais, estão os poros vazios ou cheios? Se vazios, [Empédocles] é inconsistente, pois diz que o vazio não existe; se cheios, os vivos perceberiam a todo momento (tradução nossa). Como a hipótese da existência do vazio já é diretamente descartada por Teofrasto, e com razão, já que na física empedocleana tudo é preenchido pelas quatro raízes, restaria investigar se é razoável defender a perpétua perceptibilidade. Se essa via for exitosa, sempre haverá eflúvios preenchendo tais “espaços” nos poros; isto é, sempre haverá sensação. Sedley assume uma postura interessante diante da crítica, demonstrando que não há propriamente nenhum problema em aceitar tal hipótese:

Empedocles might reply to the challenge about the void by insisting that even a closed eye is seeing something, namely darkness, i.e. has its passages filled with dark effluences. This would be a natural extension of Parmenides' thesis that even a corpse perceives something: cold, dark and silence (SEDLEY, 1992)

Traduzido como:

Empédocles poderia responder ao desafio sobre o vazio ao insistir que até um olho fechado está vendo alguma coisa, a escuridão, isto é, tem suas passagens preenchidas com eflúvios escuros. Isso seria uma extensão natural da tese parmenídica de que até um cadáver percebe alguma coisa: frio, escuro e silêncio (tradução nossa).

Nessa linha de raciocínio, se de fato houver uma disjunção exclusiva entre existência do vazio e perpétua sensibilidade, a saída de Sedley já parece satisfatória: a escuridão não seria propriamente privação de iluminação/cores, mas um efeito específico de determinados eflúvios “escuros”, assim como o silêncio também é resultado de eflúvios “silenciosos” e não apenas ausência de eflúvios sonoros. Nesse sentido, demonstra-se uma réplica plausível a favor de Empédocles, resguardando sua teoria. Outra crítica de peso tem por plano de fundo o problema da vida e do fisicalismo:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

se percepção é, em último caso, eflúvio encontrando poro, poder-se-ia dizer que seres inanimados percebem?

Talvez o peripatético queira, assim, chamar atenção de que a percepção necessita de mais um componente: a alma. Diz-nos no que: “ἀπορήσειε δ' ἄν τις ἐξ ὧν λέγει πρῶτον μὲν, τί διοίσει τὰ ἔμψυχα πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ἄλλων. ἐναρμόττει γὰρ καὶ τοῖς τῶν ἀψύχων πόροις” (TEOFRASTO, *De Sensu*, 12). Assumindo como: Primeiro, uma aporia poderia surgir sobre o que ele disse: em quê seres animados se diferenciam de outros no que tange a percepção; pois também [os eflúvios] se encaixam aos poros dos seres inanimados (tradução nossa).

Assim, a habilidade de perceber que sempre foi usada como divisora¹⁹ entre viventes e não viventes, perderia tal atributo quando simplificada em termos de poros e eflúvios. Essa questão também é passível de réplica, se compreendermos melhor o quê devemos chamar de encaixe/*ἐναρμόττειν* e como essa acepção está adequada ao pensamento do pré-socrático. Gramaticalmente, um dos vocábulos gregos para o verbo encaixar é *ἐναρμόζω*; tendo mesmo radical de *ἁρμονία*, transliterado como *harmonia*. Nesse cenário, os empregos de harmonia em contextos antigos nos garantem um melhor entendimento sobre o verbo que Empédocles se propõe a usar para explicação dos sentidos. Conforme:

Harmonía é empregado como termo técnico da carpintaria e da marcenaria. Trata-se de um significado que não caiu em desuso. Nesse caso, as harmoníai são as amarras, as presilhas materiais, ou as juntas/articulações de uma estrutura. Também há o emprego figurado de harmonía no sentido de um “pacto”, dos laços travados entre duas ou mais partes. Em um desenvolvimento paralelo, uma divindade ou personificação que assume diversas formas e nomes (Harmonia, Afrodite ou Philía), organiza o mundo por meio da unificação, em oposição a um deus ou uma força de separação. Em Empédocles, Harmonia é a artesã que cria as formas mortais, harmonizando os quatro elementos (terra, fogo, água e ar) segundo proporções específicas. (CORREA, 1999)

¹⁹ Ainda que, em moldes Aristotélicos, a nutrição seja a principal divisora.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Quanto ao emprego ordinário, a harmonia na construção de móveis e embarcações se aplica às junções articuladas de peças que criam o objeto por inteiro. Em outras palavras, os móveis dependiam exclusivamente da precisão no corte e nos tamanhos, a fim de servirem como um “quebra-cabeça” na edificação de um objeto firme²⁰ e duradouro. Harmonizar, então, é saber justapor partes para a geração de um todo. Frisa-se aqui o conceito de justaposição, pois a Harmonia geratriz de entes a partir dos quatro elementos não está entendida, em concepção atual, quimicamente²¹, mas fisicamente²². Os ossos, por exemplo, são na filosofia de Empédocles a justaposição de oito raízes: $2/8$ de terra, $4/8$ de fogo e $2/8$ de água. Do mesmo modo os demais órgãos possuem suas composições, ainda que não tenhamos registro de uma tabela composicional. Com isto queremos dizer que a chave da resposta está no órgão sensorial: se determinado som é ouvido tanto pelo homem quanto por um cachorro, é devido a mesma disposição material estar harmonizada igualmente em ambos os corpos.

Desse modo, o encaixe do quebra-cabeça de eflúvios e poros deve ocorrer sob determinada forma, pois assim como nem todos os seres possuem ossos, nem todos possuem ouvidos, olhos etc. A crítica de Teofrasto força um hилоzoísmo que não está presente no pensamento do autor²³, além de ignorar outros fatores que permeiam o encaixe, como os poros também serem regidos pelo Amor/Afrodite/Harmonia. Em suma, as duas primeiras críticas resultantes de Empédocles estar no grupo da similaridade são objeções brandas. Ainda nos falta abordar o tópico da correspondência dos semelhantes e da contingência entre olfação e respiração.

20 Em nível de curiosidade, o parafuso teria sido desenvolvido por Arquitas de Tarento, um pitagórico que nasceu na década seguinte à morte de Empédocles.

21 Entendo como química a transformação qualitativa da matéria. Por exemplo, o sódio é uma substância corrosiva, enquanto o cloro é uma substância desinfetante; contudo, a união química das duas, cloreto de sódio, nada mais é que “sal de cozinha”: não porta nenhuma propriedade de suas partes.

22 Em contrapartida da química, não há mudança qualitativa em harmonizações físicas. Por exemplo, um metal e um ímã conectados mantêm as mesmas propriedades anteriores.

23 Pois até mesmo na emblemática passagem mística/religiosa das *Purificações*, o filósofo foi menina, arbusto, ave e peixe, mas não areia, rio, nuvem ou outros entes inanimados.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Correspondência e ambiguidade da olfação-respiração

Quanto ao problema dos semelhantes temos que:

τὸ γὰρ ὅμοιον ἀόριστον. οὔτε γὰρ ψόφῳ τὸν ψόφον οὔτ' ὁσμῆ τὴν ὁσμὴν οὔτε τοῖς ἄλλοις τοῖς ὁμογενέσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς εἶπεῖν τοῖς ἐναντίοις. ἀπαθῆ γὰρ δεῖ τὴν αἴσθησιν προσάγειν ἤχου δὲ ἐνότος ἐν ὠσὶν ἢ χυλῶν ἐν γεύσει καὶ ὁσμῆς ἐν ὀσφρήσει κωφότεραι πᾶσαι γίνονται <καὶ> μᾶλλον ὅσῳ ἂν πλήρεις ᾖσι τῶν ὁμοίων, εἰ μὴ τις λεχθείη περὶ τούτων διορισμός (TEOFRASTO, *De Sensu*, 19).

Traduzido como:

“Semelhante” é algo vago. Não percebemos o ruído com o ruído, nem odor por odor, nem os outros pelos seus congêneres; mas sim, podemos dizer, pelos opostos. É necessário que o órgão perceptivo não esteja afetado; se temos ruído no ouvido, sabor no paladar ou cheiro no nariz, esses sentidos se tornam atenuados quanto mais cheios por seus semelhantes estiverem, a menos que se escolha uma distinção a este respeito (tradução nossa).

A crítica parece falar de duas coisas distintas ao mesmo tempo. Empiricamente qualquer um pode perceber que, se torna mais difícil ou até mesmo impossível ouvir determinado som em um ambiente já barulhento; como também sentir determinado cheiro se muitos outros odores já ocuparem o espaço. Nesse sentido entende-se o uso de Teofrasto pelo adjetivo *ἀπαθῆ*: sem pathos, apático, impassível, sem afecção etc. Contudo, ao afirmar que o ruído não percebe o ruído, isso refutaria a tese da similaridade? Fica obscura a crítica, pois em lugar algum está expresso que o órgão deva ser idêntico ao estímulo que apreende. O sistema de poros e eflúvios pressupõe por si mesmo que estes sejam entes distintos; de tal modo que perceber pelos opostos (ἐναντίοις) não se segue diretamente do fato de iguais não se relacionarem: a alteridade entre eflúvios e poros funciona em complementariedade e não em antagonia.

O melhor modelo sensorial para explicitar a questão é o paradigma da audição, que o próprio Teofrasto atribui a Empédocles. Diz-nos que: “τὴν δ' ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν γίνεσθαι ψόφων. ὅταν γὰρ ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῆ, ἤχεῖν ἐντός· ὡσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα τῶν ἴσων ἤχων τὴν ἀκοὴν ἦν προσαγορεύει σάρκινον ὄζον· κινουμένην δὲ παῖειν τὸν ἀέρα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἤχον” (TEOFRASTO, *De Sensu* 9). Em



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

português como:

A audição origina-se dos sons vindos de fora. Pois, quando <o homem> é excitado pela voz, ela ressoa dentro dele. Haveria como que um guizo batendo dentro, a que ele chama osso (?) carnosos. Ao mover-se, o ar bate contra corpos sólidos e os faz **ressoar**”. (PESSANHA, 1979, P. 183, grifo nosso)

Antes de expor exatamente em quais fatores essa passagem pode anular a crítica de Teofrasto, algumas expressões são dignas de atenção detalhada para se entender o contexto: como o caso de ἦχων e κώδωνα. A primeira palavra, quando transliterada, origina o termo “eco” e seus correspondentes em outras línguas latinas, termo utilizado até hoje na física para descrever um fenômeno acústico. Porém, se observarmos as traduções mais utilizadas, fica evidente que os autores optam por *ressoar* e se afastam do ecoar, conforme o faz Bollack:

*La perception auditive est provoquée par les sons venus de l'extérieur, chaque fois que l'intérieur, ébranlé par la voix, résonne; c'est que l'oreille ressemble à un grelot vibrant à l'unisson; il l'appelle <rameau de chair>; une fois ébranlée, elle jette l'air contre les parties solides et déclenche la **résonance**.* (BOLLACK, 1969, grifo nosso)

É muito interessante notar a causa desse desvio do eco para a ressonância. Bastante razoável é assumir que essa mudança advém das contribuições modernas e contemporâneas da física. Do ponto de vista técnico, o eco é uma repetição sonora com diferença de tempo de 0.08 segundos ou mais do som original e de sua reflexão. Isto quer dizer que todo eco é uma duplicação sonora: há o som original que transpassa o ouvinte, bate em uma superfície propícia e retorna passando novamente pelo mesmo com um intervalo específico. Já a ressonância, também apreendida tecnicamente, se trata do ato de coincidirem a frequência de oscilação de uma onda com a frequência de oscilação de um objeto. O exemplo do canto capaz de romper uma taça de cristal é o mais famoso do fenômeno, no qual um som é capaz de alterar a constituição daquele o capta. Naturalmente que ambas as definições técnicas não estavam previstas na acústica antiga, entretanto há uma diferença crucial entre ambas.

Se a tradução de Empédocles for literal, isto é, se eleita a expressão *eco*, ficaria altamente confuso conciliar a percepção auditiva como uma reflexão do som, já que na maioria das vezes em que se ouve algo, temos uma sensação *única*. Outra possibilidade



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de interpretação ainda infrutífera seria a de entender a duplicação não do som propriamente (afinal, uma teoria de ondas seria anacrônica), mas do ar movido. Se aceitarmos que o som gera vibrações no ar que se deslocam até o ar interno do ouvido, haveria sim uma duplicação no seguinte sentido: a vibração do externo é, em maior escala, semelhante à interna e sua causadora.

Ocorre, porém, que a descrição do autor é a de que a audição advém de sons externos (*ἔξωθεν ψόφων*), e não uma mecânica paralelística entre movimentos no mundo e no percipiente. Daí a necessidade de se dizer ressoar, uma vez que esse processo pode ser qualificado como um efeito direto de vibrações sobre a matéria, em concordância com o ar que bate nos sólidos, como descrito por Teofrasto. Deste modo, fica clara a importância que esse termo desempenha, obrigando-nos a atentar ao outro conceito chave: *κώδωνα*. Se ficou evidente que a vibração externa move o ar dentro e o faz bater em objetos sólidos, o ouvido precisa ter uma estrutura côncava, como se este comportasse tanto partes sólidas quanto partes de ar. Por conseguinte, a comparação do ouvido com um instrumento musical que necessite de alguma abertura passa a ter nexos, seja como um sino (*grelot*) para Bollack ou um guizo para Pessanha.

Saber exatamente qual instrumento se aproximava melhor do projeto fisiológico de Empédocles não nos acrescentaria muito, desde que se tenha em mente que a audição é o sentido que capta a interação do ar com a parte sólida do ouvido. Assim, as palavras do próprio Teofrasto apenas se sustentam parcialmente, pois apenas a alteridade está explícita no sistema do pré-socrático, e não uma oposição. Já a parte coesa, pelo menos no que tange a audição, é a determinação sobre o órgão estar impassível: de fato, só o sino sem movimento pode ser atingido e produzir som. Contudo, como a vibração não é nem idêntica ao sino, nem também seu oposto, a crítica não refuta o modelo.

Crítica à Respiração

Para defender o argumento da causa I, Teofrasto se utiliza de conhecimento zoológico: partindo da premissa de que existem animais que não respiram e captam odores, quer dissociar os dois conceitos. Temos formulado no fragmento DK 31 A 87:

É o que Empédocles deixou de procurar. E o que diz do olfato não é menos estranho; primeiro, não dá uma causa geral; pois há animais



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que sentem e absolutamente não respiram [...]. A respiração por si mesma não parece ser a causa do olfato, mas por acidente; é o que prova o exemplo de outros animais e o das afecções de que falamos. (PESSANHA, 1979)

Primeiramente, devemos entender qual tipo de relação lógica está presente entre olfação e respiração. Não se trata de uma bicondicional do tipo “há olfato se, e somente se, houver respiração”, uma vez que o fragmento fala sobre o olfato ter origem na respiração. Assim, trata-se de uma implicação simples, “se há olfato, então há respiração”. Para refutar, basta usar algum contraexemplo do tipo “há algo com olfato e que não respira”; que é basicamente a tentativa de evocar outros animais no contexto.

Infelizmente não há menção direta sobre qual animal Teofrasto tenha em mente nessa crítica. Tomarei como hipótese mais forte que seja um inseto, por tanto ser uma classe animal sem pulmões e sem nariz propriamente dito, quanto por já ter aparecido em outros contextos retóricos ou filosóficos²⁴. Diante do raciocínio, pode-se anular a refutação por uma nova bifurcação: ou por via da biologia contemporânea ou pela negação de que insetos possuam olfato (em sentido forte do termo).

Esses animais não possuem um sistema respiratório tão complexo como a dos mamíferos, pois o ar absorvido não depende de sistema circulatório. Contudo, existe sim uma troca gasosa no interior do corpo dos insetos, a qual a atual ciência chama de respiração traqueal; bem como branqueal para os peixes e cutânea para anfíbios. Com isso, queremos dizer que, independentemente do animal eleito por Teofrasto, qualquer ser vivo realiza algum nível de troca gasosa, a que chamamos de respiração. Fica, então, dito que não há de fato algum ser que possa satisfazer a condição de ter olfato e de não respirar.

Ainda assim, se um interlocutor não se desse por convencido com os recursos científicos que temos na atualidade, poder-se-ia refutar Teofrasto demonstrando a impossibilidade de se atribuir olfato a certos animais. Tomando novamente os insetos como paradigma, sabe-se que suas antenas servem para perceber a localização de alimentos e parceiros sexuais, o quê não parece exatamente ser olfato. Assumindo que os objetos próprios da olfação não são alimentos ou rastreios de entes de mesma espécie,

²⁴ Como as pulgas em *As Nuvens* de Aristófanes ou as abelhas em *A Metafísica* de Aristóteles.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mas simplesmente odores, Teofrasto pode não ter tanto êxito na sua crítica.

Em suma, a crítica a Empédocles sobre a possibilidade do olfato agir sem haver respiração é insustentável: ou bem se assume que todo ente vivo respira em algum grau, com respaldo empírico; ou se assume a existência de outros sentidos análogos ao olfato, capazes de localizar certos objetos, sem o serem olfação *stricto sensu*. Para tornar mais visualizável os argumentos sobre a crítica e a resposta, pode-se reescrevê-las como:

Premissa: Se um animal possui olfato, então ele respira.

Argumento 1: Se existir um animal que tenha olfato e não respire, a pressima está refutada.

Argumento 2: Existe um animal que tem olfato e não respira.

Resposta 1: Todos os animais respiram (via biologia contemporânea)

Resposta 2: Ainda que haja um animal que não respire, não possuirá olfato.

Conclusão: Como não é o caso da condição do *Argumento 1*, a *Premissa* se mantém.

O segundo argumento contra a teoria olfatória empedocleana se pauta sobre o conceito de decomposição dos corpos. Em verdade, Empédocles poderia tê-la usada em qualquer contexto sensorial que envolvesse eflúvios, já que sua estratégia aponta para a perda material. Como ponto inicial para explicitar a crítica evoquemos:

Ele nos diz que algum tipo de eflúvio ocorre no odor. Ainda assim ele mesmo encontra dificuldade nessa tese tradicional: qualquer eflúvio parece implicar necessariamente em perda de substância; e como foram os odores que surgiram pelos eflúvios, segue-se que “aquelas substâncias com o odor mais potente pereceriam bem rapidamente. No entanto o fato é o reverso: as plantas e outros corpos mais odoríferos são os que mais tempo vigoram” (STRATTON, 1917, tradução nossa).

Como dito anteriormente, o suposto problema da decomposição/perecimento²⁵ dos entes poderia ser inserido em outros contextos, já que Teofrasto assume que todos os sentidos funcionam em mesmo processo de eflúvios e poros. Cabe também alertar que nosso uso do vocábulo *decompor* se dará em qualquer contexto para *φθείρω*: como entes inanimados apenas se decompõem e os animados perecem e se decompõem, esse

25 Na frase “τὰ πλείστην ἔχοντα ὁσμὴν τάχιστ' ἐχρήν φθείρεσθαι” (TEOFRASTO, De Sensu, 20).

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

termo tem maior aplicabilidade por se encaixar em ambos os casos. Em adição, o filósofo no excerto deixa em aberto se pressupõe que no olfato ocorra algo mais do que uma simples recepção de eflúvios: haveria, também, uma recepção de partes do objeto (a que Stratton chama de perda de substância). Para definir tal dificuldade, teceremos aqui duas vias de investigação da crítica: uma que observa as consequências de haver perda material nos eflúvios captados pelo olfato e a via em que não há perda de nenhuma espécie.

Começando pela última, bastaria assumir que o olfato atua da mesma forma que os demais sentidos, recebendo exclusivamente eflúvios sem partes materiais, como os fragmentos sobre visão ou adição em nada trataram a cerca disso. Apesar de parecer distante do tema, uma aplicação de astronomia peripatética pode nos ser útil agora: sabe-se que na astronomia de Aristóteles e Teofrasto, o Sol é imóvel e não cresce nem diminui. Assim, se nos eflúvios também estivessem partes materiais de um objeto, por quê ver o sol não nos garantiria a sua decomposição? Fator impossível no pensamento desses autores. Já pela via de que existe sim perda material, Teofrasto poderia sustentar que apenas objetos odoríferos se decompõem, de tal modo que o Sol, então, seria plenamente inodoro. E quanto aos vegetais citados, por serem sim muito odoríferos, sua taxa de decomposição é maior que a dos entes menos “olfatáveis”. Contudo, seu veloz desaparecimento não se cumpre por haver nutrição na contrapartida, de tal modo que a planta deflui partes e as reconstrói, enquanto houver vida.

Provavelmente o exemplo mais simples para isso é ainda empírico, uma flor quando desenraizada, mantém seu cheiro por pouco tempo comparada àquela que mantém sua nutrição. Pode-se concordar que Teofrasto tem razão nessa passagem, pois é inegável que o olfato tem uma peculiaridade: existe desprendimento material nos objetos odoríferos; contudo uma chama²⁶ ou uma planta só podem manter-se odoríferas enquanto houver nutrição, ponto a que ele não faz alusão. Nesse escopo, cremos ter suficientemente amortecido a crítica da olfação, sustentando a teoria empedocleana.

26 Metaforicamente aplicando alimentação ao fogo, queremos dizer enquanto houver combustível, há cheiro característico.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Considerações Finais

Pelo que se pôde apresentar, inegavelmente Empédocles se tornou um importante alvo para a edificação de um sistema próprio de Teofrasto, ainda que seja criticado exaustivamente. Beira o cômico o alto número de citações ao pré-socrático para finalizar com “*Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν ἔοικεν ἐν πολλοῖς διαμαρτάνειν* (TEOFRASTO, De Sensu, 24); ou seja, “De fato, parece que Empédocles cometeu muitas falhas” (tradução nossa). De modo geral, as grandes dificuldades levantadas pelo projeto do peripatético possuem resposta: tanto o vazio nos poros, a percepção dos inanimados, a semelhança sensorial e a contingência olfação/respiração são passíveis de réplica, de tal modo que a tese dos eflúvios não deve ser tão rapidamente abandonada. Contudo, há uma única questão difícil de ser resolvida pela teoria, que é a diferença na “pureza” das percepções. Um exemplo simples é o caso da velhice: qual o tipo de alteração ou obstrução pode ocorrer nos poros que vá impedindo determinadas percepções?

Se houvesse uma mudança significativa no órgão sensorial, os eflúvios passariam direto ou nem entrariam, havendo privação da sensação; mas e o caso do desgaste do órgão? Essa questão parece ficar em aberto com base no material que Teofrasto arrecadou sobre Empédocles. Em outras palavras, existe uma variação no grau da percepção (seja entre animais de diferentes espécies, seja entre seres de mesma espécie em diferentes níveis de saúde) que não está prevista em base aos fragmentos observados. Com isso, queremos dizer que Teofrasto não tem total suporte teórico para refutar definitivamente a teoria perceptiva pré-socrática, pelo menos não com tantos argumentos quanto se propõe a construir; porém, tem alguma razão em assumir que o binômio poro-eflúvio não é uma redução perfeita.

Referências

- BOLLACK, J. *Empédocle. Les Origènes*. Paris: Gallimard, 1969, Vol II..
 BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo: Siciliano, 1994.
 CAMPOS, Alexandre; RICARDO, Élio Carlos. “A natureza da região celeste em Aristóteles”. *In Revista Brasileira do Ensino de Física*, São Paulo, v. 36, n. 4, p. 01-06, Dezembro de 2014.
 CAVALCANTE, Kleber G. Ressonância; Brasil Escola. Disponível em <http://brasilescola.uol.com.br/fisica/ressonancia.htm>. Acesso em 06.12.2016.
 CORRÊA, Paula da Cunha. *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*. Kléos. Rio



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de Janeiro, p. 174-217, agosto de 1999.

EDUCCAPELA. Respiração Traquial, Branquial e cutânea. 2015. Disponível em:

<http://educcapela.blogspot.com.br/2012/08/respiracao-traquial-branquial-e-cutanea.html?view=magazine>. Acesso em 05.11.2016

EMPÉDOCLES. **Sobre a Natureza**. In: PESSANHA, José Américo Motta, ed. Os filósofos pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LACOMBE, D. “Estudos anatômicos e histológicos sobre a sub-família Triatominae (Heteroptera, Reduviidae)”. Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 39-58. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S007402761960000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 21.11.2016.

LAZZARINI, Victor E. P. **Elementos de Acústica**. Londrina: N.I., 1998.

SEDLEY, D. “Empedocles’ theory of vision and Theophrastus’ de Sensibus”. In **Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings**. New Brunswick, 1992.

STRATTON. **Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle**. London: Allen & Unwin, 1917.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Merleau-Ponty e o desafio da Educação infantil

Por: Eli Schmidtke²⁷

elischmidtke2000@hotmail.com

Resumo

O tema educação e seus desafios sempre acompanharam o homem através da história. Diversos pensadores entre eles Kant, Hegel, Schiller, Nietzsche, somente para citar alguns, dedicaram parte do seu trabalho ao tema educação, por considerarem que o homem para sair do seu estado primitivo de natureza precisaria passar pela educação para atingir o nível de socialização e uma plenitude do seu ser.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Educação Infantil; Socialização.

Resumo

La temo de eduko kaj lia defioj ĉiam akompanis homon tra la tuta historio. Pluraj pensuloj inter ili Kant, Hegel, Schiller, Nietzsche, por nomi kelkajn, havas dediĉis parton de sia laboro al la edukado temo, kiel ili konsideras ke homo eliri el sia primitiva stato de naturo devus pasi la edukon por atingi la nivelon de socialigo kaj pleneco de esti.

Ŝlosilvortoj: Merleau-Ponty; Infanaĝa Eduko; Socialigo.

We inform you that the author has not sent the abstract in English. We are sorry for the inconvenience.

A obra A República de Platão escrita por volta de 346 a.C. pode ser considerada um tratado político, mas, também é um tratado sobre educação. Conforme escreve Rousseau “não se trata de uma obra política, mas de um tratado de educação que jamais se escreveu” (ROUSSEAU, 1995, p.14). Assim, a educação deve ser a base formadora de cada indivíduo, e mais ainda, se esse indivíduo precisa viver e se relacionar em uma comunidade. Em Platão o tema aparece com força e vigor, não se restringindo somente a menções ou a poucas palavras, mas sim, a um verdadeiro debate. Seleccionamos o seguinte recorte do texto para evidenciar, quando Glauco discute com Sócrates sobre educação na obra A República pagina 211 “... e a criação, quando ainda são novos, no

²⁷ É Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Toledo/ PR e bolsista PIBID.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tempo que medeia entre o nascimento e a educação, e que se me afigura ser o mais trabalhoso de todos? Tenta, pois, dizer de que maneira deve fazer-se.

Nesse recorte, aparecem três momentos distintos sobre a educação: o primeiro é a educação propriamente dita, aquela em que o indivíduo atingindo uma determinada idade é encaminhado para a escola; o segundo momento ocorre quando a criança deve ter uma atenção especial a partir do nascimento, e o terceiro momento acontece quando é dito que essa tarefa é a mais difícil de todas. É nesse ponto, que iremos trabalhar, com a educação de crianças na chamada primeira infância, que vai do recém nascido até os seis anos de idade. Qual seria a dificuldade de educar uma criança? Antes ainda, como educar uma criança recém-nascida ou nos primeiros meses de vida?

Com certeza os desafios da educação infantil não se encerram por aqui. Ao longo dos tempos muitas teorias políticas e práticas sobre educação foram formuladas e reformuladas. Todas, em seu devido tempo, com sua importância e utilidade formaram uma base para que as pesquisas sobre a educação infantil pudessem avançar e chegar aos dias de hoje. Todo o caminho percorrido até o presente momento nos dá solidez para o desenvolvimento das pesquisas no tema educação e nos propicia ânimo para lançar perspectivas para o futuro.

Não podemos discutir educação sem os dois principais integrantes nessa relação: a criança e o adulto. O adulto é a mãe, pai, avó, professor, educador e todos os demais que se dispuserem a estar próximos da criança para ajudá-la a percorrer esse caminho que é a Vida. Vamos começar pelos dois principais desafios existentes nessa relação, o desafio chamado de criança e o outro que é o adulto.

O desafio chamado criança é a própria criança. A criança é um ser simples, humilde e que, em muitos momentos expressa sua fragilidade e dependência, segundo o nosso ponto de vista de adulto. Nossa convivência com ela acaba por impor sobre a mesma a nossa forma de vida, como se precisássemos moldar aquele ser e encaminhar o mesmo, segundo nossos propósitos, para a condução de todas as situações.

O segundo desafio é o ser humano adulto que apesar de todo conhecimento e aperfeiçoamento adquiridos em sua caminhada, tais como, experiências com filhos, irmãos e também a formação em escolas e universidades, ainda falta algo a esse ser que possui uma relação estreita com a criança.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A criança quando nasce ela não vem sozinha, traz consigo a cultura vivida pelos pais. Ela tem consigo todos os traços culturais da sociedade que a vai acolher. Desde o início da sua vida a criança interage com o mundo à sua volta, e, com essa interação ela vai construindo e aperfeiçoando a sua comunicação. É próprio da criança criar, construir e destruir a qualquer instante as suas fantasias. Não é aconselhável exigir de uma criança obediência cega a certos padrões. A criança começa e termina suas histórias, fantasias e brincadeiras quando lhe for oportuno, e, entender e atender essa necessidade da criança é um avanço significativo para a criança e para o adulto.

A autora Marina Marcondes Machado cita o antropólogo Clifford Geertz para exemplificar como deve ser a relação entre um adulto e uma criança. Vejamos.

Considerar até o bebê e a criança pré-escolar como agentes ativos, determinados a domar uma forma particular de vida, a desenvolver um modo operacional de ser/estar no mundo, exige que se repense todo o processo educacional. Trata-se menos de dar a criança algo que lhe falta do que facilitar algo que ela já tem: o desejo de dar sentido ao *self* e aos outros, o impulso de compreender que diabo está acontecendo. (Machado, p. 79, 2010)

O adulto para desenvolver um bom trabalho relacionado à criança deve primeiramente: abandonar os conceitos sobre educação infantil; estar aberto ao diálogo e acolhimento; e principalmente possuir plasticidade e capacidade para mudança.

Geralmente disponibilizamos o mundo para a criança quando escolhemos a cor das paredes, o tipo de roupa, os locais de visita, as festas e os temas infantis. A criança apesar de ter opção ela não tem a escolha, a escolha é feita por um adulto. Como vencer esse obstáculo? Pode ser feito da seguinte forma: o adulto reúne as crianças, disponibiliza o espaço e materiais diversos para as mesmas, as quais estão livres para se utilizarem do espaço e dos itens para compor suas histórias. Esse momento é muito importante, pois as crianças interagindo, vão construindo e observando regras que utilizarão quando se tornarem adultos. As crianças livres para criar suas fantasias e histórias deixam de ser meros repetidores de ações de adultos e, passam a se descobrir e admirar os colegas. A criança está sempre em modo de prefácio, já dizia o educador; a criança está sempre começando, ela não está terminando a brincadeira, está começando uma nova. Isto faz parte da sua formação enquanto indivíduo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Conclusão:

A criança é ao mesmo tempo protagonista e ator social. Enquanto criança ela precisa conviver com o mundo, mundo este que é o mesmo para adultos e crianças, com os adultos e com outras crianças. Esta convivência faz do mundo infantil um local próprio e único, exclusivo e rico de experiências. Saber trabalhar com a criança livre, livre dos pré-conceitos, livre dos obstáculos impostos pelos adultos, sejam eles, físicos, mentais e/ou de conhecimento faz com que a convivência seja repleta de satisfação para ambos. O adulto precisa se colocar a disposição para acolher e dialogar com uma criança. Precisa estar livre dos pré-conceitos sobre a infância para que possa alimentar a alma dos pequenos e também a sua. Um adulto não precisa se infantilizar, nem menosprezar seus conhecimentos, muito menos “adultizar” a criança.

A convivência com uma criança deve ser uma relação justa e honesta, onde o adulto tem a possibilidade de mostrar toda a sua capacidade de se ajustar a diferentes situações, e também, a capacidade de superar o inesperado. O adulto é tirado da sua zona de conforto; a criança é o centro das atenções, do convívio, do aprendizado. Quem determina o que vai ser aprendido e de que forma vai se dar essa aprendizagem é a criança. Alguns poderiam desfalecer na poltrona com essa inversão de papéis, pois, partilham da ideia que alguém tem que mandar e o outro obedecer. Não excluimos essa possibilidade, mas adiantamos outra, a da confiança e reciprocidade.

O caminho oferecido aqui é do entendimento, uma criança livre aprende e ensina ao mesmo tempo. Um adulto que liberta uma criança também é livre, além disso, ensina e aprende. Essa via de mão dupla é uma possibilidade de que teremos pessoas mais confiantes, mais participativas, mais abertas ao diálogo num futuro próximo, pois aprenderam muito cedo esses valores.

Referências

- Machado, Marina Marcondes. **Merleau Ponty & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- PLATÃO . **A Republica** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- Rousseau J. - J. **Emílio ou da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- Geertz, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O sentimento universal como fundamento da moral em Hume

Por: Giovani Zimmermann Júnior²⁸
betelonline1@gmail.com

Resumo

A moral sempre foi um assunto em discussão em todos os tempos e em todos os lugares. Foco de muitos debates em cenários filosóficos e artísticos, tema sempre pertinente em todas as eras e lugares, pois a moral faz parte da própria essência humana. A palavra moral vem do latim *mores* e significa “relativo aos costumes” segundo historiadores a palavra moral originou-se a partir do intento dos romanos traduzirem a palavra grega *éthica*. Quando falamos acerca da moral, algumas perguntas nos vem em mente: Qual seria o fundamento da moral? Como podemos observar estes princípios na humanidade? A moral seria algo intrínseco ao ser humano ou vem de influências externas ao homem? De onde vem a moral? Para tentar responder estas perguntas pertencentes a essência da própria natureza humana David Hume (1711-1776) aborda seus fundamentos em sua obra: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral (1751).

Palavras-chave: Sentimento; Moral; David Hume; Ética.

Rezumo

Moraleco ĉiam estis temo por diskuto cxiam kaj cxie. Fokuso de multaj debatoj en filozofiaj kaj artaj scenejoj, ĉiam rilata temo en ĉiuj aĝoj kaj lokoj, por la morala parto de la homa esenco. La morala vorto devenas la latinaj kutimoj kaj signifas "rilate al kutimoj" laŭ historiistoj la morala vorto originis de la intenco de la romanoj traduki la grekan vorton Etika. Kiam ni parolas pri moraleco, iuj demandoj venas en menso: Kio estus la bazo de la moralo? Kiel ni povas vidi tiujn principojn en homaro? La morala estus iu apriora por homa aŭ devenas eksterajn influojn al la homo? Kie faras la morala? Provi respondi tiujn demandojn apartenantaj al la esenco de la homa naturo David Hume (1711-1776) traktas lian fundamenton en lia laboro: esplori homa kompreno kaj la principoj de moralo (1751).

Ŝlosilvortoj: *Sento; morala; Davido Hume; Etiko.*

We are sorry but the author did not send the abstract in English! The Editor.

David Hume filósofo, historiador e ensaísta escocês tornou-se célebre ao longo do tempo por seu empirismo radical e seu ceticismo filosófico. Ele foi um dos grandes

²⁸ É mestrando em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, é Especialista em Neuropedagogia pelo Instituto de Estudos Avançados e Pós-Graduação – ESAP e Graduado em Teologia pela Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do Norte do Brasil – FACETEN.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

filósofos de sua época que buscava teorizar o pensamento burguês em franca ascensão social, econômica e política. Foi um dos grandes pensadores acerca da natureza humana, dentre suas grandes obras está *Tratado da Natureza Humana* (1740) que por ser uma obra extensa na época o frustrou por não conseguir o sucesso esperado por seu autor. Seus conceitos, idéias e princípios atravessaram os séculos trazendo uma análise fiel do empirismo britânico sobre a natureza e essência humana. Ao lado de John Locke e George Berkeley, Hume compõe a famosa tríade do empirismo britânico. Hume opôs-se particularmente a Descartes e às filosofias que consideravam o espírito humano desde um ponto de vista teológico-metafísico rompendo com a influência religiosa de sua época e promovendo o ceticismo no pensamento filosófico científico. Desejava consolidar a filosofia como ciência a parte da teologia, tão difundida em sua época. Era um homem de disposição branda, temperado, equilibrado em todos os aspectos de sua vida, de humor franco, sociável e alegre. Pessoa de grande moderação em todas as suas paixões. Dentre as suas principais obras estão: *Tratado da Natureza Humana* (1740), *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751), *A história da Grã-Bretanha* (1762), *Ensaaios morais, políticos e literários* (1742), da imortalidade da alma e outros textos póstumos.

Hume pretendia em seu tempo fazer no âmbito das ciências do homem, o mesmo que Newton havia reliazado no âmbito da ciência natural: explicitar e investigar as leis e princípios básicos que comandam os modos de pensar, sentir e de conviver entre os seres humanos. Para Hume, os assuntos morais abrangiam todos aqueles temas que hoje consideramos como pertencentes as ciências humanas, como a política, o direito, a moral, a psicologia e a crítica das artes. Ele possuía uma visão futurística dentro da filosofia moderna do que seriam ciências ou ramificações que fluiriam de dentro da própria filosofia.

Para o pensamento humeano as crenças morais são intrinsecamente motivantes e não precisam de forças teológicas-metafísicas. Se você acredita que matar é errado, você estará motivado interiormente a não matar (internalismo moral). A razão por si só não motiva ninguém, a razão descobre os fatos e a lógica, mas ela depende dos desejos e preferências quanto à percepção daquelas verdades e só isso nos motiva. A razão por si não produz crenças morais. A moralidade depende ultimamente do sentimento, sendo o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

papel da razão apenas o de preparar o caminho para os nossos sensíveis julgamentos por análise da matéria moral em questão.

Sobre o mérito pessoal e motivação moral Hume (2004, p. 357) declara: “... toda qualidade da mente que seja útil ou agradável a própria pessoa ou a outros transmite um prazer ao espectador, granjeia sua estima e recebe a honrosa denominação de virtude ou mérito”. Ou seja, a virtude surge ao apreciar algo de utilidade pública e privada, e isso gera uma satisfação pessoal por si só. São qualidades da mente, são pensamentos bons, agradáveis, construtivos e não destrutivos a nível pessoal ou coletivo. O mérito pessoal e moral está nisso, que cada ser humano racional possa por si mesmo discernir qualidades úteis e agradáveis da vida cotidiana, estabelecendo juízos das coisas por sua razão natural, livre de preconceitos, ilusões, supertições ou influências religiosas.

Sobre a influência negativa da religião Hume (2004, p. 349) declara: “...parece razoável supor que sistemas e hipóteses perverteram nossa faculdade natural de entendimento, ao vermos que uma teoria tão simples e óbvia conseguiu escapar por tanto tempo aos exames mais cuidadosos”. Para Hume, celibato, jejum, penitência, mortificação, negação de si mesmo, submissão, silêncio, solidão e todas as chamadas virtudes monásticas, deveriam ser rejeitadas pelas pessoas sensatas, porque segundo Hume não servem a nenhum propósito humano-racional; não o faz membro mais valioso da sociedade, e acabam afetando suas alegrias na convivência social, acabam diminuindo e afetando a satisfação pessoal dos indivíduos e não acrescentam em nada a sua potencialidade e sociabilidade. Conforme afirma Hume (2004, p.340) “Elas frustram todos, entorpecem o entendimento, endurecem o coração, toldam a imaginação e amargam o temperamento”. Hume não via a importância e sequer sentido para tais práticas, pois para o autor elas não contribuíam em nada na formação do indivíduo quanto a sua moral e convívio social com seus semelhantes. Pelo contrário, via nas virtudes monásticas algo funesto e irracional, que precisava ser banido pelos empiristas céticos de sua época. Baseado na razão e experiência, Hume afirmava que essas influências religiosas não contribuíam em nada no fator motivacional moral das sociedades humanas.

Quando Hume (2004, p.350) fala da natureza humana e do sentimento universal como fundamento da moral, ele declara: “...há alguma benevolência, ainda que pequena,

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

infundida em nosso coração, alguma centelha de afeição pelo gênero humano, alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elemento de lobo e serpente”.

Hume reconhece que dentro dos homens existem algo de bom, moralmente falando, que está no interior do homem, um sentimento universal de efeição entre os homens, mas também dentro desta natureza existe um dualismo entre a pomba (bem moral) e a serpente ou lobo (mal moral). Esses sentimentos segundo Hume são frágeis, mas são sentimentos que são capazes de comandar as decisões de nossa mente e de produzir sempre uma preferência pelo que é útil e proveitoso a humanidade e o indivíduo, ao invés de escolher aquilo que é prejudicial e perigoso.

Surge então no pensamento humeano a “distinção moral”, que é um sentimento geral de censura e aprovação, uma espécie de inclinação, mesmo que pequena pelas virtudes ou o bem moral, e ao mesmo tempo uma aversão proporcional aos vícios (mal moral ou corrupção humana). Conforme declara Hume (2004, p. 351): “A noção de moral implica algum sentimento comum a toda humanidade, que recomenda o mesmo objeto a aprovação generalizada e faz que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões ou decisões relativas a esse objeto”.

Todos os indivíduos racionais e morais devem priorizar portanto um ponto de vista comum (bem comum) para si e para outros, em detrimento de buscar seus próprios interesses privados e particulares devemos sempre priorizar o universal/coletivo. De acordo com o pensamento humeano:

Ele deve, portanto, distanciar-se de sua situação privada e particular e adotar um ponto de vista comum a si e aos outros; ele precisa mobilizar algum princípio universal da constituição humana e ferir uma tecla com a qual toda a humanidade possa ressoar em acordo e harmonia. Assim, se pretende expressar que um certo homem possui atributos cuja tendência é nociva a sociedade, ter escolhido esse ponto de vista comum e tocado um princípio de humanidade com a qual toda pessoa, em certa medida, concorda. (HUME, 2004, p. 352)

As pessoas que reconhecem este sentimento universal, tem a capacidade de ferir ou tocar na tecla com a qual toda a humanidade possa ressoar em acordo e harmonia, ou seja, fazer com que suas afirmações ressoem nos corações de toda humanidade quando estas estão de acordo com esse sentimento universal moral coletivo. Um exemplo disso é a afirmação: Ele é meu inimigo (algo particular que afeta só a uma pessoa). E outra coisa

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

é a afirmação: Ele é corrupto (algo universal que afeta a toda uma sociedade). Quem bem utiliza e conhece esse entendimento da natureza humana será muito mais eficaz em suas preposições, pois utiliza deste sentimento universal moral presente em todos os seres racionais.

Para Hume o coração humano é composto dos mesmos elementos, jamais será totalmente insensível ao bem público, nem inteiramente indiferente as tendências dos caracteres e condutas humanas. Essa afeição humanitária pode até não ser tão forte como a vaidade ou a ambição, mas é comum em todos os seres humanos, e isso fomenta uma fundação para a moral humana ou para qualquer sistema moral geral de censura ou louvor. Hume afirma que:

Não apenas os sentimentos decorrentes do caráter humanitário são os mesmos em todas as criaturas humanas e produzem a mesma aprovação ou censura, como também abrangem todas essas criaturas, de modo que não há nenhuma cujo comportamento ou caráter que não seja, em virtude deles, um objeto de censura ou aprovação para todos. (HUME, 2004, p. 353)

Observa-se que aprovação e censura são os dois elementos que incidem sobre o pensamento moral, de acordo com Hume das escolhas morais positivas surgirão as virtudes louvadas pelas pessoas, ou diante das escolhas e ações negativas surgirão os vícios reprovados pela sociedade na qual o indivíduo esteja inserido. É um caráter humanitário, ou seja, um senso coletivo comum presente em todos os indivíduos racionais. Esse sentimento universal abrangente estende-se a toda humanidade e faz com que mesmo as ações e comportamentos das pessoas mais distantes sejam objetos de aplauso ou censura, tendo ou não regra de correção estabelecida pelos costumes da sociedade. Tudo aquilo que é benéfico a sociedade ou a própria pessoa sempre será preferido. Toda qualidade ou ação humana deve ser submetida a censura ou aplauso geral. Conforme afirma o autor:

Qualquer conduta que ganhe minha aprovação ao tocar minha humanidade também obterá o aplauso de todos os seres humanos, ao excitar neles o mesmo princípio. Mas o que serve a minha avareza ou ambição só satisfaz essas paixões em mim mesmo, e não afeta a avareza ou ambição do resto da humanidade. (HUME, 2004, p. 354)

O indivíduo moral é aquele que prefere o bem coletivo, o respeito mútuo entre

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

os indivíduos, a sociabilidade, a paz social ao invés da satisfação pessoal egocêntrica. Essa conduta com respaldo universal é o que ganha aprovação e o aplauso de todos os seres humanos racionais. A moral então para Hume é identificada, virtude e vício tornam-se conhecidos, os indivíduos passam a ter uma idéia geral das ações e condutas humanas, princípios universais passam a ser estabelecidos, e sentimentos particulares egocêntricos são controlados e restringidos.

A humanidade para Hume levanta-se sobre estes princípios sociais e universais contra seus inimigos comuns: o vício e a desordem. Uma preocupação benevolente pelos demais (sentimento solidário) está difundida em maior ou menor grau entre todos os seres humanos. O discurso propaga, o convívio social o incentiva, e as naturezas solitárias e incultas são despertadas da letargia. Segundo afirma Hume (2004, p. 355) “Exemplos de arruaças populares, rebeliões, sublevações, pânico e todas as paixões compartilhadas por uma multidão ensina-nos o poder que tem a sociedade para despertar e alimentar todo tipo de emoção... Motivos fúteis e insignificantes bastam para desencadear as mais incontroláveis desordens”.

Outro elemento da natureza humana importante e consolidador da moral é o amor pela fama, que reforça ainda mais em todos os seres racionais o sentimento moral. Conforme declara Hume (2004, p. 356): “Em nossa busca contínua e sincera de um caráter, um nome, uma reputação na sociedade, passamos frequentemente em revista nossos procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos dos que nos estão próximos e nos observam”. Por tanto, para Hume todos estão nessa busca por reputação ou imagem perante a sociedade onde estão inseridos, essa imagem está baseada nas condutas e procedimentos, são observadas, avaliadas, reprovadas ou louvadas por aqueles que convivem entre humanos. Esse é por si mesmo um fator motivante para o confronto racional mediante ações morais. O que pensarão? Que imagem farão de mim? Como ficará minha reputação mediante esta ou aquela ação? Todos possuem um nome a zelar e uma imagem social a preservar. Hume reforça esta qualidade intrínseca presente entre os humanos em sociedade. Hume (2004, p. 356) afirma que “Esse constante hábito de nos inspecionarmos pela reflexão mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda a virtude”.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Assim os prazeres efêmeros animalescos perdem seu valor, enquanto que as beatitudes e graças morais são progressivamente adquiridas pelo indivíduo, seu espírito torna-se aperfeiçoado e moderado como convém a todas as criaturas racionais. Segundo Hume a moral basea-se nesses 3 pilares: 1) No sentimento universal de bondade e solidariedade presente em todos os seres humanos; 2) Em nosso cuidado por preservar nossa reputação perante os outros; 3) Recebermos por nossas ações a aprovação ou censura da humanidade. 3 elementos racionais que por si são fatores motivantes para as ações morais de todos os homens, sem apelo a influências metafísicas ou religiosas.

Para Hume tudo o que promove o bem da sociedade é uma virtude a ser exaltada, ou seja, útil e agradável. Justiça, fidelidade, honra, veracidade, lealdade são elementos que preservam e tornam possível a própria existência das sociedades humanas. Essas virtudes e qualidades imediatamente “agradáveis aos outros” para Hume (2004, p. 358) “já falam suficientemente por si mesmas, e deve ser na verdade muito infeliz, quer em seu temperamento quer em sua convivência social, quem nunca se apercebeu dos encantos de um espírito exuberante, de uma efusiva amabilidade, de uma delicada modéstia, de uma decorosa polidez”. Por tanto, após estas breves reflexões, podemos meditar sobre o pensamento humeano e analisar nossas próprias condutas, conhecer nossa própria natureza humana, e reconhecer o papel da razão e do sentimento, cada qual cumprindo seu papel.

Referências

- HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- Diversos . **Filosofia Moral Britânica: Textos do Século XVIII**, vol. I. Campinas: Editora da



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Estética, Arte e Belo: uma relação para além do ambiente escolar

Por: Bibiano Francisco Elói Júnior²⁹
bibianoejunior@gmail.com

Resumo

Faz-se necessário promover a arte, não apenas na escola. Promover a arte como atividade emancipatória. Esta é a finalidade deste texto, redefinir os conceitos por meio da arte, resgatar o verdadeiro significado da estética para nós, para nossa vida. Promover em qualquer indivíduo o interesse pelo belo. A fruição e apreciação da arte. Destacamos a importância da arte para além do ambiente escolar. Nosso intuito é despertar o belo por meio da sensibilidade, é revelar o olhar sensível e adormecido que habita em nós. Nossos jovens estão cada dia mais seduzidos pelo modismo, pela mídia e deixando de lado a verdadeira essência poética do belo. É necessário oferecer a possibilidade percepção real da arte, sobre o que é belo por meio de conceitos artísticos e estéticos.

Palavras-chaves: Educação. Sensibilidade. Valorização.

Resumo

Estas necese promocii la arton, ne nur en la lernejo. Promocii arton kiel emancipador aktiveco. Tiu estas la celo de tiu teksto, redifini la konceptoj tra arto, liberigos la vera signifo de estetiko por ni, por niaj vivoj. Promocii ajna individua intereso en la bela. La ĝuado kaj aprezo de arto. Ni elstaras la gravecon de arto preter la lernejo medio. Nia celo estas vekti la bela tra sentiveco, estas malkaŝi la sentema okulo kaj dormanta, logxanta en vi. Niaj junuloj estas ĉiutage pli allogita de la tamburego, la amaskomunikiloj kaj flanklasante la vera poezia esenco de beleco. Estas necese proponi la eblon reala percepto de arto, kio ĝi estas bela tra arta kaj estetika konceptoj.
Ŝlosilvortoj: Edukado; Sentemo; Taksado.

²⁹ É doutorando em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP, é Mestre em Educação pela Universidade Maria Auxiliadora – UNISAL, é especializando em MBA Profissional em Gestão de Recursos Humanos pela Escola Superior Aberta do Brasil – ESAB, é Especialista em Metodologia de Ensino de Arte pelo Grupo UNINTER, é Especialista em Psicopedagogia Educacional pela Universidade Iguazu – UNIG, é Graduado e Licenciado em Educação Artística pelo Centro Universitário de Araras Dr. Edmundo Ulson – UNAR, é Graduado em Pedagogia pelo Centro Universitário Araras Dr. Edmundo Ulson – UNAR, é Graduado e Licenciado em Matemática pela mesma instituição, é Graduado em Administração pelo Centro Regional Universitário Espírito Santo do Pinhal – UNIPINHAL e é Técnico em Artes Cênicas pela INCENNA – Escola de Teatro e Televisão – INC. Atua como professor nas disciplinas de Fundamentos da Orientação Educacional, EJA, Metodologia e conteúdo de ensino de arte I e II, Planejamento Educacional e Tópicos temáticos em arte e educação, nas Faculdades Integradas Einstein – FIEL. Atua como Coordenador do curso de Administração do Instituto Superior de Itapira – IESI.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abstract

It is necessary to promote the art, not only in school. Promote art as an emancipatory activity. This is the purpose of this text, redefine the concepts through art, redeem the true meaning of aesthetics for us, for our lives. Promote any individual interest in the beautiful. The enjoyment and appreciation of art. We emphasize the importance of art beyond the school environment. Our aim is to awaken the beautiful through sensitivity, it is to reveal the sensitive eye and asleep that dwells in us. Our young people are every day more seduced by the hype, the media and leaving aside the true poetic essence of beauty. It is necessary to offer the possibility real perception of art, what it is beautiful through artistic and aesthetic concepts.

Keywords: Education; Sensitivity; Valuation.

O Belo na Arte

A imagem do belo, enquanto imagem do uno e do diverso, surge como emancipação da angústia perante a totalidade esmagadora e a opacidade da natureza. Esse terror perante ela liberta-o o belo em si, em virtude da sua impermeabilidade frente ao existente imediato, mediante a criação de uma esfera do intocável; as obras tornam-se belas por sua oposição à simples existência.
(ADORNO, 1970, p. 66)

É impossível falar de belo, sem antes explicitar o conceito de estética. A palavra estética origina-se do grego *aisthesis*, refere-se a tudo que pode ser percebido por meio dos sentidos. A teoria do belo e de suas manifestações, conotação que a estética tem atualmente, foi apresentada pela primeira vez no século XVIII por Alexander Baumgarten. (ENGELMANN, 2008).

Baumgarten citado por Duarte (1997) refere-se à estética como a arte de pensar de modo belo, “[...] é a ciência do conhecimento sensitivo.” (BAUMGARTEM, 1997, p. 75). A aplicação da estética artística voltada para o natural torna-se maior quando apresenta possibilidades como: preparar pela percepção um material conveniente às ciências do conhecimento; adaptação desses conhecimentos à capacidade de compreensão de qualquer indivíduo; estender conhecimento além dos limites que conhecemos; fornecer princípios para estudo contemplativo espiritual e para as artes liberais e superar na vida comum a meditação sobre as coisas, mesmo que hipóteses se apresentem semelhantes.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A arte, apresentada por Hegel (1991), sempre foi para o homem um instrumento de conscientização das ideias e dos interesses mais nobres do espírito. Muitas vezes o belo aparece na representação como origem accidental de mera adesão subjetiva.

Podemos distinguir na arte ocidental três tipos de regimes de identificação assim denominados por Rancière (2009). O primeiro regime destacado pelo autor é o regime ético das imagens. Não há identificação da arte como tal, as imagens neste caso são objetos de dupla questão: quanto à origem – teor de verdade; e quanto ao seu destino: os usos e efeitos que por ela induzidas. “Pertence a esse regime a questão das imagens da divindade, do direito ou proibição de produzir tais imagens, do estatuto e significado das que são produzidas.” (RANCIÈRE, 2009, p. 28).

O segundo regime apresentado por Rancière (2009) é denominado regime poético ou representativo das artes. Há identificação da arte, e do “antes” da arte como pares *poiesis/mimesis* – processos de criação e imitação. Um princípio voltado para o isolamento na maneira de fazer certas artes particulares que executam imitações. Essas imitações não se enquadram em produtos das artes, nem regem verdade sobre discursos e imagens. “É o *feito* do poema, a fabricação de uma intriga que orchestra ações representando homens agindo, que importa, em detrimento do *ser* da imagem, cópia interrogada sobre seu modelo.” (RANCIÈRE, 2009, p. 30).

Esse regime é uma identificação que a idade clássica chamará de belas artes, classificadas de acordo com a maneira de fazer e a apreciação de imitações bem feitas. Conclui Rancière (2009) que a *mimesis* não submete as artes à semelhança, não é um procedimento artístico e sim um regime de visibilidade, articulada por autonomia nas maneiras de fazer. Esse regime se opõe ao regime estético.

O terceiro e último regime apresentado por Rancière (2009) é o regime estético. Nele a identificação da arte não se faz na maneira de fazer, mas pelo modo sensível de ser dos produtos de arte. Estética para ele não nos remete à teoria da sensibilidade, mas sim ao modo específico daquilo que pertence à arte, “[...] ao modo de ser de seus objetos. No regime estético das artes, as coisas da arte são identificadas por pertencerem a um regime específico do sensível.” (RANCIÈRE, 2009, p. 32).

No regime estético há uma identificação da arte no singular, abstendo essa arte de toda e qualquer regra específica, de toda hierarquia de temas, gêneros e artes. Ao



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mesmo tempo, ele afirma a singularidade da arte e destrói todo critério pragmático dessa singularidade.

Rancière (2009) nos apresenta que o modo estético do pensamento é bem maior que um pensamento da arte. “É uma ideia do pensamento, ligada a uma ideia da partilha do sensível.” (RANCIÈRE, 2009, p. 68). O autor denomina partilha do sensível o sistema de evidências que revela a existência de um comum e do recorte que definem lugares e partes exclusivas.

A singularidade da arte propõe uma investigação do processo criativo e contemplativo que a envolve. Ao apreciar uma obra de arte podemos despertar inúmeros sentimentos. “Na arte, cria-se um mundo de fantasia, que o artista leva muito a sério, investindo grande quantidade de emoção nela, tal qual a criança que brinca e vive aquela realidade fantasiada.” (ENGELMANN, 2008, p. 27).

“Diferentemente de Kant, Hegel encontrou na arte uma atividade dotada de história e desenvolveu em seus cursos a ideia da arte tanto em seu conteúdo quanto em sua forma.” (REDYSON, 2014, p. 61). “É impossível descobrir uma regra que distinga o que é belo do que não seja, quer dizer, é impossível formular um critério do belo.” (HEGEL, 1991, p. 9).

Hegel (1991) apresenta a beleza criada pela arte como a beleza da natureza, como o céu, o som e a cor. Afirma que o belo artístico é superior ao belo natural, pois é um produto do espírito que é superior. Kant (1998) apóia a beleza livre do trivial, para ele a beleza de um objeto não é restrita. O objeto é chamado de belo ou não belo se o contemplador sentir ou não prazer (des) interessado. Os juízos estéticos puros estão relacionados à forma ou configuração intuitiva desses objetos.

Para Kant o gosto não é um talento peculiar ou sexto sentido. Envolve as faculdades mentais que todos possuímos para o conhecimento: imaginação e entendimento. Os indivíduos não possuem gostos iguais, em relação à capacidade de pensar, eles devem ser esteticamente exercitados e elaborados conforme a imaginação e entendimento de cada um. Para Schiller citado por Duarte (1997) as asas da imaginação permite ao homem esforçar-se rumo a um futuro ilimitado.

“Para Hegel, a noção do belo muda em função do tempo histórico.” (ENGELMANN, 2008, p. 66). A ideia do belo se altera não apenas com o passar do

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tempo, mas também com as mudanças culturais, transformação dos valores. A arte está inserida em um constante movimento histórico e cultural.

Como toda ciência, a teoria do belo, busca a captação de conhecimentos pelos sentidos. Ela parte dos sentidos e das experiências sensoriais resultando em um estado distinto apresentado pela lógica. Segundo Engelmann (2008) a estética trata de questões relacionadas ao belo no sentido de caracterizar uma obra de arte como tal, enquanto a filosofia da arte apresenta por finalidade investigar aspectos históricos e culturais que influenciaram um artista. Ambas têm como ponto de partida a obra de arte. A obra de arte é a única representação suscetível de nos fornecer um ponto de partida apropriado. (HEGEL, 1991).

Ao examinarmos o conteúdo do belo natural do sol “deparamos com um momento absoluto, essencial, na existência, na organização da Natureza.” (HEGEL, 1991, p. 5). Para Adorno (1970) a transição do belo natural para o belo artístico é dialética, pois se a linguagem da natureza é muda, a arte dá voz ao silêncio.

Para Hegel (1991) quando observamos o sol pelo ponto de vista de sua necessidade excluímos a beleza e permanece então a existência necessária do sol. O belo artístico é superior ao belo natural. A diferença entre ambos provém da participação no espírito. Só o espírito é verdade.

O belo natural é um reflexo do espírito, só é belo enquanto participante do espírito. Esse belo produzido pelo espírito é o objeto, “[...] só é belo o que possui expressão artística, o que é criação do espírito, e que só enquanto relacionado com o espírito ao natural se pode atribuir a beleza.” (HEGEL, 1991, p. 4).

Para Tomás de Aquino, citado por Duarte (1997) o belo é sinônimo de bom e ambos se diferem racionalmente. Os indivíduos desejam o bom, coisa particular onde repousa o apetite – o apetite forma a coisa. A noção do belo refere-se ao apetite que repousa no aspecto ou no seu conhecimento relacionado à cognição. O belo acrescenta ao bom uma ideia de relação com a virtude cognitiva. Bom é o que agrada por si mesmo, e de belo o que agrada pela percepção. Belo e bom são uma mesma coisa no sujeito, pois repousam numa base comum sobre a forma. Um é predicado do outro, isto não impede que se definam racionalmente nas ideias que formamos.

Hume citado por Engelmann (2008) reduz a noção de belo ao gosto de cada um.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Sem um conceito a beleza não pode ser discutida racionalmente. O reconhecimento da beleza, para Hume, ocorre de maneira individualizada, assim determinada pode tanto conduzir um indivíduo a um prazer profundo como causar indiferença a outro. O belo seria percebido pelos sentidos para depois levar à emissão de juízos de valor como bonito, feio, agradável, desagradável, entre outros.

Quando resgatamos a ideia de Platão podemos observar que a beleza pode ser idealizada, mas considerando que o mundo real é imperfeito, sua percepção torna-se difícil. (ENGELMANN, 2008). No ponto de vista do pensamento medieval vislumbramos a beleza como obra divina.

Para Kant o belo caracteriza-se por agradar mesmo que possa não ser justificado intelectualmente. É reconhecido pela sensação de prazer e não por meio de um conceito. (ENGELMANN, 2008).

Kant representa o belo como sendo um objeto de um prazer necessário, independente de todo o conceito. *Necessidade* é uma categoria abstrata que indica uma relação necessária e essencial entre dois termos: sempre que um deles está presente, também, por força desta presença, o outro está presente. (HEGEL, 1991, p. 55).

Kant vê no belo artístico uma conformidade entre o particular e o conceito. Enquanto para Schiller, citado por Hegel (1991) o belo é considerado resultado de uma fusão entre racional e sensível, lugar onde reside a verdadeira realidade.

Hirt, um dos maiores conhecedores de arte, citado por Hegel, define o belo como “a perfeição que pode atingir ou atinge um objeto visto, ouvido ou imaginado.” (HEGEL, 1991, 46).

Continua Hegel (1991) o belo para Kant é o que se pode representar fora de todo o conceito, de toda categoria do intelecto, como prazer geral. Para que o belo seja apreciado é necessário existir a presença de um espírito cultivado. O bem e o justo podem ser manifestar em ações isoladas, qualificados como uma boa ação. Enquanto que o belo tem de despertar um prazer geral sem qualquer conceito. A finalidade do belo deve residir no próprio objeto, independente da representação de qualquer fim. Existe o belo enquanto fim em si, e não há separação entre meio e fim, como se fossem faces



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

distintas. O belo possui uma finalidade íntima, não extrínseca, mas de racional correspondência entre o exterior e o interior.

O propósito de Hegel não é demonstrar a ideia do belo como um resultado necessário, mas sim seguir o desenvolvimento da totalidade da filosofia. Os conceitos de arte e do belo são pressupostos advindos da filosofia. Existe na arte uma manifestação do espírito porque para o espírito se realizar podem se manifestar múltiplas formas. Essa manifestação consistirá em um resultado.

Sabemos que a diferença dos gostos se difere sendo impossível identificar regras aplicáveis à arte. As obras de arte brotaram de uma imaginação criadora. Hegel (1991) apresenta a arte como forma oposta à filosofia. O belo não poderá pertencer ao âmbito da filosofia. O âmbito do saber e da filosofia referem-se à intuição. A sensação e o sentimento referem-se à arte. A arte proporcionar-nos desenvolver raciocínios e reflexões.

Adorno citado por Pucci (2012) apresenta-nos que apesar da arte e filosofia se aproximarem em conteúdo de verdade, não são as mesmas coisas. Ambas se “complementam, ao se contraporem e se negarem mutuamente.” (PUCCI, 2012, p. 96).

Para Hegel (1991)

A arte é, pois, incapaz de satisfazer à nossa última exigência de Absoluto. Já que nos nossos dias, se não veneram as obras de arte, e a nossa atitude perante as criações artísticas é fria e refletida. [...] A obra de arte solicita o nosso juízo; seu conteúdo e exatidão são submetidos a um exame refletido. (HEGEL, 1991, p. 18).

Kant também nos apresenta o conceito de juízo estético concebido como resultado do livre jogo do intelecto e da imaginação. Desta forma o objeto referencia ao sujeito e ao sentimento de prazer e agrado. O juízo estético provém do prazer que se alcança o objeto como tal, atribuindo ao objeto um fim em si. (HEGEL, 1991).

Na filosofia estética de Kant, segundo Engelmann (2008) para a apreciação do belo devemos eliminar interesses, desejos e exigências. Cumprida essa condição, é possível apreciar o belo de maneira prazerosa. Para Pucci (2012) a teoria estética mostra-nos que a as obras de arte, além de despertar sentimentos belos, nesses mesmos sentimentos revelam o estremecido, o espanto, a dor, a negação e a esperança.

A arte promove o humano no homem, desperta sentimentos adormecidos. Hegel

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

resume em três preposições ideias relativas à obra de arte: as obras de arte não são produtos naturais e sim produtos humanos; as obras de arte são criadas para o homem, e dirigem-se à sensibilidade do homem; e a obra de arte com um fim particular imanente.

Para Adorno “cada obra de arte é um instante; cada obra conseguida é um equilíbrio, uma pausa momentânea do processo, tal como ele se manifesta ao olhar atento.” (ADORNO, 1970, p. 17).

A arte para Hegel não é resultado da aplicação de regras práticas, nem de gênios, nem de inspiração. “É resultado da necessidade racional do homem de exaltar o mundo interior e exterior através da consciência que tem de si mesmo, no qual ele reconhece o seu próprio eu.” (*Apud* REDYSON, 2014, p. 63). “O talento artístico, por ser em parte natural, manifesta-se cedo, e procura desenvolver-se, exercitar-se, possesso de inquietação, de uma agitação” (HEGEL, 1991, p. 43) que necessita ser explicitada.

Hegel nos apresenta o belo artístico proveniente de ideia única da realidade adequada à ideia do belo. A necessidade do belo artístico resulta de manifestações da vida, sobretudo quando a vida é animada pelo espírito. Em função do belo artístico a verdade encontra-se liberta de seu ambiente temporal, de sua peregrinação por meio de coisas finitas, adquirindo ao mesmo tempo, uma expressão exterior, digna de verdade, livre e autônoma, “pois tem sua determinação em si própria e não no que ela não é.” (HEGEL, 1991, p. 127).

A função da Arte

A função da arte se modificou com o passar dos anos. Transformações sociais e culturais da sociedade foram eixos motivadores para isto. A arte esteve a serviço da religião, da história e da política. Segundo Engelman (2008) a arte como criação humana permite ao homem revelar sua capacidade criativa.

Na Grécia Antiga os artistas davam aos deuses formas concretas por meio da escultura. Fator que fortalecia a crença nas figuras divinas, elas deixavam de serem representações da mente para tornarem representações reais. (ENGELMANN, 2008).

Na Idade Média, a Igreja Católica apropria-se da arte para difundir sua doutrina. Foram criados símbolos baseados em figuras e ícones religiosos. Outro exemplo foi a utilização da pintura para influenciar fieis pelo aspecto emocional. No século XX



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

citamos o Nazismo, utilizando a arte como instrumento ideológico para concretizar seu projeto político. Defendiam a necessidade de purificação da raça. “Para formular o que seria essa raça pura, basearam-se nas esculturas gregas de corpos humanos, que representavam o ideal de beleza e perfeição na Antiguidade.” (ENGELMANN, 2008, p. 62).

Na perspectiva naturalista a obra de arte é vista como um espelho que reflete a realidade. O homem por meio da arte deveria retratar a natureza com maior perfeição. De acordo com Engelmann (2008, p. 63) “a função naturalista relaciona-se com a reprodução de determinada situação ou personalidade, evocando o objeto em si e desconsiderando, em um primeiro momento, o aspecto técnico da obra de arte.”

Para Hegel (1991) a finalidade da arte é a representação sensível do belo. A função da arte consiste na conciliação da ideia e da representação sensível. Nada de abstrato deve-se incluir na arte, enuncia-se uma abstração morta como produto do intelecto irracional. O conteúdo da arte deve ser sensível e concreto por oposição. Este sensível concreto expresso num conteúdo de essência espiritual torna acessível à intuição e à representação e tem por finalidade despertar um eco em nossa alma e no nosso espírito.

“Em vista deste fim, o conteúdo e a sua realização artística penetram-se reciprocamente. O que *só* é concreto sensível, a natureza exterior, não existe *só* em vista deste fim.” (HEGEL, 1991, p. 64). Hegel exemplifica que a plumagem colorida das aves também brilha quando ninguém está olhando. Flores murcham sem terem sido admiradas. A obra de arte “não representa esse isolamento desinteressado, é uma interrogação, um apelo dirigido às almas e aos espíritos.” (HEGEL, 1991, p. 64).

Para Pucci (2012, p. 97) “a obra de arte é um artefato, produto do trabalho social, sempre aberta à ‘empíria’, que ela relega, mas da qual tira o seu conteúdo.” O artista não faz uso apenas de seus olhos em relação à obra de arte, ele trabalha como um agente social por meio de seus sentidos. (PUCCI, 2012). Forma e matéria são inseparáveis. O infinito da obra de arte está nos significados propostos aos apreciadores, mesmo os mais leigos. (ENGELMANN, 2008).

Para Adorno citado por Pucci (2012) todas as obras de arte são enigmas e apresentam-se para serem decifradas. Uma reflexão filosófica se aproxima da estética no



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

intuito de captar seu caráter enigmático. Esse caráter enigmático é diferente em cada obra de arte, mas de modo que a resposta esperada fosse sempre a mesma. Para Adorno (1970) o enigma é identificar se a promessa é fraude.

“O conteúdo de verdade das obras de arte é a resolução objectiva do enigma de cada uma delas. Ao exigir a solução, o enigma remete para o conteúdo de verdade, que só pode obter-se através da reflexão filosófica.” (ADORNO, 1970, p. 149). Isto justifica sua estética.

Desta forma podemos entender que a função da arte consiste em torná-la acessível à contemplação, mediante forma sensível e não na forma de pensamento e espiritualidade pura em geral.

Arte e Educação: o despertar do belo por meio da sensibilidade

A definição do que é arte é sempre dada previamente pelo que ela foi outrora, mas apenas é legitimada por aquilo que se tornou, aberta ao que pretende ser e àquilo em que poderá talvez tornar-se. (ADORNO, 1970, p. 13)

A arte envolve conhecimento e podemos destacar seu papel fundamental para o indivíduo e para a sociedade. A arte é uma relação “[...] integradora de emoção e razão.” (ZAGONEL, 2008, p. 29). Necessitamos ativar e estimular nossas sensações, nosso potencial criativo e nossas emoções.

O indivíduo pode expressar por meio da arte seus sentimentos, angústias, alegrias, e ainda inserir-se na sociedade. “Podemos aprender a perceber o mundo, a analisá-lo e criticá-lo.” (ZAGONEL, 2008, p. 31)

A educação por meio da arte proporciona ao indivíduo o desenvolvimento do pensamento artístico e da percepção estética. De acordo com Engelmann (2008, p. 68-69) “a arte tem uma função tão importante quanto a dos outros conhecimentos no processo de ensino e aprendizagem e está relacionada com as demais disciplinas.”

No século XX tivemos importantes mudanças no ensino de arte no Brasil. Inicialmente era utilizada a pedagogia tradicional alicerçada em um procedimento de imitação e cópia. Segundo Zagonel (2008) o aluno era considerado um ser passivo que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

apenas recebia informações do professor.

A partir de 1930 surgem ideias escolanovistas, voltadas ao direito de educação para todos. Estabelecia um ensino público e gratuito com intuito de combater desigualdades sociais. Era proposto o desenvolvimento criativo do aluno, pois era um ser participativo do processo incentivado pela livre expressão, sempre buscando a contextualização e arte na sociedade.

Descreve Zagonel (2008, p. 78) que “[...] o processo contínuo de aprendizagem é sustentado pelo fazer e pela criação, prática considerada essencial para que o ensino seja efetivo e aprofundado.”

Na década de 1970 tínhamos dois caminhos para a arte em educação. O tradicional e/ou escolástico apoiado no conhecimento indireto, outro experimental conduzido pela atitude criadora.

Ana Mae, citada por Zagonel (2008) nos apresenta sua metodologia triangular, a *priori*, refere-se às artes visuais. Primeira é a contextualização histórica: conhecer a arte por meio de sua história; segunda é a apreciação: apreciar por meio da análise, proporcionando ao indivíduo educação ao seu senso estético, preparando-o para julgar a qualidade das imagens com objetividade e critérios. A terceira é a prática: o fazer artístico que desenvolve no indivíduo seu potencial criativo.

Para qualquer indivíduo contemporâneo bombardeado de informações é preciso despertar um senso analítico e crítico sobre a sociedade. Necessitamos de um ensino voltado à estética da arte contemporânea, pois ela é a expressão de nosso tempo. Precisamos estimular a criação de nossos alunos, promover sua expressão criativa e sua reflexão, a análise e a crítica de sua própria produção e da produção do outro, conforme Zagonel (2008).

A valorização do indivíduo e respeito mútuo faz parte do processo artístico educacional e criativo não apenas no ambiente escolar, mas também para a vida e todas as suas relações.

Por meio da arte contemporânea trabalhamos com todos os tipos de matérias, sons e movimentos. Há possibilidade de estudo de códigos e sinais diferentes como o grafismo utilizado em algumas músicas, conforme exemplifica Zagonel (2008). Nossa tarefa é possibilitar ao aluno despertar percepções, emoções e sensações.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Destacamos a importância de uma educação, na qual a arte apresenta marcante característica de despertar-nos prazer e emoção. “O prazer que a arte desperta vem da forma das coisas, do som, do colorido, do ritmo, da maneira como nós percebemos essas coisas.” (COSTA, 2004, p. 21).

A função da arte, inserida no contexto escolar, desenvolve na criança uma maior capacidade de sensibilidade, percepção e imaginação da natureza ou de diferentes culturas. Ao conhecer culturas diferentes de sua realidade, por meio da arte, a criança compreende a relatividade dos valores enraizados em seu modo de pensar e agir. Valorizar sua própria cultura e reconhecer a riqueza da diversidade cultural, afirma Engelmänn (2008) todo sujeito de uma sociedade e cultura deve reconhecer a arte como forma de educar-se. A arte, segundo Pucci (2012), é uma antítese da sociedade, pois mesmo mergulhada um mundo empírico busca a transformação desse mundo.

“A educação em arte consiste em levar o aluno a perceber a infinidade de técnicas de arte e estilos em cada época.” (ENGELMANN, 2008, p. 70). Sem imposições a sensibilidade do aluno deve ser educada em função do que a obra de arte é. Precisamos desenvolver nas crianças uma educação voltada para o sentir, possibilitando-a comparação e reconhecimento de diferentes obras e técnicas.

Necessitamos promover em nossos alunos o desenvolvimento de habilidades e articulações na realização de trabalhos estéticos. Precisamos estimulá-los a valorizar a cultura e apreciar esteticamente a arte.

Atualmente os alunos reivindicam sua participação por outrora muitos, pelo modismo, omitem opiniões e escolhas. Os alunos necessitam de oportunidade para participar criativamente de seu processo de aprendizagem. Pelo fazer o aluno se familiariza com a apreensão de noções e interesse por conhecimento. (ZAGONEL, 2008).

Para educar o aluno à sensibilidade devemos devolver a ele sua consciência, proporcionando a possibilidades de perceber o significado da arte para sua vida. “A educação pela arte permite uma compreensão da realidade e da cultura, possibilita a cada sujeito a sua própria experiência estética.” (ENGELMANN, 2008, p. 70).

De acordo com Costa (2004) o prazer pelo belo depende de nosso estado de espírito. Por exemplo, se estamos alegres, ficamos mais sensíveis às obras que nos transmitem alegria. Se estivermos tristes, nos emocionamos mais com uma música ou

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

com imagens que permitem uma sintonia com aquele momento. Muitos pensam que apenas lindas imagens são capazes de encantar pessoas. Isto é um equívoco, muitas vezes cenas ou imagens nos emocionam pelo fato de serem fortes ou violentas. “A beleza não é um valor universal, o que é belo para você pode não ser para o outro [...]”. (COSTA, 2004, p. 24).

A beleza vem da emoção que temos diante de uma obra de arte, vem também da sensação de conseguirmos ver de acordo com a intenção do artista. O belo constitui-se de uma emoção despertada como também por correspondência com uma ideia transmitida, pois “[...] uma marcha fúnebre pode ser bela, apesar de ser triste.” (COSTA, 2004, p. 29). Afirma ainda a autora que o mundo da arte e nosso mundo real apresentam-nos aspectos agradáveis e alegres, como também desagradáveis e tristes.

A beleza da forma para Hegel (1991) não constitui o que chamamos de ideal, pois o ideal comporta a individualidade da forma. O ideal como unidade em si e não “apenas uma unidade exterior e formal, mas uma unidade imanente ao próprio conteúdo.” (HEGEL, 1991, p. 151).

Para Flusser (2015, p. 44) “a beleza é novidade, a originalidade de uma proposição estética. O modelo de uma experiência (obra de arte) é belo na medida em que é diferente de todo modelo precedente.” Esse modelo abre experiência quando se aproxima do real. Pode-se dizer que a beleza de uma obra é igual à quantidade de informação que contém. Para Flusser (2015, p. 45) a beleza é “sinônimo de informação em relação à experiência do real.” Ela nos propõe modificação do real. Completa Flusser (2015, p. 46)

[...] a arte está na base da comunicação humana, da sua dignidade de um ser oposto à natureza. A arte é o oposto da natureza, e o homem é um ser artificial, artístico. Se arte morre, a entropia se instala. Nós não podemos permiti-lo. Pois o homem é um ser rodeado de beleza.

O sujeito sensível é representado pela harmonia do sentimento com o objeto. Ao depararmos com uma criação da natureza ou uma criação artística somos induzidos a ter manifestações de emoções e sensações agradáveis e prazerosas ou não. De acordo com Engelmann (2008) nascemos inseridos em uma cultura social pronta, apesar do movimento da história a concepção estética já se encontra delimitada e estabelecida, e é



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

essa cultura que nos leva a julgar algo como agradável ou prazeroso.

Este julgamento para Kant (1997) é denominado juízo de gosto, porque não é nenhum juízo de conhecimento, não é lógico e sim estético, “pelo qual se entende cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo” (KANT, 1997, p. 93). Toda referência das representações e sensações podem ser objetivas. Aprender por meio da faculdade de conhecimento é algo diverso de um ser consciente desta representação.

As representações dadas em juízo podem ser empíricas e estéticas. O juízo proferido por meio das representações é lógico se são referidos ao objeto. Para serem racionais devem referir-se ao sujeito – sentimento, desta forma será sempre estética.

Se algo é belo “[...] não importa ou se quer possa importar algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação (intuição ou reflexão).” (KANT, 1997, p. 95).

A faculdade do juízo para Kant é concedida por impressões dos sentidos determinada por inclinação ou princípios da razão, pela vontade ou simples formas refletidas na intuição. A determinação do sentimento de prazer ou desprazer denomina-se sensação, uma representação objetiva dos sentidos. E para não sermos falsamente interpretados chamamos de sentimento, algo que tem de permanecer subjetivo e não pode constituir representação de um objeto.

Ao julgarmos objetos por meio de conceitos toda a representação de beleza é perdida. Não existem regras para que o indivíduo reconheça algo como belo. Não devemos fundamentar nossa opinião sobre o belo, como um sentimento privado, e sim um sentimento comunicativo. Dando nosso juízo sobre os conceitos. É importante ressaltar que não somos detentores de uma única razão. Não são todos que devem concordar com nosso juízo. O que seria do amarelo, se todos gostassem do azul? Feio ou Bonito? Qual o conceito de feio para nós?

Para Garcia (2013) feio não é contrário de beleza, é uma força que se opõe a ela. O feio está na forma concreta, no que podemos apontar como grotesco. É a forma contrária do que se deseja como belo, um belo dotado de plasticidade presente nos objetos que o torna digno. (FLUSSER, 2015).

A feiura, por sua vez, habita o aprisionamento, a fraqueza sem explicação, a maldade, a desarmonia e o grotesco. No entanto, o belo pode transcender de um objeto grotesco. Mesmo porque a feiura só



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

existe quando o discurso a indica. Por meio do pensamento exposto é possível entender que a beleza existe por si só, já a feiura é uma criação cultural, uma manipulação política, uma produção técnica que se aplica para banalizar a beleza e fazer dela um conceito para a manipulação dos homens. A beleza seria uma espécie de potencialidade das formas da natureza. A feiura, um desastre, uma aberração, um erro ocorrido, uma espécie de degeneração das formas que deveriam ser belas. (GARCÍA, 2013, p. 28).

É importante ressaltar que não temos que seguir o que está instituído desde no nascimento, o que nos é imposto politicamente ou culturalmente, podemos criar, pensar, interpretar e desenvolver uma nova percepção da realidade. Somos providos de autonomia e razão para apreciar e relacionarmos com a arte. A arte penetra em nós por meio da sensibilidade, cada emoção ou prazer resultante do contato com o belo renovam nossos sentidos, cita Costa (2004). Tornamos-nos, a cada momento, aptos a captar a beleza do mundo por meio da arte.

A arte deve estar oposta a um individualismo egoísta. Deve propor eco e comunicação, com o outro e com o mundo. Exige diálogos e controvérsias, é inesgotável de interpretações e sentidos. A arte é autônoma para Adorno (1970, p. 29), “sua autonomia é um ter-estado-em-devir, que constitui seu conceito, mas não *a priori*.” Sua ideia de liberdade está ligada à autonomia estética.

A proposta deste texto é colaborar e conscientizar não apenas alunos, mas todo e qualquer indivíduo da essencial importância da arte e sua relação com a estética, não apenas para os alunos, no ambiente escolar, mas também na vida de todo e qualquer indivíduo integrante da sociedade contemporânea.

É necessário promover a valorização da arte e do belo. Precisamos ter um olhar sensível para poder desta forma, valorizar não apenas o que é belo, por nosso humilde conceito de beleza. É preciso olhar a arte esteticamente falando com os olhos da alma. Despertar em nós o sensível. Faz parte de nosso ser esse poder de sensação. É necessário uma aproximarmos do belo, e a sensibilidade é nosso ponto de partida. Vamos resgatar o que existe de belo em nossa vida. Vamos resgatar o belo no mundo. O belo não deve existir única e exclusivamente para o artista, mas sim para o artista e seu público.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1970.
- COSTA, Cristina. **Questões de arte: o belo, a percepção estética e o fazer artístico**. São Paulo: Moderna, 2004.
- DUARTE, Rodrigo. **O belo autônomo: textos clássicos de estética**. Belo Horizonte: UFMG, 1997.
- _____. **Belo, sublime e Kant**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- ENGELMANN, Ademir Antonio. **Filosofia da Arte**. Curitiba, Ibpx, 2008.
- FLUSSER, Vilém. “A arte: o belo e o agradável” *In: Artefilosofia: antologia de textos estéticos*. Gilson Iannini (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 42-46.
- GARCIA, Eduardo de Campos. “O belo e o feio: resquícios de um nazismo” *In Filosofia, Ciência e Vida*. Ano VII. Nº 78. Janeiro de 2013. Ed. Araguaia. São Paulo, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética: a ideia e o ideal. Estética: o belo artístico ou ideal**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- PUCCI, Bruno. RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. ZUIN, Antônio Álvaro Soares. **Adorno; o poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- REDYSON, Deyve. **10 lições sobre Hegel**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- ZAGONEL, Bernadete. **Arte na Educação Escolar**. Curitiba: Ibpx, 2008.

1986.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A concepção de homem em Marx: uma análise dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844

Por: Margarida Maria Sandeski³⁰
margarida.sandeski@ifpr.edu.br

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar a concepção de homem em Marx a partir da obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. Para a fundamentação desse propósito, serão abordadas categorias relevantes, tais como: trabalho, propriedade privada, alienação, estranhamento, desestranhamento e emancipação. Buscaremos compreender: (1) como o homem, em meio ao trabalho alienado e estranhado, pode se alçar à qualidade de [homem] emancipado; (2) como a construção teórica de Marx contribui, por meio da proposição do trabalho como categoria fundante do ser social, para que o homem se construa e reconstrua em meio à sociedade capitalista. Inicialmente mostraremos que a estrutura fundante do sistema capitalista está na propriedade privada. O capitalista, ao utilizar-se do trabalho estranhado, potencializa o ganho do capital, faz da divisão social do trabalho um instrumento de acumulação e de exploração do trabalhador que recebe um salário miserável, e sua existência só tem sentido enquanto útil ao capitalista, isto é, ele não existe *enquanto homem*, mas somente como mercadoria humana. Para maximizar os ganhos do capital, a estrutura capitalista alimenta-se do trabalho do homem que, transformado em mercadoria, é vendido por um salário que garante sua sobrevivência. Desta forma, trabalho e capital se interdependem, o trabalhador objetiva-se no trabalho, sua existência é subjetivada no objeto e a dimensão humana é esvaziada. No segundo momento, partiremos do pressuposto de que a sociedade capitalista tem na propriedade privada um modo de produção que se utiliza do trabalho alienado para obter e aumentar seu capital. Assim, o homem pelas condições modernas está numa condição de alienação e gera o estranhamento do homem em relação ao seu produto do trabalho, em sua atividade, em seu ser genérico e em relação aos outros homens. A perda de si, na realização de sua atividade (trabalho) transforma sua vida em mero meio de vida, e o homem à medida que se aliena e se estranha, sua exterioridade se opõe a ele, pois faz parte de um conjunto de coerções sociais; Marx

30 É mestrandanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, especialista em Ensino Superior pelo Centro de Ensino Superior do Amapá – CEAP e Graduada e Licenciada em Pedagogia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI – Campus de Frederico Westphalen-RS. É servidora pública federal, docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico - EBBT, no Instituto Federal do Paraná (IFPR) Campus de Umuarama/PR. É Coordenadora do Projeto de pesquisa “Conhecendo e combatendo a evasão escolar nos cursos técnicos do IFPR – Umuarama. É revisora do periódico “Rama: revista em Agronegócio e Meio Ambiente”. É revisora de Projeto de Fomento junto ao IFPR. Participa na condição de estudante dos Grupos de Pesquisa Filosofia, Ciência e Natureza na Alemanha do século XIX e no Ética e Política, ambos na UNIOESTE – Toledo/ PR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

então aponta na propriedade privada a causa desse estranhamento do homem. Por fim, iremos discorrer sobre o homem, único ser que pode inscrever na própria natureza o atributo de liberdade como um vir a ser. Marx nos dá indicativos para que, por meio de uma ação prática e real, suprimir o estranhamento e construir ações emancipatórias. Pela ação revolucionária, a propriedade privada e o trabalho estranhado, que resultam no embrutecimento do homem, constituem esse caminho, além da reflexão sobre a importância da conscientização da classe trabalhadora que pode superar seu estado de estranhamento ao compreender que o mundo é produzido por ela, uma vez que o capitalismo é uma construção histórica. Logo, o homem ao requerer sua emancipação, que não ocorrerá sem uma profunda transformação social, percebe que essa ação revolucionária não é o retorno ao seu estado de natureza, mas sim que a emancipação está conectada à história e visa ao desenvolvimento das capacidades humanas.

Palavras-chave: Homem. Alienação. Estranhamento. Desestranhamento. Emancipação.

Resumo

Tiu artikolo celas prezenti la koncepton de viro en Marx laboro de Ekonomia kaj Filozofia Manuskriptoj de 1844. Por la kialoj donitaj por tiu celo, adekvataj kategorioj estos adresita, kiel: laboro, privata proprieto, fremdiĝo, fremdiĝo, desestranhamento kaj emancipiĝo. Ni deziras kompreni: (1) kiel la homo, inter la fremdigitajn kaj fremdigita laboro povas levi la kvaliton de [viro] emancipita; (2) kiel la teoria konstruo de Marx kontribuas per la laboro propozicio kiel baza kategorio de socia estaĵo, ke viro estas konstrui kaj rekonstrui meze de kapitalisma socio. Komence ni montras ke la fundamenta strukturo de la kapitalisma sistemo estas sur privata proprieto. La kapitalisto, uzi estas la fremdigita laboro, plibonigas la gajno de la ĉefurbo, estas la socia labordivido amasigo instrumento kaj laboristo ekspluatado kiu ricevas nesufiĉan salajron, kaj ilia ekzisto havas sencon nur kiel utile la kapitalisma, tiu estas, ne ekzistas kiel homo, sed nur kiel komercado. Maksimumigi la ĉefurbo gajnoj, la kapitalisma strukturo nutras la homan laboron, commodified, vendis por salajro kiu certigas lian postvivadon. Tiel, laboro kaj kapitalo estas interdependaj, la objektivo estas labori laboristo, ilia ekzisto estas subjectivized la objekto kaj la homa dimensio malpleniĝas. En la dua stadio, ni supozos ke kapitalisma socio havas sur privata proprieto de produktadmaniero kiuj uzas la alienado laboro por kaj pliigi lia ĉefurbo. Tiel viro de la modernaj kondiĉoj estas vendo kondiĉo kaj generas la homan fremdiĝo rilate al lia laboro produkto, en lia aktiveco, en lia esti genera kaj rilate al aliaj homoj. La perdo de mem, plenumante liaj aktivecoj (laboro) turnas sian vivon en nura duona de vivo, kaj la homo kiel ĝi malproksimigas kaj strangaj, lia exterioridad kontraŭas ĝin, kiel parto de aro de sociaj devigoj; Marx tiam notas sur privata proprieto la kaŭzo de homa fremdiĝo. Fine, ni parolos pri la viro, la sola estulo kiu povas enskribi en la naturo atributo de libereco kiel igi. Markso donas al ni indikojn ke per praktika kaj reala ago



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

subpremi la malproksimigon kaj konstruu emancipador agoj. De revolucia ago, privata proprieto kaj la fremdigita laboro, rezultigante coarsening de homo estas tiu maniero, krom interkonsiliĝon sur la graveco de konscio de la laborista klaso kiu povas superi lian staton de fremdiĝo kompreni ke la mondo estas produktata de ĝi ĉar kapitalismo estas historia konstruaĵo. Baldaŭ la viro apliki por ilia emancipado, kiun ne okazi sen profunda socia transformo, ekkomprenas ke revolucia ago ne reveni al lia natura stato, sed ke emancipiĝo estas konektita al la historio kaj alstrebas la disvolviĝon de homa kapablo.

Ŝlosilvortoj: *Viro. Alieneco;. Fremdiĝo; Malprofundo. Emancipiĝo.*

We inform you that unfortunately the author did not send the abstract in English! The Editor.

Da liberdade ao estranhamento: indicativos para pensar no presente

Conceituar o homem na perspectiva marxiana, faz emergir o modo de existência humana, o lugar que ocupa na execução do trabalho, a forma opressiva exercida sobre o homem e a negação do resultado de seu trabalho para responder à lógica do capital. Essa ação priva o homem de si mesmo, em relação aos produtos materiais de sua realização e de sua produção intelectual. Esse processo de busca revela a história material das objetivações e a apropriação histórica, expressa pela subjetividade do sujeito na relação do homem, do trabalho e da propriedade privada.

Ao estudar as leis econômicas e sociais que determinam o modo de produção capitalista, Marx identificou no trabalho, como categoria fundante do ser social, que o homem sobrevive nesta sociedade capitalista em meio ao trabalho alienado e estranhado. Mas como ele poderia, também através do trabalho, se construir como homem desestranhado? A unidade e distinção entre os homens especifica o que constitui seu desenvolvimento e sua diferença essencial, e, como agente desse processo, é possível identificar como o trabalho atua em sua vida e em sua história.

Marx apreendeu as contradições do mundo, com base em uma perspectiva crítica, descreveu as más condições vivenciadas pelos trabalhadores ao submeterem-se aos empresários capitalistas. O trabalho e o trabalhador são dilacerados; o primeiro, porque é estabelecido em modos de produção; e o segundo, por se alienar do produto e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do ato integral de produção. O dilaceramento do homem pelo próprio homem, em um ser genérico, visa atingir o equilíbrio dos ganhos e perdas impostos pelo capitalistas.

Como resultado a sociedade capitalista gira em torno do dinheiro, do ganho de capital, da renda da terra e da ampliação do lucro e do capital – o egoísmo e o interesse privado imperam. Marx (2010, p. 139) afirma que pelo egoísmo o homem coisifica-se e transforma-se em instrumento alheio, expropria-se o trabalhador daquilo que produziu e de seus direitos, submetendo-o às condições que o alienam e o estranham. Consequência inevitável é a de que o trabalhador se afasta de seus parceiros de comunidade, pois, como membro da sociedade, está inferiorizado, limitado e anulado em sua autonomia, e, para sobreviver, une-se ao burguês pela “necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta” (MARX, 2010c, p. 50).

Marx (2010, p. 30), abordando sobre o **salário** afirma que “é uma dedução que terra e capital permitem chegar ao trabalhador, uma concessão do produto do trabalho ao trabalhador, ao trabalho”. A ação do trabalhador não se dirige ao produto, mas ao salário. O homem, ao vender-se por um salário, produz mercadorias e produz a si próprio como ser humano espiritual e fisicamente desumanizado. Esta forma de atividade desenvolvida é estranha a si mesmo, aos homens e à realização da vida. Nestas circunstâncias, as relações são objetivadas e dissociadas da mercadoria produzida, cuja continuidade contribuirá para a perpetuação da condição de pobreza, uma vez que quanto mais o trabalhador produzir, vivendo menos, mais o capitalista aumentará seu ganho e se apropriará dos bens produzidos. O capitalista objetiva o ter coisas, aparentar algo que não é, e busca sanar necessidades subjetivas, que estão cada vez mais se renovando, se reinventando – gerando novas necessidades de aquisição e criação.

Se para o trabalhador, é devida uma parte que garante apenas sua sobrevivência, para onde vai o **ganho capital** e o resultado do trabalho do homem? Nesta perspectiva, é que Marx passa a analisar a remuneração do capital, sua origem e destino. O autor inicia com um questionamento que contribui para a compreensão do processo social e para responder ao questionamento inicial: “em que se baseia o *capital*, isto é, a propriedade dos produtos do trabalho alheio?” (MARX, 2010, p. 39). Ele salienta que se o capital não se objetiva no roubo ou pela fraude, utiliza-se para isso da legislação, p.ex., na



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sacramentação da herança, que perpetua uma classe de proprietários (Cf. MARX, 2010, p. 39-40).

Desse poder de governo sobre o trabalho resulta o capital. Fruto de um trabalho morto, acumulado e do qual o capitalista retira sua remuneração, que não é investimento individual, produto de seu trabalho vivo. Esse ganho (lucro) do capital é diferente do salário, pois foi resultado do trabalho de um outro, trabalho este subordinado ao lucro. Para além disso, são ainda exigidos, pelo capitalista, lucros proporcionais ao seu capital, mesmo que seus esforços não sejam, nem de longe, equivalentes aos do trabalhador. Uma parte do capital é reinvestida para que o crescimento do capitalista continue. Com isso, Marx afirma (1982, p. 17) que a burguesia continua no comando, mantém o trabalho assalariado e contribui para o crescimento do capital produtivo. Então, mesmo que a vida do operário melhore, incomparavelmente, mais depressa sobe o lucro do capital às custas da situação degradante do trabalhador.

A **dominação do capital** objetiva acumulação e gera competição entre os capitalistas. Além de derrubar a concorrência e tornar-se único na área, o lucro privado é a razão e a meta pelas quais o capitalista gera empregos. Não lhe interessa calcular o trabalho produtivo que é posto em atividade, ao invés disso parte de um olhar racional que não necessariamente produz benefícios sociais, no entanto, é aquele que rende ao capitalista maior ganho, lucro, e com maior segurança. Quem domina o capital, regula e determina como será realizado o trabalho, visando sempre a ampliação no mercado e limitar a concorrência dos vendedores, pois com ela seu ganho diminui. Os trabalhadores assalariados acreditam ser vantajoso encontrar mercadorias vendidas a preços menores, porém, para Marx, os capitalistas para conseguirem tais preços utilizam matérias-primas baratas e malfeitas (*Machwerk*), o que pode representar a deterioração dos produtos, tirando o máximo dos compradores. Mesmo com a concorrência, os capitalistas unem-se e elevam de forma semelhante o preço das mercadorias.

Além do que para obter mais lucros, os capitalistas investem na melhoria, modificação e transformação, tanto do modo como dos meios de produção, utilizam-se das capacidades intelectuais e habilidades técnicas para melhorar a maquinaria e sua aplicação no trabalho em grande escala, para produzir mais, barateando os produtos, na diversificação e combinação de forças produtivas - indústria e comércio, associando



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

forças humanas e naturais (chamada por Marx de sobreprodução), tendo em vista a criação de necessidades, fantasias e satisfação destas necessidades pelos produtos produzidos, nem sempre acessíveis aos trabalhadores (Cf. MARX, 2010, p. 53-55). Marx ainda complementa que o homem para o capitalista é “uma máquina de consumir e produzir; a vida humana, um capital e as leis econômicas regem cegamente o mundo. Para Ricardo, os homens são nada; o produto, tudo” (MARX, 2010, p. 56). O que importa é o lucro auferido, e não se é produzido por dez ou mil homens, na medida em que as riquezas produzidas pelos trabalhadores são privadas e não lhes pertencem, porém o capital não vive/sobrevive sozinho, depende do trabalho gerado pelo homem, mesmo que tenha como resultado a alienação e o estranhamento.

Alienação e estranhamento: conceitos concêntricos que moldam, pelo trabalho, a essência humana

Na obra de Marx, a **alienação** (*Entäußerung*) não atinge somente o trabalhador, mas todo o sistema. Ela se consolida na objetivação do trabalho, pela relação com o mundo externo sensível (natureza) que fornece os meios de existência dos objetos e de sua sobrevivência, em virtude da exteriorização das potencialidades humanas. Contudo, o homem vê-se como um ser diferente de si próprio. Para Ranieri (2001, p. 10), a alienação impede os homens de ter acesso aos produtos que produziram (pois estão submissos a eles) e de “se reconhecerem mutuamente como produtores da história”. Está presente, portanto, em todos os contextos sociais, expropria e impõe a adequação de um modelo que, ao primar pelo lucro, torna o homem um mero instrumento que serve à manutenção do *status quo*, por meio da servidão cega e da escravidão moderna.

Ranieri (2001, p. 24) complementa ao explicar sobre o significado da alienação, com seu conjunto de características abstraídas pelo homem em seu ser, que “*Entäußerung* tem o significado de *remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro* qualitativamente diferente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*”. Esse momento de exteriorização “é a esfera ontológica fundamental da existência humana”, visto que o homem intenciona sua consciência, sua intelectualidade, de forma ativa, concreta, e se realiza por meio do produto criado pelo trabalho. Chagas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(1994, p. 24) afirma que essa condição contém em si a universalidade do trabalho, mas também traz com ela a alienação, contudo considera que este é um momento positivo, dado que “o produtor, mediante o seu trabalho, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens”, diz respeito à atividade, às objetivações e contribuem para que o homem se constitua enquanto ser social.

Esse processo de alienação, portanto, ocorre de dentro para fora. No entanto, em relação ao trabalhador há o encerramento de sua vida no objeto. Como trabalhador e homem, não lhe cabe nenhum direito, já que ele não existe como tal, e sim o que há é o produto. Nesta perspectiva, Marx (2010, p. 81) completa que:

a exteriorização (*Entäußerung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa (äussern)*, mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele (ausser ihm)*, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.

Em Marx (2010, p. 81), a apropriação do mundo externo e da natureza sensível, por meio do trabalho, é um processo de privação cada vez maior dos meios de vida. Nessa transformação que o homem realiza ao longo do processo histórico, na natureza, quanto mais se distancia dos objetos e dele mesmo, mais forte se torna o capitalista e sua propriedade. Esse processo é resultado da transformação e apropriação da natureza em objetos e meios de vida (os meios de subsistência física do homem são os produtos do trabalho). Nesta contingência tem-se a alienação como condição humana ligada ao trabalho, na qual o trabalhador, congregando energia subjetiva e física, transforma a natureza em produtos – num ato de exteriorização e objetivação, porém, em vez desses produtos permanecerem nas mãos daquele que os produziu, são-lhe retirados.

No **estranhamento** (*Entfremdung*), as objetivações e as relações sociais capitalistas se voltam contra o homem. Ocorrem de fora para dentro. Sua exterioridade se opõe a ele, pois faz parte de um conjunto de coerções sociais, e a mesma objetivação criada pelo sujeito e pela dinâmica do sistema Capitalista, passa a oprimir quem o construiu. Marx, então, aponta na direção da propriedade privada, que por meio do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) o caminho que leva à perda da essência do homem ao transformar a atividade genérica em uma ação mecanizada. Ranieri (2001, p. 24) afirma que

Entfremdung tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (*Entäußerung*) por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada.

A exteriorização gestada na alienação (*Entäußerung*) se transforma em estranhamento (*Entfremdung*) quando esta vem acompanhada da apropriação do não-trabalhador que são estranhos ao trabalho. O estranhamento (*Entfremdung*), assim, representa as circunstâncias em que a alienação (*Entäußerung*) acontece, interior ou exteriormente a atividade do trabalhador, e vem acompanhada do não trabalhador. Dessa forma, a apropriação privada se consolida, domina e direciona, além de potencializar a disparidade socioeconômica resultando a apropriação desigual do produto do trabalho humano (Cf. RANIERI, 2001, p. 63).

No estranhamento, as objetivações do homem, sua condição social e as criações do seu espírito não são reconhecidas por ele, antes se constata a perda e a desposseção do objeto pelo sujeito e, nestas circunstâncias, ele é despojado tanto daqueles meios necessários à vida, como dos do trabalho (Cf. Marx, 2010, p. 80-81). Destarte, quando o homem está diante de objetos prontos, não consegue submetê-los ao seu controle consciente, não os vê em sua totalidade, e sim como se lhe fossem estranhos, ao mesmo tempo que desempenham sobre ele um poder hostil e exterior, fruto da propriedade privada. O próprio trabalho é apontado por Marx como aquele que faz o homem tornar-se um objeto, e dentro do sistema capitalista, no afã de possuí-lo, precisa suportar opressões, gigantescos esforços e, assim, quanto mais produz, tanto menos pode possuir, mais submetido fica ao capital (Cf. Marx, 2010, p. 81).

Assim, o estranhamento (*Entfremdung*) presente no **produto do trabalho humano**, é como um objeto estranho e independente. Marx (2010, p. 80) conceitua-o assim: “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(*sachilch*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho” e não pertence ao homem. É uma desrealização do trabalhador. A objetivação tanto aparece como perda do objeto, em que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários à vida, como também dos objetos do trabalho e que, ao estar sob o domínio do capitalismo, deles se utiliza para se fortalecer cada vez mais.

No que diz respeito ao estranhamento (*Entfremdung*) de sua **própria atividade**, por não deter os meios de produção, o homem vende sua força de trabalho a outro, que passa a gerenciar sua atividade. O trabalho, portanto, transforma-se em momento de mortificação, de autossacrifício, visto que é obrigatório e controlado para satisfazer o outro, para que a matéria-prima não seja desperdiçada e o instrumento de trabalho seja usado adequadamente. Quanto mais o trabalhador produz, inserido num trabalho obrigatório e necessário para sua sobrevivência, tanto mais pobre se torna, mais fora de si está, tanto mais “estranho e poderoso sobre ele” o produto está e se defronta hostil ao homem (MARX, 2010, p. 83). Quanto mais aumenta a proporção de sua produção, mais o trabalhador como mercadoria, perde-se a si mesmo, revela, portanto, um trabalho que não é seu, mas de outro, e além do trabalho há a condição de despertencimento e perda de si próprio, da dimensão existencial do homem, ao invés de ser manifestação de si (MARX, 2010, p. 83).

Segundo Marx (2010, p. 85), no estranhamento (*Entfremdung*) do **ser genérico**, o fruto de sua atividade operativa ou intelectual lhe é arrancado (*entreisst*) pelo trabalho estranhado, assim como sua “vida genérica” extingue, na essência humana, a produção consciente para realizar uma atividade despossuída de sentidos, significados, finalidades, visto que, quando um homem se põe em movimento, em sua essência, possui uma finalidade. Nessa atividade controlada, sua finalidade é o salário no final do mês, pois sua produção não lhe pertence e retira-lhe a sua liberdade, que somente possui na esfera privada, já que na esfera pública é direcionada e voltada para a sobrevivência individual, diferentemente de uma atividade social universal.

É a realidade definindo a consciência do homem. Como consequência desse estranhamento, Marx acena para o estranhamento (*Entfremdung*) do **homem na relação com os outros homens**. Conscientemente, não contempla a realidade, já que o produto e a atividade não lhe pertencem, não estão sob seu controle, desta forma, estabelece com



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

os seus iguais critérios e relações condizentes com a condição de trabalhadores estranhos e privados dos objetos que produziram. Marx (2010, p. 86) salienta que: “em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico, quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana”. Portanto, é pela relação que o homem estabelece consigo mesmo que se expressa para com o outro homem, estabelecendo com este “o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador” (Marx, 2010, p. 86).

O que Marx nos mostra nos *Manuscritos*, principalmente no que se refere aos processos de estranhamento e da evolução da **propriedade privada**, é que sob o ponto de vista do trabalhador, o homem, em qualquer condição, não adquirirá dignidade nem determinação humanas. Os *Manuscritos* é uma forma de expor a condição efêmera, aparente, alienada e estranhada vivida pelo homem/trabalhador, “contra a exploração do homem pelo homem, e contra sua atitude exploradora face à natureza, o esbanjamento de nossos recursos naturais e expensas da maioria dos homens de hoje, e mais ainda das gerações vindouras” (FROMM, 1979, 66). Deseja, portanto, a ressignificação da relação entre o homem e a natureza. A natureza passaria a ser respeitada e cuidada, compreendendo que dela depende a sobrevivência das gerações

Assim a produção realizada pelo trabalhador cria um mundo irreal e externo ao homem, é um ser estranho e independente, que rouba sua liberdade, isto é, a “*objetividade externa sem pensamento* é suprimida na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência – mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada” (MARX, 2010, p. 99).

Estar determinado pela propriedade privada, é estar em condição estranhada. É estar absorto, tornando-se essência da propriedade privada, e enquanto não ser, fazem da propriedade privada figura ativa e sujeito do processo. Marx (2010, p. 100) ressalta que “o que antes era *ser-externo-a-si (sich Äusserlichsein)*, exteriorização (*Entäusserung*) real do homem, tornou-se apenas ato de exteriorização, de venda (*Veräusserung*)”. Essa exteriorização (*Entäusserung*) real do homem, que Marx aborda, refere-se ao trabalho que, assim como o produto, são determinados. Desta forma, importa que, o trabalho como categoria fundante do ser social em sua “completa absolutidade (*Absolutheit*), isto



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

é, abstração, seja elevado a *princípio*” (MARX, 2010, p. 100), mas, neste caso, princípio de desenvolvimento e desestranhamento humano.

Desestranhamento: o reencontro com o humano

Mediado pelo capitalismo, enquanto relação social de produção que afasta o homem das condições objetivas do trabalho e do trabalho vivo, o homem se vê numa condição de permanente expropriação. Os processos de alienação e estranhamento, assim, aparecem-lhe como uma realidade, e é transformada em sua realidade, sua dependência o torna incapaz de agir sobre ela, pois a relação desenvolvida é de reprodução. Pela alienação, o homem é impedido de compreender sua constituição histórica, a totalidade do trabalho desenvolvido e o que dele é gerado; particular e universalmente, não consegue dimensionar os conflitos gerados no meio em que vive e nas relações de trabalho, assim, fica impedido de contribuir ativamente, por meio de seu trabalho, para a construção da sociedade; enquanto que pelo estranhamento, em virtude dos engendramentos existenciais entre os homens, não se reconhece, impedindo que as alternativas de conscientização e do papel da subjetividade humana ocorram nos processos históricos, bem como de se reconhecer, reconhecendo o outro, a natureza e seu trabalho. Desta forma, a atividade produtiva, realizada na propriedade privada, gera objetivações e, em lugar de emancipar, reduz o homem a uma mercadoria. A riqueza por ele produzida se transforma em capital, resultado das interações que realiza historicamente entre ele-natureza-produtos-outros homens e que determina seu vir-a-ser.

Assim, o desestranhamento se realiza pela reversão, dentro da estrutura capitalista, dos efeitos por ele causados, de forma que possibilite o reencontro do homem com o produto do seu trabalho, com sua atividade, com seu gênero e com sua relação com o outro, tanto no processo de produção como em sua sociabilidade, do mesmo modo que desenvolve a reflexão e o entendimento sobre como o homem e a natureza se relacionam. Superar a propriedade privada no seio da sociedade capitalista e tornar-se pessoa, requer que se pense, tendo como referência o que não se deseja, em vencer a frieza das relações nessa sociedade; requer uma nova ética, novas relações, nova cultura;



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

requer pensar e produzir conhecimentos e ao atendimento das carências coletiva, cooperativa, social e solidariamente; requer baratear valores, enxugar a jornada de trabalho – fazendo o necessário; requer uma ideologia contrária ao consumo, que descentralize e partilhe as informações, os processos; requer que no interior do homem a libertação dos processos de alienação e estranhamento sejam desejados.

Ao contrário dessa ideologia proposta, quando a emancipação não ocorre, outra ideologia quer manter o ser humano sob seu jugo, visando a continuidade do poder inserida nas formas políticas, na construção histórica, nas ideias, valores e interesses universais, nas representações e valores defendidos de uma estrutura incorruptível, pois ela é ‘a única forma possível’ de poder viver. Como são historicamente construídas, essas ideologias estão introjetadas no homem, que acredita serem normais, é uma falsa consciência que, diante da sua produção material, ele possa identificar a ideologia permeada nas relações sociais. Relações estas que, perante o capital, do trabalho estranhado, a individualidade do homem se opõe em relação às condições materiais.

O homem liberto do estranhamento do trabalho, é um homem que conseguiu superar-se e resgatar sua essência humana por meio do trabalho humano. Para isso, primeiro ele precisa descobrir-se estranhado, e a partir do que não é – pela negação submetida –, descobrir as possibilidades de sua superação, proporcionando plenitude à sua individualidade, desde que esta esteja inserida dentro de uma universalidade articulada, genérica. Contudo, esse estado de consciência e de articulação entre individualidade e universalidade não representa a emancipação humana, pois requer o enfrentamento com o capital e o trabalho. Assim sendo, primeiro o homem precisa desestranhar-se para que consolidado, possa construir bases sólidas em seu enfrentamento com o capital e o trabalho, visando a emancipação (Cf. RANIERI, 2001, p. 48).

Como então resgatar a essência humana por meio do trabalho? Para Marx, nas *Teses sobre Feuerbach* (1982, nº 6), ela “não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais”, ou seja, na medida que o homem relaciona-se socialmente, ele encontra-se enquanto indivíduo, desta forma não está mais só em seu egoísmo na medida em que suas relações visem um bem comum.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Como se pode esperar que dentro de um ambiente capitalista, os resultados tenham como referência uma sociedade equânime? Somente poderá haver homens humanizados quando a sociedade assim o for, e vice-versa. Nesta relação imbricada entre os homens e a sociedade, Marx (2010, p. 106-107) salienta que:

[...] a essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de elo com o homem na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência humana, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana.

O homem, enquanto ser social, somente conseguirá evoluir para uma dimensão de desestranhamento, quando entender que é necessário unir o aspecto de existência biologicamente natural com sua condição social. Então entenderá que é essa relação que articula todos os homens, o homem com sua subjetividade e a sociedade, e sua atividade, e por esta ação gradativa se desenvolve um novo modo de existência, que fruirá socialmente quando essas ações, e as expressões sensíveis que o homem cria, e frui pessoalmente e socialmente estiverem em harmonia com a natureza.

Por isso, Marx defende a necessidade da humanização socializada, que pode ser desenvolvida pelo trabalho e, concomitantemente, por processos educativos reflexivos que vislumbrem o respeito com a natureza, com seu ser genérico e com os outros homens, da mesma forma que conhecer a natureza e o trabalho que desenvolve, o capacita a congruir a atividade humana de modo consciente para um fim. Ranieri (2001, p. 129) diz que para Marx a essência humana diz respeito “à disponibilidade histórica do homem tornar-se social por meio de suas relações e interações mundanas a partir do domínio da natureza e da organização do trabalho. [...] A humanização do homem é, nesse sentido, produto da diversidade originária da essência (que existe *em e para si mesma*) e não da história”; mesmo que a história constitua o gênero humano, mediante a ação consciente ela pode ser conhecida.

É pelo trabalho que o homem constitui a sua essência humana, ou seja, sua humanidade. Torna-se insustentável pensar na essência, na vida e na sociabilidade



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

humana sem pensar no trabalho, na forma como o trabalhador vive e constrói sua vida material, de maneira que vise a sua sociabilização e a do pensamento. É pelo trabalho enquanto atividade que o homem se humaniza. As relações estabelecidas entre os homens, na dinâmica do relacionamento social, pode comprometer a possibilidade de desestranhamento ou emancipação, “por este motivo que a perspectiva do ‘desestranhamento’ é aquela que toma como ponto de partida o trabalho humano, pois o estranhamento manifesta-se historicamente como objetivação e apropriação” (RANIERI, 2001, p. 9).

Assim, o trabalho humano terá como referência a perspectiva histórica, incorporando as objetivações, apropriações e também o que foi expropriado do homem. Nesta contingência as forças produtivas desenvolvem-se, atingem e transformam a genericidade humana, de sorte a adequá-las à lógica do capital. Para subsumir, o homem precisa reconhecer-se numa determinada condição inicial. Este reconhecer-se, essa consciência, dar-lhe-á referência, como uma determinação inicial, para estabelecer critérios de não concordância, e a partir deste ponto opor-se ao poder do capital, transcender-se a si mesmo, na medida em que se emancipa das condições do trabalho.

Referências

- CHAGAS, Eduardo Ferreira. “O pensamento de Marx sobre a subjetividade” *In Revista Dialectus*, ano 1, n. 2, p. 14-32, jan./jun. 2013.
- _____. “Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844) de Karl Marx” *In Educação e Filosofia*, ano 8, n. 16, p. 23-33, jul./dez. 1994.
- FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- _____. **Teses sobre Feuerbach**. [Editorial] Avante. 1999. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>>. Acesso em: 1 fev. 2016.
- RANIERI, Jesus. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A tradução através do olhar da Linguística Cognitiva

Por: Ingrid Trioni Nunes Machado³¹
ingrid.machado@ifpr.edu.br

Resumo

O campo disciplinar dos Estudos da Tradução, ao ser comparado com outras áreas do conhecimento, apresenta ainda uma trajetória muito incipiente. Entretanto, é considerado um campo multidisciplinar que permite inúmeras possibilidades de pesquisas. Sabemos que a tradução é um processo de retextualização essencialmente pautado em escolhas na língua alvo a partir da língua fonte. No entanto, não podemos ver esse processo como uma simples transferência de conteúdo, mas sim como algo que envolve uma contínua construção de significado. Assim, para que se tenha um desempenho satisfatório em sua atividade, o tradutor não tem apenas que desenvolver a competência nas línguas de trabalho. A tradução e a aquisição da Competência Tradutória não envolvem somente aspectos linguísticos, mas também exigem que sejam desenvolvidas outras habilidades, conhecimentos e competências, já que demanda uma complexa gama de processos cognitivos, biológicos e sociointerativos, entre os quais se incluem conhecimentos procedimentais e declarativos, além de níveis processuais metaconscientes (esses últimos responsáveis pela solução de problemas e tomada de decisão). Cabe ressaltar que muitos desses aspectos não são apenas inerentes à tradução, pois também estão presentes e evidentes em outras facetas da cognição humana. Assim como outros fenômenos básicos característicos dos seres humanos, Langacker (2004) aponta que a linguagem deve ser compreendida enquanto uma faceta integral da cognição humana. A partir dessa constatação, temos o objetivo de analisar tanto se os mecanismos que se desenvolvem na aquisição da Competência em Tradução quanto se as evidências presentes no processo e no produto de tradução são de fato da mesma natureza dos fenômenos apontados e discutidos na Linguística Cognitiva. Além disso, objetivamos ainda relacionar esses conceitos básicos da Linguística Cognitiva ao que nos Estudos da Tradução são classificados como “mudanças” ou “erros” cometidos por tradutores.

Palavras-chave: Cognição, Linguagem, Estudos da Tradução.

Resumo

La disciplina kampo de Tradukado Studoj, kompare al aliaj areoj de scio, ankoraŭ tre komenciĝanta tendenco. Tamen, ĝi konsideras multidisciplinar kampo kiu permesas multnombraj ŝancoj por esplorado. Ni scias ke traduko estas retextualization procezo

³¹ É Mestra em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, é Graduada em Letras – Tradução pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP, é Graduada e Licenciada em Letras Português-Inglês pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFPO. É servidora pública federal, docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico – EBTT, lotada no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Goioerê/ PR. É integrante do Projeto de Extensão “Formação continuada de docentes da rede pública: teoria crítica da educação”. É Coordenadora do Projeto Inglês com música. É pesquisadora nos Grupos de Pesquisa Núcleo de estudos de formação docente e Núcleo de estudos e pesquisa em educação.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

esence gvidita de elektoj en la cellingvon de fontlingvo. Tamen, ni ne povas vidi tiun procezon kiel simpla translokigon de enhavo, sed prefere kiel io kiu implikas kontinua konstruo de signifo. Tiel, por havi kontentigan agado en sia aktiveco, la tradukisto ne nur evoluigi kompetentecan en la laborlingvoj. La tradukado kaj la akiraĵo de traduko kompetenteco ne nur engaĝi lingvaj aspektoj, sed ankaŭ postulas aliajn kapablojn, sciojn kaj kapablojn disvolvas, ĉar ĝi postulas kompleksan gamo de kognaj procezoj, biologiaj kaj sociointerativos, inter kiuj inkludas proceduraj kaj enunciativo scio krom proceduraj metaconscientes niveloj (lasta respondeca solvi problemojn kaj decidado). Ĝi notas ke multaj el tiuj aspektoj estas ne nur esenca en la traduko, kiel ankaŭ estas prezencoj kaj evidenta en aliaj aspektoj de la homa pensado. Kiel aliaj karakterizaj bazaj fenomenoj de homoj, Langacker (2004) indikas ke la lingvo devas esti komprenita kiel integra faceto de la homa pensado. De tiu observo, ni devos analizi ambaŭ la mekanismoj kiuj disvolvas en la akiraĵo de kompetenteco en traduko kvazaŭ la evidentecon ĉeestanta en la procezo kaj la traduko produkto estas fakte la sama speco de elamasigis fenomenoj kaj diskutitaj en Kogna Lingvistiko. Krome, ni celas ankoraŭ rilatas tiuj basics de Kogna Lingvistiko por ke en Tradukado Studoj estas klasifikitaj kiel "ŝanĝoj" aŭ "eraroj" faritaj de tradukistoj.

Ŝlosilvortoj: Ekkoneco; Lingvo; Traduko Studoj.

Abstract

The disciplinary field of translation studies, when compared with other areas of knowledge, presents a very incipient trajectory. However, it is considered a multidisciplinary field that allows many possibilities for researches. It is known that translation is a retextualization process, essentially based on choices in target language from source language. However, it is not possible to view this process as a simple transfer of content, but rather as something that involves a continuous construction of meaning. Thus, in order to have a satisfactory performance in his/her activity, the translator does not only develop competence in the working languages. The translation and the acquisition of Translation Competence do not involve only linguistic aspects, but also require the development of other skills, knowledges and competencies, since they demand a complex range of cognitive, biological and socio-interactive processes, including procedural and declarative knowledge, besides metaconscious procedural levels (the latter are responsible for problem solving and decision making). It is noteworthy that many of such aspects are not only inherent to translation, because they are also present and evident in other facets of human cognition. As well as other basic phenomena typical of human beings, Langacker (2004) points out that the language must be understood as an integral facet of human cognition. From this observation, it is proposed to analyze whether the mechanisms which are develop in the acquisition of Translation Competence as well as if the evidences present in the process and product of translation are in fact from the same nature of the phenomena presented and discussed in Cognitive Linguistics. In addition, it is also intended to relate these basic concepts of Cognitive Linguistics to what in Translation Studies are classified as "changes" or



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*"errors" committed by translators.***Key words:** *Cognition, Language, Translation Studies.***Introdução:****O campo disciplinar dos Estudos da Tradução**

Ao ser comparado com outras áreas do conhecimento, o campo dos Estudos da Tradução (ET daqui em diante) ainda apresenta uma trajetória acadêmica muito incipiente. Entretanto, é considerado um campo multidisciplinar que permite que sejam realizados inúmeros estudos e pesquisas. Não satisfeitos com a situação desses estudos, os pesquisadores que se afiliam a essa área, em sua maioria, desejam principalmente dar uma maior visibilidade e autenticidade dos ET para a comunidade acadêmica e científica (*cf.* MUNDAY, 2001).

Snell-Hornby (1988) comenta que na prática, é claro que textos de todos os tipos têm sido traduzidos desde as primeiras atividades relacionadas à escrita na Antiga Babilônia há três mil anos, entretanto, a teoria da tradução foi limitada até recentemente a obras como as da Antiguidade Clássica, da literatura (particularmente poesia e drama) e a Bíblia. Ora, sabemos a necessidade de comunicação sempre esteve presente no mundo, e os caminhos percorridos pelos teóricos tiveram que ser então de certo modo modificados para dar conta da tradução e de suas diversas manifestações.

Mesmo considerando outras formas manifestação a serem estudadas, no âmbito acadêmico ainda existem muitas dicotomias e divergências em relação às pesquisas e afiliações teóricas. Podemos ilustrar essa multiplicidade dos ET mesmo pelo sumário do livro organizado por uma pesquisadora brasileira da Universidade Federal de Minas Gerais, Else Vieira (1996). O objetivo desse livro é servir de referência sobre as principais correntes teóricas dos ET, entre elas: “A vertente contrastiva”, “Outros percursos da tradução como ciência”, “A teoria dos poli-sistemas”, “A teoria das refrações e da tradução como reescrita” e “A vertente funcional e cognitiva”. Apenas através dessas poucas considerações, temos inúmeras possibilidades de observarmos o mesmo fenômeno: a tradução. Vários outros autores também organizaram livros e *readers* a respeito dos ET, como por exemplo, Venuti (2001), Williams & Chesterman (2002), Hatim

**IΦ-Sophia**

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(2001) e Munday (2001). Posteriormente ilustraremos algumas dessas descrições e levantamentos feitos por alguns desses autores.

Mais do que comentarmos sobre considerações teóricas ou classificatórias, também é importante que nos voltemos para o indivíduo tradutor. É ele o responsável por realizar a retextualização com o objetivo de fazer possível a comunicação entre as pessoas de lugares e culturas diferentes. Assim, para que apresente um desempenho satisfatório em sua atividade, o tradutor não tem apenas que desenvolver a competência nas línguas de trabalho. A tradução e a aquisição da Competência Tradutória vão além de aspectos linguísticos, uma vez que também exigem que sejam desenvolvidas outras habilidades, conhecimentos e competências.

De acordo com Gonçalves (2003), a Competência Tradutória não envolve apenas processos linguísticos como muitos defendem, mas também uma complexa gama de processos cognitivos, biológicos, sociointerativos, entre os quais se incluem conhecimentos procedimentais e declarativos, além de níveis processuais metaconscientes (esses últimos responsáveis pela solução de problemas e tomada de decisão). Cabe ressaltar que muitos desses aspectos não são apenas inerentes à tradução, pois também estão presentes e evidentes em outras facetas da cognição humana.

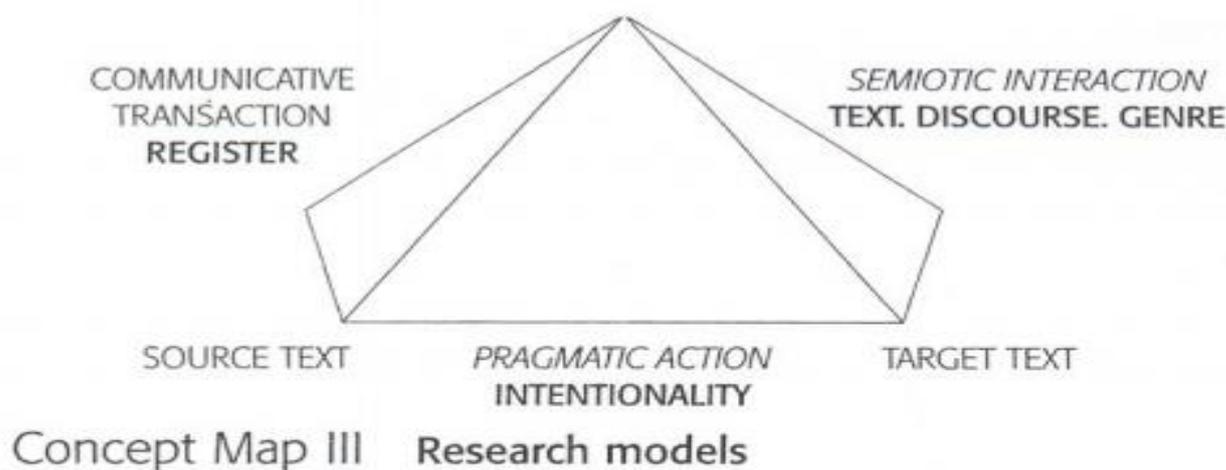
O Mapa Conceptual de Hatim (2001)

Em seu livro *Teaching and Researching Translation*, Hatim (2001) desenvolveu um mapa conceptual dos ET, em que tenta estabelecer e classificar sub-áreas dos ET e apresentar os representantes mais significativos de cada uma delas:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



A explicação do autor a respeito do mapa e de sua representação e organização é a seguinte (HATIM, 2001, p. 43):

O processo de tradução pode ainda se inclinar em direção ao texto fonte ou texto alvo, e o foco pode também se estreitar na medida em que nos distanciamos da base, e se alargar se nos aproximarmos da base. Gradualmente, entretanto, a tendência geral é a de uma mudança em direção ao texto alvo, e um foco na linguagem em direção ao texto alvo, e um foco na linguagem e na tradução que irá aumentar consideravelmente se nos redirecionarmos.

Já em relação à escolha de Hatim de ter posicionado Gutt e a Teoria da Relevância no centro do triângulo, temos as considerações de Alves (1996, p. 193-194, *apud* VIEIRA):

Já no primeiro capítulo, Gutt manifesta sua insatisfação com as diversas tentativas de explicação do processo tradutório encontradas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nas suas várias abordagens. Para o autor, seja no nível do conceito de equivalência (*cf.* CATFORD, 1965), seja no campo da análise textual (*cf.* NORD, 1988) ou nos estudos da funcionalidade (*cf.* HOUSE, 1977) e do conceito de adequação (*cf.* REIß & VERMEER, 1984), tudo o que já foi feito na área de tradução permanece em um nível meramente classificatório, seja esta uma classificação tipológica ou hierárquica. O que todas essas abordagens realmente buscam – um conceito básico do que seja tradução – não logra ser bem sucedido. É com o objetivo de preencher essa lacuna conceitual que Gutt desenvolve, então, seu trabalho. Em sete capítulos, o autor traça um perfil das diferenças abordagens já estabelecidas academicamente e explica as razões de suas insatisfações, procurando encerrar o livro com um último capítulo apresentando sua proposta de unificação conceitual de tipos opostos de tradução.

Dessa forma, através das palavras de Alves, conseguimos mais uma vez perceber tanto a insatisfação a respeito da falta de sistematicidade nesse campo disciplinar, quanto uma outra ilustração dessa situação. Não temos aqui como objetivo criticar essas questões, nem mesmo julgar o caráter múltiplo das pesquisas que acontecem em vários países, pelo contrário, apenas temos o objetivo de oferecer um panorama sobre as condições em que se encontra o campo dos ET. Além disso, achamos muito produtiva toda essa variedade, pois cada uma delas oferece sem dúvidas contribuições e complementações para outros estudos subsequentes.

O Mapa de Williams & Chesterman (2002)

Além de Hatim (2001), Williams & Chesterman (2002) também desenvolveram um livro denominado *The Map*, cujo objetivo é o de servir como um guia para iniciantes que desejam fazer pesquisas nos ET. O livro contém a seguinte classificação das sub-áreas dentro dos ET:

- 1- Tradução e análise textual;
- 2- Avaliação e controle de qualidade de tradução;
- 3- Tradução e gêneros do discurso;
- 4- Tradução e Multimídia;
- 5- Tradução e tecnologia;
- 6- História da Tradução;
- 7- Tradução e ética;
- 8- Terminologia e glossários;



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- 9- Interpretação;
- 10- Processo tradutório;
- 11- Formação de tradutores;
- 12- Tradução enquanto profissão.

A classificação dos Estudos da Tradução da St. Jerome Publishing

Além destes autores que fizeram um grande levantamento sobre os ET, temos ainda as categorias de classificação de trabalhos publicados desenvolvidos por editoras muito significativas na produção acadêmica dos ET, entre elas, mencionaremos a *St. Jerome Publishing*, cuja divisão a respeito de bibliografias e resumos acadêmicos é apresentada a seguir:

- 1- Tradução Audiovisual e multimídia;
- 2- Tradução da Bíblia e de outros textos religiosos;
- 3- Bibliografia e referenciação;
- 4- Interpretação em contextos de prestação de serviços públicos e comunitários
- 5- Interpretação simultânea e de conferências;
- 6- Estudos contrastivos e comparados;
- 7- Estudos baseados em corpus;
- 8- Interpretação em tribunais;
- 9- Avaliação e controle de qualidade;
- 10- História da tradução e da interpretação
- 11- Estudos interculturais;
- 12- Estudos da Interpretação;
- 13- Tradução literária;
- 14- Tradução automática e (auxiliada) pelo computador;
- 15- Estudos do processo tradutório;
- 16- Metodologias de pesquisa;
- 17- Interpretação de linguagem de sinais;
- 18- Tradução técnica e jurídica;
- 19- Terminologia e lexicografia;
- 20- Tradução e identidade cultural
- 21- Tradução e gênero;
- 22- Tradução e ensino de línguas;
- 23- Tradução e a indústria de prestação de serviços linguísticos;
- 24- Políticas tradutórias;
- 25- Teoria da Tradução
- 26- Formação de tradutores e intérpretes;
- 27- Trabalhos em categorias múltiplas.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Perspectivas dos Estudos da Tradução de Königs

Azenha (1999), em seu livro *Tradução Técnica e Condicionantes Culturais* comenta sobre o elenco de algumas correntes de estudo desenvolvidas nos últimos vinte anos feito pelo teórico alemão Königs (1987). De acordo com o autor, são as seguintes:

- 1- a perspectiva linguística;
- 2- a perspectiva da análise do texto;
- 3- a perspectiva hermenêutica;
- 4- a perspectiva funcional;
- 5- a perspectiva de orientação cultural;
- 6- a perspectiva da crítica da tradução;
- 7- a perspectiva contrastiva;
- 8- a perspectiva literária;
- 9- a perspectiva terminológica;
- 10- a perspectiva da tradução computadorizada;
- 11- a perspectiva da Psicolinguística;
- 12- a perspectiva da didática da tradução.

Optamos por citar apenas quais são as correntes de estudo para ilustrar a abrangência dos ET e lembrar de sua contribuição, que de acordo com Azenha (1999, p. 27), “em cada uma delas, por sua vez, ramificam-se as relações de intercâmbio com disciplinas afins, de tal modo e tal ponto que o resultado é um emaranhado gigantesco de relações que se alternam e se condicionam reciprocamente”.

Uma visão mais holística dos Estudos da Tradução

Até então, apresentamos algumas classificações e divisões tanto no âmbito teórico e acadêmico quanto no âmbito de produção e publicação com o objetivo principal de proporcionar um panorama geral dos ET. É evidente a falta de consenso no que diz respeito à sistematicidade dos ET, e novamente lembramos que não entendemos isso como algo que possa vir a prejudicar o campo disciplinar, mas sim corroborar outras possíveis pesquisas.

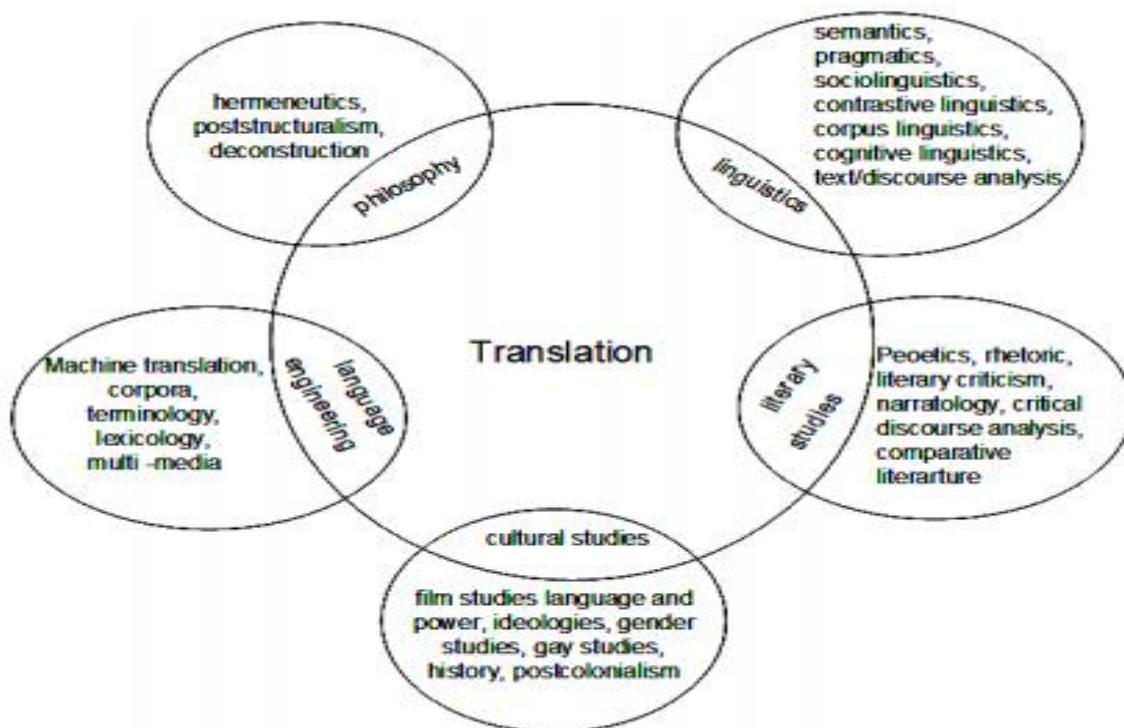
Dadas as possibilidades comentadas anteriormente, nos deparamos agora com uma outra proposta, uma outra possibilidade de classificar a tradução a partir da interface com outros campos disciplinares, em que estes contribuem um ao outro mutuamente. Assim, mais uma vez através de uma relação de complementariedade, esse diálogo nos permite conceber a tradução não apenas como um apêndice da Linguística Aplicada,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

bem como pode trazer pesquisas e resultados muito mais produtivos aos espaços acadêmico, profissional e didático da tradução, como propõem Hatim & Munday (2004):



A interface entre os Estudos da Tradução e a Linguística Cognitiva

Como foco para o presente trabalho, discutiremos com maior profundidade a interface proposta por Hatim & Munday da tradução com a Linguística, mais especificamente com a Linguística Cognitiva (LC daqui em diante). A razão pela qual discutiremos esse diálogo é justamente o número pequeno de pesquisas baseadas nesses dois campos, bem como a ausência de considerações sobre esse diálogo nas classificações mais expressivas dos ET. Para tanto, apresentaremos alguns conceitos presentes na literatura dos ET e tentaremos relacioná-los com alguns conceitos básicos da LC.

Primeiramente, é importante lembrar que essa interface ainda é incipiente, e no momento podemos dar notícia de apenas alguns estudos, entre eles, Kausmaul (2005), Rydning (2005) e Séguinot (2005). Entretanto, muito do que é discutido nos ET se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

assemelha à LC, por isso acreditamos que a interface se mostra muito produtiva para ambos os campos disciplinares. Talvez o fato de as teorias dos ET apresentadas posteriormente não compartilharem uma única linha de pesquisa e afiliação teórica possa parecer problemático e incoerente, mas queremos mostrar justamente como essa variedade de conceitos podem ser explicados e detalhados através da LC.

Já em relação à LC, existem vários representantes extremamente importantes como Croft, Fauconnier & Turner, Lakoff & Johnson, Talmy, Taylor e Mello. Contudo, para fins de realizar um diálogo entre as duas áreas de pesquisa, tomaremos como aparato teórico principal a Gramática Cognitiva desenvolvida por Langacker (2004). É importante enfatizar o posicionamento que esse autor tem do fenômeno da linguagem, o qual a partir da ruptura com pressupostos tradicionais e gerativistas e da crítica à primazia e autonomia da sintaxe (em que a linguagem é concebida enquanto modular e computacional), desenvolve suas discussões a respeito de vários fenômenos linguísticos analisados à luz da Gramática Cognitiva (LANGACKER, 2004, p. 1-2):

Além disso, a ortodoxia teórica predominante assegura que a sintaxe é **autônoma**, i.e., que constitui um “módulo” ou “componente” linguístico separado, distinto tanto do léxico quanto da semântica, cuja descrição requer uma série de “primitivos” sintáticos especiais. Contra essa fundamentação, a posição da GC distingue-se enquanto radical se não herética.

A tradução deve ser vista como uma operação de construção de significado, e isso traz muitas implicações não apenas no nível linguístico/ textual da tradução, mas também em aspectos que vão além do texto em si. Se pensarmos no indivíduo tradutor como o mediador de duas línguas diferentes, as quais cada uma delas apresenta suas particularidades e deixam também pistas culturais e sociais, podemos realizar um paralelo entre a seguinte afirmação de Langacker: “A linguagem é constituída e restringida através de suas funções”. Diferentemente das abordagens formais, temos assim como característica fundamental da tradução a função interativa da linguagem, em que características funcionais específicas da cada uma das línguas são vistas como facetas integrais da cognição humana e evidenciam seu papel na tradução.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A Teoria da Relevância aplicada à tradução de Gutt (1991)

Como fundamentação principal para o desenvolvimento desse trabalho, temos para nós que a tradução é um processo de retextualização essencialmente pautado em escolhas na língua alvo a partir da língua fonte. Sendo assim, não podemos ver esse processo como uma simples transferência de conteúdo, mas sim como algo que envolve uma contínua construção de significado. A primeira discussão teórica a ser abordada será a realizada por Gutt (1991, 1995, 2003). A partir da Teoria da Relevância (TR daqui em diante) desenvolvida por Sperber & Wilson (1986), o autor apresenta uma “tentativa que procura integrar tanto aspectos psicolinguísticos relativos aos mecanismos cognitivos envolvidos no processo tradutório quanto os aspectos culturais e pragmáticos referentes à transposição de um texto em uma língua de partida para um outro texto numa língua de chegada” (ALVES, 1996, p. 185 *apud* VIEIRA).

Também de acordo com os pressupostos de Gutt, Azenha igualmente concebe a “tradução como uma operação especial que se realiza no interior e através da linguagem” (AZENHA, 1999, p. 27), e a linguagem não seria tratada então enquanto um fenômeno isolado, mas sim “como um elemento integrante de uma cultura, como uma de suas formas de manifestação mais poderosas” (AZENHA, 1999, p. 28).

A TR postula que, ao traduzir, o tradutor busca atingir um efeito contextual entre uma forma proposicional na língua de partida e uma forma proposicional semelhante na língua de chegada. Através da busca de semelhança interpretativa ótima entre as informações linguísticas codificadas conceitual e procedimentalmente, através do menos esforço cognitivo possível, o tradutor realiza sua tarefa. Para que isso aconteça, vários mecanismos cognitivos são necessários, e nesse sentido, rejeitamos a tradução enquanto um processamento linear envolvendo apenas a codificação e decodificação de mensagens.

A proposta de Gonçalves sobre Competência em Tradução (2005)

O que entendemos enquanto Competência em Tradução é uma outra questão importante a ser ressaltada nesse momento. Esse assunto é muito discutido nos ET, e de acordo com Gonçalves (2005), a competência tem um caráter altamente flexível e dinâmico. Através da analogia com redes neurais conexionistas, o autor desenvolveu um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

modelo biológica e cognitivamente plausível.

Não podemos deixar de comentar a analogia que Langacker faz ao da Gramática Cognitiva ao conexionismo: “A GC está mais inserida no mundo dos sistemas dinâmicos, do processamento em paralelo, das representações distribucionais e da computação do ‘conexionismo’ (‘redes neurais’) por satisfação de simultâneas restrições”. Isso está em consonância com o que propõe Gonçalves, o qual afirma que analisar a tradução e a Competência em Tradução sob a ótica conexionista pode ser muito produtivo. Desse modo, é interessante notar que os fenômenos que Langacker diz serem presentes em outras facetas da cognição também se encaixam de alguma forma na perspectiva de Gonçalves, sendo estes: a associação, automatização, esquematização e categorização.

Explicaremos agora cada um desses fenômenos empregados e manifestos intrinsecamente na linguagem e na sua própria organização. A associação se refere ao estabelecimento de conexões psicológicas que têm a potencialidade de influenciar processamentos subsequentes. A automatização acontece através da repetição e recursão, caracterizada principalmente pelo que o autor chama de “entrincheiramento”. Esquematização é o processo de extrair o que é comum de experiências múltiplas e resulta em uma concepção e representa um nível mais alto de abstração. Já por categorização, o autor se refere à interpretação de experiências a respeito de estruturas existentes previamente.

Todos esses processos podem ser comparados com o desenvolvimento de Competência em Tradução (CT daqui em diante). Já mencionamos no início do trabalho que Gonçalves afirma que a CT não envolve apenas processos linguísticos, mas também cognitivos, biológicos e sociointerativos, incluindo-se os conhecimentos procedimentais (ou o “saber fazer”, mais relacionado à prática) e declarativos (ou o “saber como fazer”, mais relacionado à teoria), além de níveis processuais metaconscientes (responsáveis pela solução de problemas e tomada de decisão). Gonçalves também ressalta que muitos desses conhecimentos, habilidades e estratégias não se destinam exclusivamente à atividade tradutória, isto é, não constituem o foco principal ou o diferencial que constitui o tradutor competente. É por esse motivo que o autor desenvolve seu estudo e classifica a CT em “Geral” (CTg) e “Específica” (CTe). A CTg constitui-se de “todos aqueles



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conhecimentos, habilidades e estratégias que o tradutor bem-sucedido possui e que conduzem a um exercício adequado da tarefa tradutória” (ALVES *et al. apud* GONÇALVES 2005, p. 62). Um paralelo à proposta de Langacker (2004, p. 3) pode ser feita neste momento, já que ele acredita que muitos dos fenômenos que dizem respeito à linguagem também estão presentes em outras facetas da cognição humana:

Assim, como para a GC em particular, precisamos tomar cuidado ao mencionar apenas habilidades mentais bem-estabelecidas ou facilmente demonstradas que não são exclusivas apenas à linguagem, somos capazes de, por exemplo, de focalizar e mudar nossa atenção, acompanhar um objeto que se move, formar e manipular imagens, comparar duas experiências, estabelecer correspondências, combinar elementos simples em estruturas complexas, visualizar uma cena através de perspectivas diferentes, conceptualizar um a situação em níveis de abstração variados, etc.

Gonçalves igualmente afirma que esses aspectos não são exclusivos da tradução, fundamentando-se na TR de Gutt (já comentada na seção anterior) para especificar o que vem a ser a CTe: “a maximização dos efeitos contextuais gerados pelo processamento das unidades de tradução recíprocas, uma na língua fonte e uma na língua alvo e pela maximização de sua semelhança interpretativa” (2005, p. 62).

À medida que o tradutor tem um maior envolvimento com a profissão através da prática deliberada e que esses aspectos inerentes a CTg e à CTe se desenvolvem de maneira sólida e rotinizada, temos a complexificação desses mecanismos, quais sejam os sociointerativos, os de nível comportamental, os de percepção e produção no nível sensorio-motor, os de conhecimento procedimental e declarativo, as atitudes proposicionais, a subjetividade e a metacognição.

Podemos ressaltar que esses mecanismos que se desenvolvem são muito semelhantes ao que Langacker denomina de “esquemas” e “entrincheiramento”. Por exemplo, tradutores que desempenham a prática deliberada da profissão podem apresentar palavras ou termos linguísticos mais entrincheirados que tradutores novatos, pois muitos desses fenômenos são comuns aos processos de aprendizagem (incluindo-se os cursos de treinamento de tradutores). Séguinot (2005, p. 522-523) também compartilha dessa idéia afirmando que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Além disso, Langacker (1987, p.57) afirma que a ‘automatização é uma questão de grau. Cada uso de uma estrutura tem um impacto positivo no seu grau de entrincheiramento’ e ‘unidades textuais se tornam variavelmente entrincheiradas dependendo da frequência de ocorrência’. Desta forma, tradutores experientes desenvolvem atalhos com o decorrer do tempo que os auxiliam a aumentar a velocidade do processo.

Isso nada mais é que a regularização de padrões e internalização de formas recorrentes oriundas da exposição a determinados padrões, ou seja, da rotina e da experiência física mental, como afirma Langacker (2004, p. 5):

A linguística cognitiva se volta mais para questões imagéticas. A sugestão mais conhecida propõe uma série de **esquemas imagéticos**, descritos como padrões de atividade abstraídos a partir da experiência corpórea cotidiana, especialmente aquelas que pertencem à visão, espaço, movimento e força. Os esquemas imagéticos são vistos como básicos, como estruturas “pré-conceptuais” que resultam em concepções mais elaboradas e mais abstratas (ou ao menos as oferecem uma organização estrutural) através de combinação e projeção metafórica.

Discussões acerca do Significado nos ET

Uma outra questão presente nos Estudos da Tradução (*cf.* MUNDAY, 2001, RYDNUNG, 2005), é o que vem a ser e quais são as características do “significado”, sendo este por muitas correntes teóricas considerado dinâmico e interativo. Ao contrário de perpetuarmos a ideia do significado de “um para um”, ou seja, de “palavra por palavra”, Munday cita vários autores que propõem a noção de significado a partir de “sentido por sentido”. Consoante com essa visão não-computacional da linguagem, Langacker (2004, p. 1) também alega que ao contrário de serem fixos e pré-existentes, os significados são emergentes, ativamente negociados pelos interlocutores a partir de sua experiência, vivência e conhecimento de mundo:

A alternativa mais racional é a **interativa**, que leva as pessoas em consideração mas advoga que uma mente individual não é o lugar exato para se procurar por significados. Pelo contrário, significados são vistos como dinamicamente emergentes no discurso e na interação social. Ao contrário de serem fixos e pré-determinados, são ativamente negociados pelos interlocutores na base do contexto físico, linguístico, social e cultural. O significado não é localizado, mas sim distribuído, e seus aspectos são



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

inerentes à comunidade de fala, nas circunstâncias pragmáticas no evento de fala e no mundo ao redor.

Entretanto, Langacker (2004, p. 3) ainda introduz a noção de “conceptualização” para esclarecer seu posicionamento acerca do significado:

Em primeiro lugar, o significado não está relacionado com conceitos, mas com **conceptualização**, o termo escolhido justamente para destacar sua natureza dinâmica. A conceptualização é amplamente definida para abranger qualquer faceta da experiência mental. É compreendida como incluindo (i) tanto concepções novas quanto estabelecidas; (ii) não apenas noções “intelectuais”, mas sensoriais, motoras bem como experiências emocionais; (iii) apreensão do contexto físico, linguístico, social e cultural; e (iv) concepções que se desenvolvem através do processamento de tempo (ao contrário de serem simultaneamente manifestos).

Sabemos da complexidade de definirmos e atribuímos fenômenos que acontecem em tradução a esses conceitos fundamentados no aparato teórico da Linguística Cognitiva, entretanto, a eles podemos aferir algumas pesquisas desenvolvidas nos ET. Por exemplo, nos estudos de coerência e coesão relacionados à tradução, Blum-Kulka (2000, p. 300) menciona um processo chamado “explicitação”, a qual afirma que “em um nível mais alto, o textual, essas mudanças os níveis de explicitação através da tradução têm sido vistas enquanto relacionadas a diferenças nas preferências estilísticas de tipos de marcadores coesivos nas duas línguas envolvidas na tradução”.

Segundo a autora, a explicitação é manifesta com maior frequência nos trabalhos de tradutores novatos, por acreditarem que devem realizar um maior nível de detalhamento no texto alvo sobre o que está no texto fonte. Nos tradutores mais experientes, esse fenômeno não é muito evidente, já que apresentam a competência necessária para fazer escolhas consistentes e com maior propriedade.

Langacker também discute outras duas noções a respeito da dimensão do nível de precisão com que uma situação é caracterizada: a de “granularidade” ou “resolução” e “esquematicidade”. Assim como um falante de uma língua constantemente faz escolhas para se comunicar de determinada forma, o tradutor também é um indivíduo essencial para realizar escolhas de maneira eficiente nas línguas de trabalho. Como exemplo, temos as seguintes expressões:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Hot → in the nineties → about 95 degrees → exactly 95.2 degrees

Da esquerda para a direita, à medida que o nível de especificidade aumenta, temos uma maior granularidade ou detalhamento das expressões. Um falante poderia optar por alguma delas para dizer sobre determinada situação, e isso dependeria de vários fatores. Entretanto, ao traduzir uma expressão na língua fonte para a língua alvo, o tradutor da mesma forma terá de tomar decisões que satisfaçam os leitores e o objetivo comunicativo do texto. Por exemplo, num texto técnico e científico, talvez fosse necessário optar por “*exactly 95.2 degrees*” para especificar qual é a temperatura exata de algo.

Notamos assim que o significado presente nas expressões linguísticas podem ser veiculado de várias formas, e poderíamos analisar os chamados erros ou mudanças através do fato de alguns significados serem mais prototípicos que outros. Langacker (2004, p. 9) afirma que

Um item lexical usado com qualquer frequência é quase que invariavelmente polissêmico: tem significados múltiplos e relacionados, os quais têm sido convencionalizados em algum grau. Entre esses sentidos relacionados, alguns são mais centrais, ou **prototípicos** que outros, e alguns são **esquemas** que são elaborados (ou instanciados) por outros. Em alguma medida esses sentidos são ligados por **relações categorizadas** para formar uma rede.

Considerações finais

Todos esses pontos em comum encontrados na literatura da Linguística Cognitiva, principalmente em Langacker (2004), evidentes também em algumas das mais variadas pesquisas em Tradução discutidas até o momento, necessitam ainda ser mais desenvolvidos e aprofundados teórica e metodologicamente. Este trabalho ocupou-se em listar algumas dessas relações, entretanto, fazem-se necessários maiores estudos que de fato relacionem de maneira mais minuciosa essas noções básicas entre as teorias. Além disso, enfatizamos a necessidade de constatação de evidências empíricas a fim de verificar se esses conceitos realmente são da mesma natureza. Rydning (2005, p. 402) corrobora com a necessidade desses estudos:

Um argumento básico para propor uma teoria da tradução com um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fundamento essencialmente cognitivo, é que a construção de sentido é um dos alicerces da linguística cognitiva. Comparado com outros processamentos de linguagem, a tradução tem a vantagem de lidar com a construção de sentido duplamente, tanto na fase de compreensão quanto na de reformulação do que foi compreendido. Assim, ela possibilita aos pesquisadores da ciência cognitiva um suporte excepcional em um dos aspectos mais intrigantes da mente humana: como fazer sentido.

Mesmo sem o desenvolvimento desses estudos específicos, poderíamos ainda apontar outros elementos como: foco, perspectivação, figura e fundo, perfilamento e a relação entre trajecto e landmark da LC e relacioná-los com características do processo e do produto da tradução. Como argumenta Snell-Hornby (1988, p. 26), “precisamos de uma reorientação básica no pensamento, uma revisão das formas tradicionais de categorizações e uma abordagem integrada que considere a tradução em sua completude, e não apenas em certos aspectos”. Destarte, pesquisas a respeito de domínios cognitivos e os espaços mentais também se mostrariam muito produtivas no âmbito de ambos campos disciplinares, já que em comum existem a dinamicidade e a constante superposição entre esses conceitos.

Referências

- ALVES, F. “A triangulação como opção metodológica em pesquisas empírico-experimentais em tradução” In PAGANO, A. (Org.). **Metodologias de pesquisa em tradução**. Belo Horizonte: Poslin/FALE/UFMG, 2001. p. 69-92.
- BLUM-KULKA, S. “Shifts of cohesion and coherence in translation” In VENUTI, L. **The translation studies reader**. London & New York: Routledge, 2000. p. 298-313.
- GONÇALVES, J. L. V. R. **O desenvolvimento da competência do tradutor: investigando o processo através de um estudo exploratório-experimental**. (Tese de Doutorado em Estudos Linguísticos). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2003.
- HATIM, **Teaching and researching translation**. Harlow: Longman, 2001.
- LANGACKER, R. **A Course in Cognitive Grammar - Partial Preliminary Draft**. University of California, 2004.
- LEE-JAHNKE, H. (ed.) **Process and Pathways in Translation and Interpretation**. META 50/2, 2005. Selected articles by Hannelore Lee-Jahnke, Hans Peter Krings, Paul Kausssmaul, Antin Ryding, Paula Asadi & Candace Séguinot, Sonja Tirkkonen-Condit.
- MUNDAY, J, HATIM, B. **Translation**. London & New York: Routledge, 2004.
- HOLMES, J. S. *The Name and Nature of Translation Studies, 1972*. In **Translated Papers on Literary Translation and Translation Studies**, Amsterdam: Rodopi, 1988, p. 66-80.
- SNELL-HORNBY, M. **Translation Studies: An Integrated Approach**. Amsterdam: John Benjamins Publishig Company, 1988, p. 7-37.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O Ensino Superior no Brasil e a gênese da Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Kely Cristina Enisweler³²

kelyenisweler@hotmail.com

Thaluan Rafael Debarba Baumbach³³

thaluanunioeste@gmail.com

Resumo

Neste trabalho nosso foco é compreender como ocorreu o processo histórico e as principais transformações do Ensino Superior no Brasil, tendo como objetivo principal o crescimento do Ensino Superior no Oeste do Paraná por meio da constituição da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cascavel, hoje a Universidade Estadual do Oeste do Paraná. O Ensino Superior no Oeste paranaense teve como suporte a Lei 554/68 da Reforma Universitária que permitiu a construção das instituições de nível superior. O ensino era marcado por fortes mecanismos políticos e sociais que contribuíram no desenvolvimento da cidade. De cunho bibliográfico a presente pesquisa tem como objetivo compreender o processo histórico de formação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cascavel (FECIVEL), a primeira faculdade do Oeste do Paraná, situada na cidade de Cascavel, hoje é a atual, Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Unioeste, assim como, ocorreu o surgimento do ensino superior no Brasil e no Paraná.

Palavras-chave: Ensino Superior; UNIOESTE; Brasil; Paraná.

Resumo

En ĉi papero nia fokuso estas por kompreni kiel estis la historia procezo kaj la ĉefa transformoj de alteduko en Brazilo, havante kiel ĉefa objektivo la kresko de alteduko en okcidenta Paranao tra la establado de la Fakultato de Filozofio, Sciencoj kaj Lingvoj de Cascavel hodiaŭ la Ŝtata Universitato de Okcidenta Paranao. Alteduko en Paranao Okcidento estis apogita per leĝo 554/68 de la Universitato Reformo kiu permesis la konstruon de altlernejoj. Instruado estis markita de forta politika kaj socia mekanismoj kiuj kontribuis al la disvolvigo de la urbo. Bibliografiaj naturo tiu esploro celas kompreni la historian procezon de formado de la Lernejo de Filozofio, Sciencoj kaj Rattlesnake Kantoteksto (FECIVEL), la unua de Paraná Okcidenta Kolegio, lokita en la urbo de Cascavel, hodiaŭ estas la nuna State University okcidente de Paranao / Unioeste, kiel okazis la apero de pli alta eduko en Brazilo kaj en Paranao. Ŝlosilvortoj: alteduko; UNIOESTE; Brazilo; Paranao.

³² É Mestra em Educação pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, É Especialista em Ensino de Ciências e Matemática pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, é Especialista em Alfabetização e Letramento pelo Grupo UNINTER e Graduada em Pedagogia pela mesma instituição. É autora de artigos científicos na mídia especializada nacional.

³³ Graduando do 3º ano do Curso de Pedagogia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, Cascavel-PR. Bolsista Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq. E-mail: thaluanunioeste@gmail.com



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Ensino superior no Brasil

O ensino superior no Brasil teve início a partir do século XIX. Antes deste período para graduar-se era necessário ir para outros países onde já existiam as universidades, isto era possível somente em famílias da elite colonial portuguesa que possuíam poder econômico que os possibilitavam pagar para seus filhos estudarem em outros países. Na Colônia portuguesa o ensino era ministrado pela Companhia de Jesuítas, que se dedicavam em ensinar desde os indígenas até as classes dominantes.

No entanto o ensino das classes dominantes era ministrado de maneira diferente para estes era “[...] oferecida uma educação medieval latina com elementos de grego, a qual preparava seus estudantes, por meio dos estudos menores, a fim de poderem frequentar a Universidade de Coimbra, em Portugal” (SOARES, 2002, p.24).

No século XVI esta universidade que era de responsabilidade dos jesuítas cujo principio norteador era a união cultural do império português. Com isso o objetivo era de os nascidos em colônias, filhos a elite portuguesa pudessem se ter o mesmo acesso aos conhecimentos da metrópole. Segundo Anísio Teixeira (1989) a Universidade de Coimbra foi à primeira com cursos voltados ao Direito Civil, Filosofia, Medicina, Direito Canônico e Teologia onde muitos dos jovens brasileiros se formaram.

Quando a família Real Portuguesa fugiu de Portugal em 1808 para o Brasil, para fugir das tropas napoleônicas, os comerciantes locais pediram a Dom João VI que fosse instituída no Brasil uma universidade, este ajudou de forma financeira significativa, porém foram criados somente alguns cursos de nível superior. Com a ida da corte para o Rio de Janeiro foram designados, “[...] nessa cidade, uma Escola de Cirurgia, além de Academias Militares e a Escola de Belas Artes, bem como o Museu Nacional, a Biblioteca Nacional e o Jardim Botânico” (SOARES, 2002, p. 25).

Em 1822 com a Independência do Brasil, assumindo o poder Dom Pedro I e depois Dom Pedro IV que em seguida seu primogênito Dom Pedro II veio assumir o poder ainda sendo menor de idade. Durante o seu período de governo foram criadas, em 1827, dois cursos de Direito, em São Paulo e Olinda. Direito, Medicina e Politécnica foram às primeiras faculdades brasileiras, localizadas nas cidades de maior importância econômica da época. Estes cursos seguiam modelos da elite desde a estrutura das escolas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

até a organização didática como “[...] estrutura de poder baseavam-se em cátedras vitalícias: o catedrático, “lente proprietário”, era aquele que dominava um campo de saber, escolhia seus assistentes e permanecia no topo da hierarquia acadêmica durante toda a sua vida” (SOARES, 2002, p. 25-26). Mesmo com muitas propostas apresentadas ao Império, neste período não foi criada uma universidade no Brasil. Assim sendo, os cursos superiores estabelecidos no Brasil foram notados como substitutos à universidade propriamente dita.

Em uma ideologia reflexiva a terceira etapa da revolução industrial, mais precisamente entre 1889 e 1930 os políticos da primeira república consideravam a universidade como algo ultrapassado para a necessidade do período, em função disso, acreditava-se que o melhor seria os cursos laicos voltados para formação profissionalizante e técnica. Durante este período em 1920 é criada a primeira universidade brasileira no Rio de Janeiro com o Decreto nº 14.343, reunindo:

[...] administrativamente, Faculdades profissionais pré-existentes sem, contudo, oferecer uma alternativa diversa do sistema: ela era mais voltada ao ensino do que à pesquisa, elitista, conservando a orientação profissional dos seus cursos e a autonomia das faculdades. Comentava-se, à época, que uma das razões da criação dessa Universidade, localizada na capital do país, devia-se à visita que o Rei da Bélgica empreenderia ao país (SOARES, 2002, p. 26).

Nesta ocasião o grande interesse não era a criação da universidade, mas os interesses políticos que envolviam a ceder o título de Doutor Honoris Causa.

Na era Vargas, como é conhecido o período em que o país foi governado por Getúlio Vargas durante 15 anos, que tinha como ministro Francisco Campos que fundou o Ministério de Educação e Saúde e regularizou o Decreto-lei 19.851/1931 qual recebeu o nome de Estatuto das Universidades Brasileiras, no mesmo dia, “[...] foram baixados mais dois decretos-lei: n. 19.850, que criava o Conselho Nacional de Educação (CNE), e o n. 19.852, que tratava da Organização da Universidade do Rio de Janeiro (URJ). Os três [...] estavam interligados: o estatuto definia o modelo de universidade a ser adotado no Brasil” (ROTHEN, 2008, p. 143).

Com a aprovação do Estatuto das Universidades Brasileiras que esteve em vigor



até 1961 às universidades poderiam “[...] ser oficial, ou seja, pública (federal, estadual ou municipal) ou livre, isto é, particular; deveria, também, incluir três dos seguintes cursos: Direito, Medicina, Engenharia, Educação, Ciências e Letras” (SOARES, 2002, p. 27) os vínculos destas universidades seriam por meio de uma reitoria, porém cada uma com sua própria autonomia jurídica.

No ano de 1961 também foi promulgada a Lei nº 4.024/61, a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira, a qual na prática reafirmou um ensino tradicional no ensino superior, sua organização não teve maior foco no desenvolvimento da pesquisa e sim no ensino. Esta lei fortaleceu o sistema de educação superior e a sua centralização, mas permitiu a representação dos estudantes nos colegiados.

Em 1981, após 20 anos da promulgação da primeira LDB, que possibilitaria a expansão da educação de nível superior em território nacional, o Brasil computava 65 universidades ainda com *locus* no ensino, sendo o setor público o responsável pelo desenvolvimento da pesquisa no ensino superior. A autonomia das universidades é alcançada com a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a Lei n. 9.394/96 que efetivou a avaliação no processo regular e sistemático dos cursos de graduação, levando ao credenciamento para avaliar o desempenho destas instituições. Com a implantação das universidades também é elaborada regras de ensino, estrutura dos prédios, composição do corpo docente entre outras que mantêm a sustentabilidade e efetividade das universidades brasileiras.

Ensino superior na região Oeste do Paraná e a criação da Fecivel/Unioeste

No que diz respeito à região Oeste do Estado do Paraná, foi no início dos anos 60 que as frentes pioneiras passaram a ocupar parcialmente o território. Neste momento com a integração da população, o estado começa a crescer, assim como, no contexto educacional de ensino superior, afirmar-se:

[...] Historicamente, [que] as Instituições de Ensino Superior do Paraná foram criadas não atendendo às expectativas e demandas da sociedade como um todo, mas, sim aos apelos oriundos dos segmentos e regiões com maior capacidade política de pressão sobre o Estado. O fato evidenciou a quase total inexistência, ao longo do tempo, de uma política que sistematizasse a educação superior estadual (SCHIMIDT,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1999, p. 97).

Os fundamentais aspectos para o desenvolvimento do ensino superior no Paraná foi dada pela política que apoiava o ensino. Diante disso, a política educacional define a Lei 554/68 a Lei da Reforma Universitária que alcança a expansão do ensino superior, sob a responsabilidade de instituições municipais.

Criam-se então as Instituições de Ensino Superior (IES) públicas paranaenses. As IES são mecanismos de desenvolvimento social, cultural, político e econômico para o estado. Estas instituições promovem a produção e transmissão dos conhecimentos científicos e culturais, “[...] e sendo públicas, devem assegurar uma produção de conhecimento de caráter inovador e crítico, respeitando o pluralismo e a diversidade” (BROTTI, 2000, p.62-63).

Durante a década de 1960 a Região Oeste do Paraná sofreu rápidas transformações socioeconômicas. No período que vai entre 1935 a 1955 Cascavel vivenciou o ciclo da madeira e segundo Sperança (1992) foi à madeira que tornou Cascavel em município. Tal afirmação se repete em Sperança (2010, p. 41); “[...] na metade da década de 1950, mesmo com algumas serrarias tendo sede em Foz, as oito competentes madeireiras já existentes em Cascavel usavam a fronteira apenas como porto de embarque para a madeira já serrada e destinada a exportação”.

Nesse contexto, Cascavel passa a afirmar seu potencial na região Oeste do Paraná, antes mesmo de sua emancipação que viria a ocorrer em 1952. A partir disso que as aspirações pelo ensino superior na região se iniciaram. Assim, em 1960 iniciou-se em Cascavel a proposta pelo desenvolvimento universitário. Segundo Sperança (2010, p. 68):

[...] Na esteira da largada para o cooperativismo, a ACIC, poucos dias antes da deposição do presidente constitucional, João Goulart, por um golpe de Estado, encaminhava à Câmara de Cascavel uma proposta que esta na origem do atual desenvolvimento universitário de Cascavel. Naqueles 21 de Março de 1964, a ACIC recomendava a criação de uma faculdade de Agronomia, a primeira proposta a mencionar cursos superiores na região, movimento que redundaria na UNIOESTE.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Os anseios iniciados pela ACIC tiveram reforço a partir de 1968, quando passou a ser exigido por uma parcela cada vez maior da população regional. Sendo assim em 1971 é criada a primeira Instituição de ensino superior da região Oeste do Paraná, mais precisamente em Cascavel, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cascavel (FECIVEL). Segundo Sperança (1992, p. 235-236): “A FECIVEL iniciaria seu funcionamento efetivo em 16 de agosto, nas dependências do Colégio Nossa Senhora Auxiliadora. A Universidade ficaria para depois. Os cursos superiores, no entanto já se tornavam uma realidade na região”. Por fim o ano de 1972 é o marco inicial para o ensino superior em Cascavel.

Quando fundada a universidade os cursos autorizados foram; licenciatura em Letras/português-inglês/português-francês, licenciatura em Pedagogia, licenciatura em Ciências e licenciatura em Matemática. Com isso a implantação dos primeiros quatro cursos superiores em Cascavel, na região Oeste do Paraná, destinados à área de educação tornaram-se realidade.

O Colégio Nossa Senhora Auxiliadora constituiu como a sede inicial da FECIVEL, até ser transferida no dia 8 de janeiro de 1973 onde hoje é o campus da UNIOESTE em Cascavel. No ano de 1982 a o Conselho Estadual de Educação aprovou a transferência do nome da FECIVEL para Universidade Municipal de Cascavel.

Nesse contexto o pedido de federalização da instituição foi enviado ao Governo Federal, entretanto tal reconhecimento não foi referido devido à política adotada pelo mesmo na época. Diante disso a comunidade universitária:

[...] procurou viabilizar meios para que o crescimento do ensino superior na região não fosse interrompido pela falta de estrutura das Instituições de Ensino Superior. [Dessa forma] surgiu a ideia de reunir as faculdades dos municípios de Foz do Iguaçu, Toledo, Marechal Candido Rondon e Cascavel para formar uma única universidade que viesse atender à demanda de crescimento da região (UNIOESTE, 2012, s/p).

Sendo assim no ano de 1992 foi oficializada, por meio do Governo do Estado, a criação da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

Em 1994 foi anunciado o projeto para construção e expansão da estrutura física e

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

dos cursos. Tal projeto teve continuidade em 1998 quando a Unioeste “[...] passou a contar com mais um campus, o de Francisco Beltrão, no Sudoeste do Estado. Além disso, no final de 2000, o Hospital Universitário do Oeste do Paraná passou a integrar a estrutura da Unioeste” (UNIOESTE, 2012, s/p).

O Hospital Universitário possui uma estrutura de 195 leitos com o objetivo de atender toda a população da região. Por ser o único hospital público das regiões Oeste e Sudoeste do Paraná e 100% de seus leitos serem destinados para pacientes do SUS. O hospital possui a comprometimento em atender aproximadamente dois milhões de Habitantes, sendo eles, oriundos do Estado paranaense, Mato Grossense do sul, e de países como Paraguai e Argentina.

Nesse sentido a instituição da universidade na cidade de Cascavel contribuiu para a região Oeste do Paraná de forma significativa. No que diz respeito à cidade, são em torno de 300 mil habitantes. Que são contemplados por 16 cursos de ensino superior gratuito.

Assim sendo a cidade destaca-se sendo centro universitário, congregando mais de 20 mil estudantes de ensino superior, divididos entre a UNIOESTE e as instituições de ensino superior privado. Dessa forma a UNIOESTE, nos dias de hoje, contempla os cursos de: Administração, Ciência da Computação, Ciências Biológicas Bacharel, Ciências Biológicas Licenciada, Ciências contábeis, Ciências Econômicas, Enfermagem, Engenharia Agrícola, Engenharia Civil, Farmácia, Fisioterapia, Letras Português/Inglês-Espanhol-Italiano, Matemática, Medicina, Odontologia e Pedagogia. Sobretudo o campus de Cascavel é um centro de produção científica. Por meio do Hospital Universitário do Oeste do Paraná, além de estágios supervisionados, ocorre a melhoria do atendimento médico de qualidade à população. Para Cascavel, a presença desta (IES) catalisa os esforços por avanço dos indicadores sociais, econômicos e culturais. A instituição é hoje um grande atrativo para jovens de todo o Brasil.

Conclusão

Apresentar as principais conclusões, destacando o progresso e as aplicações que a pesquisa propicia. Enfatizar as limitações que persistem, apresentando, sempre que apropriado, sugestões para trabalhos futuros.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Referências

- BROTTI, M. G. **Autonomia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná /UNIOESTE**. 2000, 153 f. Dissertação (mestrado). Universidade de Santa Catarina: UFSC, Florianópolis, 2000.
- BRASIL. Decreto-lei nº 19.851, de 11 de abril de 193. Congresso Nacional. **Diário Oficial da União**. Brasília: MEC/SEF, 1931. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19851-11-abril-1931-505837-publica-caoriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 23 mar. 2016.
- _____. lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Congresso Nacional. **Diário Oficial da União**. Brasília: MEC/SEF, 1961. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L4024.htm>. Acesso em: 23 mar. 2016
- _____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Diário Oficial da União**. Brasília: MEC/SEF, 1966. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em: 23 mar. 2016.
- ROTHEN, J. C. “A universidade brasileira na Reforma Francisco Campos de 1931” *In Revista brasileira de história da educação*. n. 17, 2008. p. 141-160.
- SCHMIDT, L. M. **O Ensino Superior no Contexto das Políticas Públicas: Uma Experiência de Gestão no Estado do Paraná**. São Paulo, 1999. Tese doutorado, PUC-SP.
- SOARES, M. S. A. (Org.). **A educação superior no Brasil**. Instituto Internacional para a Educação Superior na América Latina e no Caribe: IESALC/Unesco, Porto Alegre, 2002.
- SPERANÇA, A. A. **Acic – 50 anos – Uma história de associativismo - Cascavel**. Cascavel: Coluna do Saber, 2010.
- _____. **Cascavel: A História**. Curitiba: Lagarto, 1992.
- TEIXEIRA, Anísio. **Ensino Superior no Brasil: Análise e interpretação de sua evolução até 1969**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1989.
- UNIOESTE, Universidade Estadual do Oeste do Paraná. **Quatro décadas de história: Fecivel/Unioeste**. Assessoria de Comunicação Social/ACS: Canal de notícias, 2012. Disponível em: <<http://cac-php.unioeste.br/cnu/node/4>>. Acesso em: 23 mar. 2016.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O conceito de máximas na Filosofia de Kant

Por: Silvério Becker³⁴
silveriobecker@yahoo.com

Resumo

Partindo da ideia de que a moralidade diz respeito, diretamente, somente às intenções dos agentes morais, este texto examina o conceito de *máximas* na filosofia de Immanuel Kant. O texto defende que o conceito de *máxima*, na filosofia Kantiana, pode ser entendido de diferentes maneiras: como uma intenção, ou como uma resolução. Por fim, tenta mostrar que ambas as interpretações acarretam problemas para a filosofia de Kant.

Palavras chaves: Moralidade; Intenção; Resolução.

Resumo

Ekde la ideo ke moraleco rilatas rekte nur al la intencoj de moralaj agentoj, ĉi teksto ekzamenas la koncepto de maksimuma en la filozofio de Immanuel Kant. La teksto argumentas ke la koncepto de maksimuma, en Kantiana filozofio, povas esti komprenata en diversaj manieroj: kiel intenco, aŭ kiel rezolucio. Fine, ĝi provas montri ke ambaŭ interpretoj kunportas problemojn por la filozofio de Kant.
Ŝlosilaj vortoj: Moraleco; intenco; Rezolucio.

Abstract

Starting from the idea that morality relates directly only to the intentions of moral agents, this text examines the lack of clarity of the concept of maxims in the philosophy of Immanuel Kant. It argues that the concept of maxim, in Kantian philosophy, can be understood in different ways: as an intention, or as a resolution. Finally, attempts to show that both interpretations pose problems for Kant's philosophy.

Keywords: Morality; Intention; Resolution.

Immanuel Kant (1724-1804) entrou para a história como um dos mais importantes filósofos de todos os tempos. A importância de muitas de suas ideias é incontestável. Incontestável também é a dificuldade de compreender muitos dos seus escritos. Isso é evidenciado pelas diferentes interpretações que diferentes pontos da sua teoria recebem por parte de seus comentadores. No presente texto tratarei do conceito de

³⁴ É doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, é Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, é Graduado em Filosofia pela mesma instituição e Graduado em Pedagogia pelo Centro Universitário Municipal de São José – USJ. É integrante do Projeto de pesquisa “A Filosofia da Moral de Immanuel Kant.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

máximas, um dos mais importantes conceitos da filosofia moral de Kant, e que não parece ser algo muito claro em sua filosofia.

Kant entendia que a moralidade diz respeito unicamente a faculdade volitiva dos agentes morais, isto é, à vontade, pois só em relação à vontade os agentes podem ser considerados livres. Isso aparece em diversas passagens de seus escritos, como por exemplo, em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, onde ele diz que

o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente (KANT; *RGV*, 6: 44)³⁵.

Assim, bem e mal, em sentido moral, dizem respeito à vontade do homem enquanto agente moral, e é no uso da liberdade, ou seja, nas ações voluntárias, – e somente nelas – que se encontra o campo da moralidade. Todas as ações que não tem sua origem na liberdade, implicam ausência de moralidade, pois não estão sob o controle do agente, isto é, não dependem da sua vontade, e portanto, nenhuma responsabilidade sobre elas pode lhe ser imputada.

A moralidade diz respeito às intenções

Asa Mahan (1799-1889), defensor da filosofia moral de Kant, afirmou em *The System of Mental Philosophy*, que

o homem é livre, livre de modo absoluto, somente em relação às ações da vontade. [...] ele é direta e imediatamente responsável apenas por atos da vontade, e [...] os caracteres morais de todos esses atos são como as de suas intenções últimas. [...] para nossos outros estados mentais, isto é, aqueles da inteligência e sensibilidade, nós somos reesponsáveis apenas na proporção em que sua existência e caráter dependem da ação da vontade. [...] em todos os estados mentais complexos dos quais um caráter moral pode ser predicado, os elementos voluntários e os elementos morais são idênticos. (MAHAN 1885, p 278. Tradução minha).

Assim sendo, a liberdade não é um atributo do intelecto, nem da sensibilidade, e

³⁵ *RGV*: A Religião nos Limites da Simples Razão [1793]. As citações usadas são de: KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão* Trad. Artur Mourão. Lisboa: 1995. A paginação das citações de obras de Immanuel Kant refere-se à paginação das obras completas de Kant (Edição da Academia), volume: página.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nem das ações externas de do homem, ou de qualquer agente moral, mas unicamente de sua faculdade voluntária, a vontade.

No homem as ações externas, que podem ser consideradas voluntárias, estão ligadas às ações de sua vontade por uma lei de necessidade. Assim, por exemplo, quando alguém quer mover seus músculos eles precisam mover-se, a não ser que alguma força maior que a força da sua vontade se oponha. Portanto, a moralidade não diz respeito aos atos corporais ou externos; ao menos não diretamente, ao menos não diretamente. De modo semelhante, os estados da sensibilidade ou sentimentos, também não são estados voluntários da mente, portanto, a obrigação moral ou dever não pode estender-se, diretamente, a eles. O mesmo vale para os estados ou fenômenos do intelecto. Eles são atos involuntários da mente e, como tais, estão sob a lei de necessidade e por isso, a obrigação moral também não pode estender-se diretamente a eles.

Kant entendia que o que tem valor moral são as ações da vontade, ou seja, as escolhas, as intenções do agente. Conforme ele, a moralidade das ações não se encontra naquilo que o agente faz (nas ações externas) mas no motivo que ele toma para agir, no porque ele faz o que faz (nas suas intenções). Com esse mesmo entendimento, Mahan afirmou que a obrigação moral ou dever refere-se, de maneira direta, unicamente aos *atos finais da vontade*, isto é, às *intenções últimas* dos agentes morais. Ele explicou isso do seguinte modo:

atos da vontade são classificados como *intenções, escolhas, volições*, etc.. Intenções são aqueles atos controladores aos quais outros atos são subordinados. Escolhas são aqueles atos nos quais a seleção é feita entre diferentes objetos apresentados para a eleição da mente. Preferências são atos de escolha de acordo com o desejo mais forte. Volições são atos executivos pelos quais as intenções são, ou tentam ser, realizadas. Vamos supor que a intenção de um homem seja fazer uma jornada. Todos aqueles atos executivos pelos quais essa intenção busca ser executada são chamadas volições.

Nas intenções e escolhas nós somos, e nas preferências e volições nós não somos, livres. Nas duas primeiras, nós estamos conscientes da absoluta liberdade. Por definição, nós não podemos levar adiante um ato de preferência senão quando a escolha está de acordo com o sentimento mais forte. As volições sendo atos executivos subordinados, precisam, a partir da natureza do caso, ser como as intenções às quais elas estão subordinadas, e a primeira sendo dada, as últimas precisam ser também.

As intenções são classificadas, como subordinadas, e últimas. As primeiras são aqueles atos da vontade controladores aos quais volições



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de certas classes são, ou podem ser subordinadas. As últimas são aqueles atos da vontade aos quais intenções e volições de certas classes podem ser subordinadas, mas elas mesmas não são subordinadas a nenhum outro ato. O termo motivo é algumas vezes empregado como sinônimo de intenção.

Como as intenções controlam todos os outros atos da vontade, o caráter moral dos últimos sempre é como o das primeiras (MAHAN 1885, pp 276-277. Tradução minha).

Em *Abstract of a Course of Lectures on Mental and Moral Philosophy* (1840), Mahan disse que ninguém pode negar o fato de que na presença de certas ações o ser humano as caracteriza como boas ou más, como certas ou erradas. Segundo Mahan, a humanidade, independentemente das circunstâncias, julga a qualidade moral das ações do mesmo modo, e embora os homens possam atribuir diferentes qualidades morais as mesmas ações, eles universalmente concordam que elas, ou são corretas, ou são erradas. Conforme ele, quando o agente escolhe um fim, ele é obrigado a escolher as condições e os meios conhecidos para garantir o fim escolhido. Evidentemente, ele é livre para, em qualquer momento, desistir do fim escolhido, mas enquanto persistir na escolha ou enquanto nutrir determinada intenção última, ele não é livre para, simplesmente, recusar as condições e os meios necessários que ele conhece para alcançar aquilo que ele quer ou escolhe. Se, porventura, ele recusar as condições e os meios conhecidos, estará, com esse ato, desistindo do fim escolhido; estará, com isso, abandonando a intenção última que antes nutria. Mesmo que, nesse caso, o desejo do fim permaneça, se a vontade rejeita conscientemente as condições e os meios necessários conhecidos para alcançar a finalidade, a escolha concreta do fim deixa de existir. Não empregando os meios conhecidos, a vontade revela que prefere deixar o fim, em vez de escolhê-lo e com isso ter de usar as condições e os meios necessários para obtê-lo. Portanto, em sentido estrito, ter ou nutrir uma intenção última implica a escolha das condições e dos meios conhecidos, juntamente com as volições executivas necessárias para alcançar o que se quer. A escolha ou o querer é a atividade própria da vontade de um agente moral. A vontade escolhe, ou melhor, o agente, através de sua vontade, escolhe, e pode, para isso, acatar o que a razão mostra ser certo, ou acatar os desejos da sensibilidade sem tomar em conta as prescrições da razão. Dito de outro modo, ela pode obedecer, ou rejeitar a lei da sua inteligência, a lei moral.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

As ações da vontade são determinadas pelo querer, pelas intenções. Nesse contexto deve-se distinguir o querer do mero desejo. Enquanto este é passivo, aquele é ativo. Querer alguma coisa é escolher alguma coisa, é nutrir a intenção de realizar o objeto escolhido. Como acima foi dito, a escolha ou intenção implica a escolha dos meios – que o agente sabe serem necessários – para sua realização, e também impõe as volições executivas correspondentes, isto é, os esforços da vontade para escolher e realizar tais meios. Como a intenção última determina as intenções próximas, isto é, a escolha dos meios para sua realização, o caráter moral de qualquer agente se encontra nessa intenção ou finalidade para a qual ele aplica suas forças. É, portanto, sobre a intenção que a lei moral legisla. Controlando a intenção, ela controla, indiretamente, tudo o mais que tenha alguma relação com a moralidade ou com a liberdade, na proporção em que essa relação existe. São as intenções que diferenciam uma ação moralmente correta de uma ação moralmente errada.

Em várias passagens da filosofia moral de Kant, aparece de modo explícito que a obediência à lei moral se caracteriza por uma determinada intenção. Por exemplo, em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (RGV, 6:63), Kant afirma que o homem perfeito quanto ao comportamento segundo a regra da moralidade, cujo arquétipo se encontra em nossa razão, é caracterizado por uma determinada intenção. Em outra passagem da mesma obra, tal homem é caracterizado por uma “disposição de ânimo [*Gesinnung* (intenção)] que ele toma para si mesmo como regra das suas ações” (KANT; RGV, 6:66. Acréscimo do texto em alemão e tradução alternativa ‘[]’ meus). Na mesma obra encontramos que

a mudança de intenção é uma saída do mal e um ingresso no bem [...] Na mudança de intenção, porém, enquanto determinação intelectual não estão contidos dois atos morais separados por um intervalo de tempo, mas ela é somente um ato único, porque o abandono do mal só é possível mediante a disposição de ânimo boa [*gute Gesinnung* (boa intenção)] que opera o ingresso no bem, e inversamente. (KANT; RGV, 6:74. Acréscimo do texto em alemão e tradução alternativa ‘[]’ meus).

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao tentar expor o princípio supremo da moralidade, Kant afirmou que a lei moral se apresenta através de mandamentos, cujas fórmulas ele denominou *imperativos*. Conforme ele, existem basicamente dois tipos de *imperativos*: os *imperativos hipotéticos* e o *imperativo*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

categórico. Enquanto esse é um imperativo que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro fim ou intenção, aqueles são imperativos que representam a necessidade prática de uma ação possível como meio para conseguir qualquer outra coisa que se queira. Como disse Ernest Cassirer, “o primeiro poderia ser chamado a necessidade dos meios, o segundo, a necessidade dos fins” (CASSIRER; 1948, p 275. Tradução minha). O imperativo categórico, disse Kant, é “um imperativo que, sem tomar por fundamento como condição qualquer outra intenção a se alcançar por um certo comportamento, comanda imediatamente este comportamento. Esse imperativo é *categórico*” (KANT; *GMS*, 4: 416. *Grifo* do autor)³⁶. Nessa ótica, o que há de essencialmente bom na ação “consiste na atitude [*Gesinnung*]³⁷, o resultado [*erfolgen soll* (o que ocorrerá; o que será realizado)] podendo ser o que quiser” (KANT; *GMS*, 4: 416. Acréscimos do texto em alemão e traduções alternativas “[i]” meus). Os imperativos hipotéticos são imperativos que mandam querer os meios convenientes a quem quer algum fim. Assim, “se a ação é boa meramente para outra coisa, enquanto meio, o imperativo é hipotético; se ela é representada como boa em si, por conseguinte numa vontade em si conforme à razão enquanto princípio da mesma <vontade> então ele é *categórico*” (KANT; *GMS*, 4: 414. *Grifo* do autor. Acréscimo ‘<>’ do tradutor). Assim, o imperativo categórico determina imediatamente o comportamento a ser adotado, ou seja, ele não ordena a escolha de ações como simples meios, mas como fins em si mesmas. Ele ordena a escolha de ações pelo próprio valor delas e não apenas em função de outra finalidade que através delas se possa alcançar.

Embora admitindo que a moralidade diz respeito à vontade dos agentes morais ou, mais especificamente, às suas intenções, Kant defendeu que o caráter moral do homem é determinado pela adoção de uma *máxima*. A questão que surge, então, é: adotar uma *máxima* é o mesmo que nutrir uma intenção? Vejamos como isso aparece na

³⁶ *GMS: Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. As citações dessa obra de Immanuel Kant, são de: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ed. bilíngue. Trad. Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

³⁷ *Gesinnung*: Nessa passagem Carvalho traduziu *Gesinnung* por *intenção*; Holzbach e Quintela traduziram por *disposição*. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1964; KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2006; KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

filosofia de Kant.

As máximas de ação

Há diferentes interpretações do conceito de máxima em diferentes comentadores da filosofia de Kant, geralmente, relacionadas à interpretação de outros conceitos da proposta kantiana. O aspecto que quero salientar aqui é relação da máxima com as outras ações da vontade; mais especificamente, com a intenção. Nessa direção, o que quero esclarecer é se a máxima é idêntica à intenção ou se ela é uma resolução, ou seja, se ela é um princípio ativo da vontade, ou simplesmente uma representação da ação concebida pelo agente. No segundo caso, ela pode ser entendida como um simples desejo, enquanto que, no primeiro, sua relação com a lei moral é direta, isto é, ela é o alvo dessa lei.

Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, encontramos que “a liberdade do arbítrio é de natureza tal que não pode ser determinada a ação por nenhum motivo a menos que o homem o tenha admitido em sua máxima (que tenha estabelecido para si uma regra geral, segundo a qual quer comportar-se)” (KANT, *RGV*, 6:23-6:24). Esse querer comportar-se, ou esse pretender comportar-se, essa lei que o sujeito dá a si mesmo, determina o seu comportamento, ou seja, para Kant, o homem age sempre baseado em máximas de ação. Na passagem citada, a máxima pode ser entendida de dois modos diferentes. Primeiro, ela pode ser entendida como uma resolução, isto é, como uma decisão que o agente toma em relação ao modo como quer comportar-se e, segundo, ela pode ser entendida como a intenção do agente, isto é, aquilo que realmente determina as ações de um agente moral. Robert M. Jonson (1998)³⁸, observou que em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant apresentou duas definições diferentes para o conceito de máximas. A primeira diz que “*máxima* é o princípio subjetivo [...] segundo o qual o sujeito *age*” (KANT, *GMS*, 6:420-421. Grifos do autor). A segunda diz que uma máxima é “um princípio subjetivo segundo o qual temos pendor e inclinação a poder agir” (KANT, *GMS*, 6:425). No primeiro caso ela é idêntica a intenção, conforme

³⁸ Cf. JOHNSON, R. N. *Weakness Incorporated*. In: *History of Philosophy Quarterly* – Vol. 15, n. 03; Champaign, 1998; p 362.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

acima descrita; no segundo, ela se parece mais com um desejo, ou uma resolução, do que com uma intenção.

Ora, uma resolução é bem diferente de uma intenção. Uma resolução é uma decisão. Alguém pode decidir-se a obedecer ou cumprir a lei moral sem ter uma real noção daquilo que ela requer, porém, não pode obedecê-la, ou intentar obedecê-la – ou a qualquer lei – sem saber quais são ou qual é o seu preceito. Percebemos, então, que o conceito de *máxima* não é algo muito claro na filosofia de Kant.

Também em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant afirmou que todas as máximas dos agentes morais estão subordinadas a uma única máxima, a qual ele denominou *máxima suprema*. É nesta que todas as demais máximas se baseiam. Assim, temos uma máxima determinante e uma variedade de máximas que são determinadas, o que dá a entender que máximas e intenções não são coisas distintas na filosofia kantiana. A máxima suprema, é adotada a partir de uma disposição de ânimo ou uma intenção, ou é ela própria essa disposição de ânimo que leva o homem a adotar outras máximas em conformidade com ela. Nesse sentido temos uma passagem interessante que diz:

A disposição de ânimo [*Gesinnung* (intenção, mentalidade)], i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adotada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada. Ora o fundamento subjetivo, ou a causa, desta adoção não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido esta disposição de ânimo [*Gesinnung*], a qual deve, por seu turno, ter o seu fundamento) (KANT, *RGV*, 6: 25. *Grifo* do autor. Acréscimos do *texto em alemão* ‘[]’ meus. Tradução alternativa ‘{0}’ minha).

Esse primeiro fundamento para a adoção das máximas é um fundamento subjetivo, logo, ele não pode ser outra coisa que a intenção do agente, isto é, aquilo que ele escolhe, o fim para o qual ele age.

Na mesma obra, ao falar sobre a organização natural do homem para o bem, Kant apresentou três diferentes aspectos dessa disposição que são elementos de determinação do homem. Primeiro, o homem é um animal; segundo, ele é um animal de uma determinada espécie, o que lhe dá características específicas da espécie e; terceiro, todos os membros dessa espécie são dotados de certas capacidades, dentre elas a razão e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

a liberdade, que permitem a cada um diferenciar-se dos outros naquilo que Kant denominou *disposição para a personalidade*, que é uma disposição que os torna responsáveis por seu comportamento ou susceptíveis de imputação. Kant entendia a disposição para a personalidade como “a susceptibilidade da reverência pela lei moral como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio” (KANT, *RGV*, 6: 27). Conforme Kant, essa susceptibilidade da reverência por essa lei que existe em todo ser humano (a lei da sua própria inteligência), somente constitui um alvo dessa disposição natural à personalidade quando considerado como móbil ou motivo do arbítrio e não em si mesma. Mas, como ela só se torna um motivo agindo sobre o arbítrio se o livre arbítrio o admite na sua máxima, pois “para Kant, a vinculação com máximas de conduta é *conditio sine qua non* da determinação da ação por móveis ou motivos” (FELDHAUS, 2011, p 06. *Grifo* do autor), segue-se que o arbítrio que assim escolhe tem como propriedade o bom carácter, que é algo que não pode existir a menos que seja adquirido. O mesmo acontece com todo o carácter do livre arbítrio: é algo adquirido livremente. Temos, então que a personalidade ou o carácter moral de cada um é determinado por esse fundamento subjetivo, essa admissão, na máxima, de um motivo de determinação, ou seja, trata-se de uma ação da vontade, uma escolha, uma intenção que o agente tem. Em outras palavras, o uso integral da liberdade, referido por Kant, se manifesta em um estado ativo da vontade, isto é, uma intenção, um fim subjetivo que o agente almeja e que intenta alcançar. Este é o fundamento subjetivo que leva o agente a adotar as demais máximas, como fins imediatos, em conformidade com ele e, assim controla tudo o mais que tenha alguma relação com a moralidade. Assim, as máximas parecem ser as intenções do agente.

Conforme Kant, todas as máximas têm uma *forma* e uma *matéria*. A forma, disse ele, é o modo de subordinação das máximas. Ele defendeu que nenhum homem pode renunciar a lei moral, e tampouco aos motivos oriundos da sensibilidade. Sem estes, aquela seria obedecida sempre, e sem aquela os ditames da sensibilidade sempre determinariam a vontade³⁹. Cada um desses motivos, se fosse único, seria suficiente para a determinação da vontade. Assim, Kant defendeu que a diferença entre aquele que, em

³⁹ Cf. KANT, *RGV*, 6: 36



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sentido moral, age corretamente e aquele que age errado, está na forma das máximas, ou seja, não na diferença de motivos que cada um acolhe em sua máxima, mas na forma da máxima, isto é, na subordinação dos motivos. A diferença se encontra em qual desses dois motivos o homem escolhe como condição do outro ou qual deles ele escolhe como fim e que, como tal, subordina o outro como simples meio. Assim, o erro, quando existe, está em colocar a satisfação do amor de si à frente da lei moral, subordinando-a a ele, quando deveria ser o contrário. Contudo, qualquer que seja a subordinação dos motivos, o que diferencia a ação errada da ação correta, é a intenção última do agente. Há um motivo maior adotado pelo agente, um motivo que ele acolhe como mais importante, que o leva a agir dessa ou daquela forma, que o leva a subordinar um ou outro motivo em sua máxima. O fato de o homem não poder suprimir nem a lei moral nem o amor de si, significa que ele vai agir conforme qualquer deles desde que não haja contradição entre ambos. O homem que obedece à lei moral, agirá para satisfazer o amor de si somente quando essas ações servirem de meio para a obediência à lei moral como fim último e nunca quando para sua satisfação tiver de rejeitar à lei moral. De modo semelhante, o homem que age buscando a satisfação própria, obedecerá à lei moral sempre que esta não entre em conflito com a sua finalidade, pois ela continuará sendo um motivo agindo sobre a sua vontade. Essa explicação parece indicar que a forma da máxima, qualquer que seja ela, tem uma intenção que a determina ou é ela própria essa intenção.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, após argumentar que uma ação só tem valor moral quando não é realizada por simples inclinação natural, mas por dever, Kant apresentou a seguinte proposição: “uma ação por dever tem o seu valor moral, *não no intuito* [*Absicht*] a ser alcançado através dela, mas na máxima segundo a qual é decidida” (KANT, *GMS*, 4: 399. Grifo do autor). Nessa ótica, o valor moral não depende da realidade do objeto da ação, mas depende unicamente do *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade apetitiva (vontade). Kant entendia que o valor da vontade não é avaliado em relação ao que ela quer alcançar, isto é em relação à escolha que ela faz dentre os diferentes fins possíveis, dentre os diferentes objetos de escolha, mas em relação àquilo que ele denominou *máxima de ação*. Nesse sentido ele afirmou que a

máxima é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

principio objetivo, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância, ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo (KANT, *GMS*, 4: 420-421. *Grifos* do autor).

Na passagem antes referida, máximas e intenções parecem ser coisas diferentes. A intenção não pode prescindir dos objetos de escolha. Não existe intenção sem um objeto intentado, sem um fim almejado. Já a máxima, quando correta, na concepção de Kant, pode, e deve prescindir de todos os possíveis fins ou objetos de escolha. Ela deve ter como alvo a obediência à lei moral, sem ter em conta o conteúdo dessa lei, sem escolher aquilo que a lei ordena que seja feito. O que deve ser escolhido é a própria lei, ou melhor, a obediência à lei deve ser a finalidade última do agente. Ele deve querer a obediência à lei, simplesmente por respeito a lei. Assim, a máxima parece ser uma resolução, uma decisão, e não uma intenção, pois o agente deve escolher obedecer à lei moral independentemente do que ela requeira, ou seja, é algo que diz respeito a alguma coisa que o agente quer fazer no futuro e não algo que ele realmente está fazendo (um estado ativo da vontade).

Em outra passagem da obra acima referida, Kant também afirmou que “*máxima* é o princípio subjetivo do querer” (KANT, *GMS*, 4: 401. *Grifo* do autor) e diferente do princípio objetivo deste que é a lei prática (de acordo com Kant, a lei prática ou lei moral também seria, subjetivamente, o princípio prático para todos os seres racionais se a razão sempre tivesse domínio total sobre a faculdade apetitiva deles). Parece, então, que *máximas* são as intenções do agente moral. Porém, se considerarmos as afirmações de Kant, acima referidas, de que os fins, os móveis da vontade, os efeitos esperados das ações, não são importantes para a moralidade das ações, então o conceito de *máximas* se diferencia do conceito de *intenção*.

Nas obras de Kant, existem alguns exemplos de máximas; esses exemplos podem ajudar a compreender o que ele entendia por esse conceito; eis alguns: 1) “abreviar a minha vida se esta, com o prolongamento do seu prazo, me ameaçar com males maiores do que a amenidade que ainda prometer” (KANT, *GMS*, 4: 422). 2) “Se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

creio que estou num apuro financeiro, tomarei dinheiro emprestado e prometerei pagá-lo embora saiba que isso nunca ocorrerá” (KANT, *GMS*, 4:422). 3) “Não tolerar impunemente nenhum insulto” (KANT, *CpV*, 5:19). 4) “Aumentar a minha fortuna através de todos os meios seguros” (KANT, *CpV*, 5:27). Nesses exemplos, apenas o último pode ser considerado uma intenção; porém, todos são exemplos de resoluções possíveis, são coisas que o agente pretende fazer no futuro e não são estados ativos da vontade.

Em *Crítica da Razão Prática*, Kant apresenta as máximas como proposições práticas fundamentais de determinação universal da vontade, subjetivas, isto é, proposições que são consideradas pelo sujeito como válidas somente para a sua própria vontade⁴⁰. Ao comentar essa passagem, na tentativa de elucidar o conceito de máxima, Valerio Rohden disse que a universalidade da máxima se refere “a uma vontade que quer agir sempre, não apenas hoje, de uma determinada maneira, direcionando sua vida como um todo e definindo o tipo de homem que se quer ser” (ROHDEN, 2008, p 32). Assim, uma máxima seria uma regra universal que se escolhe para toda vida, mas que, como uma regra de ação subjetiva, a qualquer tempo pode ser revogada, infringida ou substituída, assim como uma intenção enquanto não é realizada. Além disso, “a vontade, no caso da máxima, é racional porque a universalidade, pela qual ela se determina e projeta uma forma de vida é uma totalidade” (ROHDEN, 2008, p 32). Contudo, mesmo explicada desse modo, a máxima pode ser considerada tanto uma simples resolução, isto é, uma decisão de como conduzir a vida no futuro, como um estado ativo da vontade, ou seja, não como um princípio segundo o qual o agente pretende agir, mas um princípio segundo o qual ele age, isto é uma intenção que ele atualmente nutre.

A *máxima* também parece ser idêntica à intenção em outra passagem de *Crítica da Razão Prática* no qual ela aparece ligada aos interesses e estes aos motivos do agente:

do conceito de motivo surge o conceito de **interesse**, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **motivo da vontade**, na medida em que este é **representado pela razão** [...] Sobre o conceito de interesse funda-se também o de **máxima**. Esta, portanto, somente é autenticamente moral se depende do mero interesse que se toma pela observância da lei (KANT, *CpV*, 5: 141. **Grifos do autor**).

⁴⁰ Cf. KANT, *KpV*, 5: 19.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Aqui, a máxima parece ser idêntica a própria vontade do agente, sendo, portanto, idêntica a intenção. Kant entendia que o ser humano age sempre baseado em princípios, em regras de ação que ele estipula para si mesmo, ou ainda, “princípios próprios de vida que cada um adota livremente” (ROHDEN, s/d, p 37). Estes seriam as suas máximas de ação. Máximas seriam, assim, leis que o sujeito dá a si mesmo e que efetivamente determinam suas ações. Elas estão sempre baseadas em algum interesse, isto é, em algum motivo para determinação da vontade representado pela razão. Nessa direção, em *A Metafísica dos Costumes*, Kant disse que “a lei [moral] somente pode ordenar a máxima de ação e não as próprias ações” (KANT, *MS*, 6: 390. Acréscimo ‘[]’ meu)⁴¹, e que “a ética não dá leis para as ações [...] mas tão somente para as máximas das ações” (KANT, *MS*, 6: 388). Porém, na mesma obra encontramos que a virtude consiste na “força da intenção” (KANT, *MS*, 6: 390) no cumprimento dos deveres.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant disse que algumas coisas têm um preço de mercadoria, outras um preço de sentimento, e outras ainda, um valor absoluto. Assim, por exemplo, “a fidelidade às promessas, a benevolência por princípio (não por instinto), têm um valor intrínseco” (KANT, *GMS*, 4: 435). O valor dessas não está nos efeitos delas resultantes, ou seja, não “na vantagem e utilidade que proporcionam, mas nas atitudes [*Gesinnungen*]⁴², isto é, nas máximas da vontade, que desta maneira estão prontas a se manifestarem em ações mesmo que os resultados também não as tenha favorecido” (KANT, *GMS*, 4: 435). Aqui, as máximas também parecem ser idênticas as intenções.

Asa Mahan, entendia o conceito de *máxima*, em Kant, como se referindo à intenção do agente moral. Em uma passagem de *Doctrine of the Will*, ele se referiu ao imperativo categórico kantiano da seguinte maneira:

‘aja de modo que a máxima da tua Vontade (intenção) possa se tornar lei em um sistema de obrigação moral universal’ – isto é, faça com que sua intenção controladora seja sempre tal que todos os seres

⁴¹ *MS*: Metafísica dos Costumes. As citações dessa obra são de: KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamago. Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2005.

⁴² *Gesinnungen*: aqui, Carvalho, Holzbach, e Quintela traduzem *Gesinnungen* por *intenções*. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988; KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2006; KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1964.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

inteligentes possam, adequadamente, ser sempre requisitados a estar sob o controle supremo da mesma intenção (MAHAN 1846, p 177. Tradução minha. Grifo ‘’ do autor).

Borges, em *Felicidade e Beneficência em Kant* (2003), entende a máxima como uma finalidade, uma escolha. Conforme ela, “querer o bem dos pais e querer o bem dos vizinhos” (BORGES, 2003a, p 209), são exemplos de máximas. Também Darwall (2008), disse que para Kant, ser virtuoso significa “ter máximas moralmente dignas, isto é, [...] uma ‘disposição moralmente boa’” (DARWALL 2008, p 182. Grifo ‘’ do autor). Como a disposição moral não pode ser outra coisa que um estado ativo da vontade, as máximas, para Darwall, precisam ser entendidas como intenções.

Isso fica ainda mais claro quando ele fala sobre a diferenciação que Kant fez, em *A Metafísica dos Costumes*, entre o dever de respeito e o dever de amor: “ambos, os deveres de amor e de respeito como deveres éticos são deveres de ter uma certa **máxima ou finalidade** comum” (DARWALL 2008, p 196. **Grifo** meu); ou ainda quando ele fala dos deveres éticos:

deveres de virtude, ‘os deveres éticos’, como Kant chama, dizem respeito não à ‘legalidade’ de ações (na qual os atos são considerados necessários independentemente do motivo), mas com **fins ou com as máximas** que devemos ter - com o ‘interno’ ao invés da ‘legalidade externa’ (MM 6: 394-395). Um dever de respeito ético, seja para consigo mesmo ou para com os outros, portanto, **é um dever de ter um determinado fim ou máxima** (DARWALL 2008, p 194. Grifo meu).

Segundo Almeida (2009), o que Kant denomina *máximas* “são princípios práticos subjetivos, adotados livremente, ou proposições fundamentais, ou ainda, regras práticas, que pautam nossa vontade (nosso querer) e nossas ações” (ALMEIDA, 2009, p 27). Ainda segundo o mesmo autor, “sempre que elegemos uma máxima pretendemos que nossas ações a utilizem como guia, aceitando suas recomendações em situações similares, tornando nossas ações regulares” (ALMEIDA, 2009, pp 28-29). Entendidas assim, a máxima não é idênticas ao querer ou à intenção, mas parecem ser propósitos.

Rüdiger Bittner, em seu artigo *Máximas* (1974), tentou diferenciar máximas de propósitos ou resoluções. Conforme ele, as máximas são muito mais gerais que propósitos e dizem respeito à totalidade da vida de um agente. Um propósito, disse ele,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mesmo que possa ser mantido por toda a vida, não diz respeito a condução da vida como um todo. Bittner explicou o conceito kantiano de máximas do seguinte modo:

o conjunto de tudo aquilo que pode ser considerado querer ou agir, nós o dividimos em subconjuntos, um para cada sujeito. Em um subconjunto, princípios válidos seriam então máximas (no conjunto todos eles seriam leis válidas); e algumas máximas seriam ao mesmo tempo leis, outras não (BITTNER, 2004, p 08).

Conforme ele, o caráter subjetivo da máxima significa que ela é uma ação da vontade do agente, ou seja, sua adoção é uma ação voluntária e como tal, não necessária. Ela se refere a algo que o agente escolhe para si: “uma regra de ação que quero como minha não tem nada mais que meu agir como domínio de validade” (BITTNER, 2004, p 08). Bittner observou ainda que as ações são determinadas por um princípio, mas tal princípio, por ser subjetivo, não pode ser conhecido pelas ações, ou seja, a máxima não pode ser conhecida por observação externa.

Em sua tentativa de diferenciar máximas e resoluções, Bittner afirmou que nem todos os princípios de ação são máximas. Como exemplo, ele disse que querer acampar com os amigos todos os fins de semana não caracteriza uma máxima, mas é apenas uma resolução. Isso porque, segundo ele, esse é um princípio que, além de poder ser revogado com facilidade (se o agente for convidado para uma atividade diferente, pode optar por ela, por achá-la mais interessante), não há nada de imoral se o agente revogá-lo, e por isso tal resolução não está submetida, diretamente, a prova da universalidade. Porém, Bittner também reconheceu que tanto máximas como propósitos podem ser renunciados ou abandonados, como também podem ser mantidos por toda a vida. Nesse sentido “o avarento, que apesar de todo seu esforço não consegue aumentar sua fortuna, pode, por fim, abrir mão de sua máxima” (BITTNER, 2004, p 11). Segundo Bittner, alguém que quer aumentar sua riqueza constantemente, pode desistir disso devido ao esforço e os problemas que isso pode lhe causar. Conforme ele, “se uma melhor compreensão me move em direção à mudança de minha regra, então ela deve ser tal, no caso da máxima, que tenha como objeto o modo e a orientação de minha vida como um todo; a substituição de propósitos não requer tais considerações” (BITTNER, 2004, p 12). Bittner apontou os fatos pontuais e externos como características dos propósitos, enquanto que as máximas estariam relacionadas às consequências daquilo que se quer fazer, isto é, elas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seriam escolhas que tem em conta a totalidade da vida. Além disso, a máxima consolida-se ao longo da vida, e se refere àquilo que o agente quer para sua vida. Contudo, disse ele, ela não é um fim que se busca mas uma orientação. Um propósito, como bem exemplificou Bittner, é algo do tipo: “quando me propus a acordar diariamente às sete e vejo que são sete horas, posso então ficar incerto sobre se não prefiro abandonar completamente o propósito” (BITTNER, 2004, p 16). No que concerne à máxima, por sua vez, ele disse que “é necessária uma apreensão da situação a partir da máxima, e da máxima na situação. O agir segundo máximas é assim, ainda no caso particular, um compreender (BITTNER, 2004, p 16).

A partir da proposição de Kant, de que tudo na natureza ocorre segundo leis e que o ser racional é capaz de agir baseado na representação de leis ou segundo uma vontade⁴³, Bittner afirmou que “a validade da máxima, no entanto, consiste exatamente no fato de eu a querer como lei de minhas futuras ações, e isso inclui um representar da lei” (BITTNER, 2004, p 17). Para Bittner, a máxima é uma concepção de ação e também um princípio. Assim, embora ele defenda que as máximas não são simples resoluções, sua explicação ainda deixa a desejar, pois a intenção não é uma mera concepção de uma ação, embora ela não prescindida de tal representação. Ela é a própria vontade em ação no momento. A máxima de ação conforme a explicou Bittner, parece não ser uma resolução nem a intenção do agente. Contudo, a diferenciação feita por Bittner pode ser entendida pela distinção que Kant fez entre a máxima suprema, determinante, e as demais máximas, subordinadas.

Nelson Potter (1996) salientou a importância da distinção entre as máximas de ação e a ‘máxima fundamental’ (a máxima suprema) do agente. Conforme ele, aquelas tem de ser entendidas como aplicações desta⁴⁴. A partir dessa diferenciação, se tomarmos a máxima como sendo a intenção do agente, entende-se que no exemplo, acima citado, apresentado por Bittner, aumentar as riquezas não é a máxima suprema – pois esse não pode ser o fim último do agente nesse caso – mas uma máxima subordinada. O que o agente quer, pelo aumento das suas riquezas é o bem estar que ele acredita que elas lhe

⁴³ Cf. KANT, *GMS*, 4: 412.

⁴⁴ Cf. POTTER, N. *Kant and the Moral Worth of Actions*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIV, Issue 2; Memphis, 1996; p 232.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

proporcionarão. A máxima suprema, em todos os casos em que o agente é egoísta, se caracteriza pela busca do seu próprio bem como fim último, isto é, pela satisfação do amor de si. Por isso, a mudança de caráter se dá pela mudança do fim último:

a transformação da disposição de ânimo do homem mau na de um homem melhor se deve colocar na mudança do supremo fundamento interior da adoção de todas as suas máximas segundo a lei moral, na medida em que este novo fundamento (o coração novo) é agora ele próprio invariável (KANT, *RGV*, 6: 51).

Porém, o abandono de algum dos meios, de um fim próximo ou o abandono de uma máxima subordinada não caracteriza uma mudança de caráter moral. Se, porém, a máxima não for a finalidade, mas um simples orientação, é difícil aceitar que uma orientação seja possível sem um fim para o qual as ações se dirijam, mesmo porque “não é possível nenhuma ação livre sem que o agente se proponha ao mesmo tempo um fim (como matéria do arbítrio)” (KANT, *MS*, 6: 389). Se a máxima não for a intenção, isto é, a adoção de um determinado fim, ela é, então, uma resolução ou decisão de adotar esse fim.

Ao diferenciar a máxima determinante e máximas subordinadas, Kant afirmou que uma máxima é uma “regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade” (KANT, *RGV*, 6: 21). Conforme ele, toda máxima deve ter seu fundamento e nenhum princípio determinante do livre arbítrio pode ser encontrado fora da máxima. Desse modo, as máximas de ação de todo agente moral tem como fundamento uma única máxima que as determina (a máxima suprema), cujo fundamento último é o fundamento de determinação do livre arbítrio, a liberdade. Contudo, o que Kant chama de máxima suprema pode ser tanto uma resolução que o agente adota, uma resolução pela qual quer regular a sua vida, como também pode ser a intenção última do agente. Como Kant concebeu que a virtude, isto é, a obediência à lei moral consiste na adoção de uma determinada máxima de ação – a máxima suprema – e não em intentar o fim requerido pela lei moral, a máxima precisa consistir em uma decisão ou uma resolução, isto é, um propósito pelo qual o agente pretende regular sua conduta e não em uma intenção, um fim para o qual o agente vive. Se o valor moral de uma ação não se encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado das ações, mas na vontade considerada em relação à lei moral, isto é, se para agir corretamente o agente deve prescindir de todos os



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

objetos da vontade ou dos possíveis fins da sua ação, o que Kant denomina máximas de ação não são os fins ou as intenções do agente, mas são apenas resoluções. O que Kant propõe é que todos decidam-se ou tomem a resolução de obedecer à lei moral, independentemente dos seus requisitos. Mas, isto faz uma grande diferença não só na filosofia moral, mas principalmente na prática de qualquer agente moral.

Acima foi dito que Kant entendia que a qualidade moral de um agente está na intenção que ele nutre, pois é ela que determina todas as suas demais ações. O modo como Kant concebia a virtude moral, isto é, a concepção que ele tinha da obrigação moral ou dever ajuda a compreender porque ele defendia que a moralidade diz respeito às máximas de ação. Ele entendia que a lei moral requer mais do que simples ações em conformidade com ela, mas requer que as ações sejam realizadas pelo motivo correto, isto é, requer que a intenção seja correta, ou ainda, requer que a vontade seja boa. Com esse entendimento, parece que ele concebeu a virtude como a escolha do cumprimento do dever como fim das ações. Assim, o que o agente deve escolher ou intentar é o cumprimento da lei existente em sua razão, a lei moral. Isso implica que a boa vontade deve ser escolhida como fim, ou seja, isso implica que o que o agente moral deve querer é ter boa vontade. Assim sendo, a intenção cede lugar às máximas, e estas podem ser entendidas como intenções, mas não como intenções referidas a algum fim, mas unicamente à ordenança, isto é, à própria lei. Como tais, essas intenções devem ser entendidas como intenções, ou como uma intenção última – já que as máximas tem uma unidade na máxima suprema – de cumprir o dever, qualquer que seja ele. O agente moral deve, então, ter a intenção de cumprir seu dever. Este seria, na ótica de Kant, o preceito da lei moral.

Cumprir o dever ou ter a intenção de cumpri-lo?

Conforme já foi dito, a moralidade diz respeito, diretamente, apenas às escolhas ou intenções dos agentes morais. Isso porque todas as ações da vontade são determinadas pelas intenções. Uma escolha pode realmente existir, e a realização de seu fim não ser possível para o agente que intenta realizá-lo; mesmo assim, a qualidade da vontade continua a mesma, ou seja, seu caráter continua o mesmo. Além disso, existindo realmente a boa vontade – se a intenção correta realmente existe –, as volições



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

executivas, isto é, a escolha dos meios para realizar a escolha, devem, por uma lei de necessidade, existir também; a não ser que algo impeça o agente de realizar sua intenção. O que Kant denominou boa vontade pode ser entendido como um estado ativo da vontade orientado por princípios racionais. Ter uma boa vontade ou uma boa intenção é *querer de modo correto*, isto é, é *querer de acordo com os ditames da razão*. A boa vontade, como observou Kant, não é um mero desejo, mas consiste no emprego de todos os meios que estejam em poder do agente para alcançar aquilo que ele quer ou escolhe, pois, como foi dito, existindo a vontade, existindo a escolha, as volições executivas para alcançar o objetivo escolhido devem também existir, a menos que isso não esteja em poder do agente moral, caso em que a existência daquele estado de vontade requerido pela lei moral deve ser considerado como o cumprimento efetivo dessa lei. Se o agente pode fazer algo e não o faz, é porque ele não quer, ainda que diga o contrário.

Tendo em mente que a moralidade diz respeito às ações da vontade e que estas são determinadas pelas escolhas ou intenções, Kant concebeu que o agente moral deve ter a intenção de cumprir a lei moral. Mas, essa lei, como ele mesmo reconhecia, é cumprida através de uma intenção correta: a intenção de fazer aquilo que se deve fazer, uma intenção de fazer aquilo que é requerido pela lei, pois na intenção se esgota o campo da liberdade. A intenção correta, a intenção aceita pela lei moral como cumprimento do dever, não é a intenção de cumprir a lei, mas a intenção de fazer aquilo que a lei requer que seja feito. Ter a intenção de cumprir a lei e ter a intenção de fazer aquilo que a lei requer são coisas diferentes. Em sentido teórico, pode-se dizer que são duas finalidades diferentes, duas intenções diferentes – no primeiro caso, a finalidade do agente é cumprir a lei, mas no segundo a finalidade é o bem que a lei ordena que seja feito⁴⁵. Em sentido prático, porém, elas não podem ser consideradas duas intenções, pois a lei moral ou o cumprimento da lei moral não é uma escolha possível à vontade; a intenção de cumprir a lei não pode ser uma intenção verdadeiramente nutrida por um agente moral, pois nesse caso não há um fim a ser escolhido. O agente precisa, primeiro, reconhecer um possível fim; só assim ele poderá realmente intentar realizá-lo. Ele precisa, primeiro, representar para si o fim requerido pela lei moral e, só depois ele

⁴⁵ “A toda a hora o seu dever [dever do agente moral] é fazer todo o bem que está em seu poder” (KANT, *RGV*, 6: 72. Acréscimo explicativo ‘[]’ meu). Cf. tb. KANT, *GMS*, 4: 412; 4: 414; *CpV*, 5: 04; 5: 108; 5: 214.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

poderá escolhê-lo ou rejeitá-lo. Escolher o cumprimento da lei é algo que pode ter lugar em uma pretensão, em uma máxima entendida como uma resolução, mas não em uma escolha, em um estado ativo da vontade, em uma intenção.

Segundo a teoria de Kant, os agentes morais devem cumprir o dever pelo dever, isto é, eles devem ter como alvo cumprir seu dever; eles devem sempre ter ou nutrir respeito para com sua obrigação e almejar cumpri-la por conta desse respeito. Mas, a partir do que foi dito, pode-se entender que isso equivale a propor que o agente deve ter a intenção de ter a intenção que ele deve ter, ou seja, que ele deve querer cumprir a lei da razão. Mas, como observou Charles G. Finney, escolher a escolha, intentar a intenção, não faz sentido. Por enter isso isso, Finney afirmou que a filosofia de Kant “concebe que o dever e o correto dizem respeito apenas a ação externa. É preciso que seja assim, pois ela não pode ser tão confusa a ponto de falar de resolver ou intentar formar uma intenção última” (FINNEY, 1994, p 79. Tradução minha).

Referência

- ALMEIDA, J. **O Conceito de Máxima e suas Implicações para a Filosofia Moral de Immanuel Kant**. UFSC. Florianópolis, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/93228/273116.pdf?sequence=1>>, em 16/12/2016.
- BORGES, M. L. “Felicidade e Beneficência em Kant” *In Síntese, Rev. de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 30, n. 97, 2003; pp 203-215.
- BITTNER, Rüdiger. **Máximas**. *Studia Kantiana* 5: 7-25, 2004 [1974]. Disponível em: <<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/viewFile/41/115>>, em 16/12/2016.
- CASSIRER, Ernest. **Kant, vida e doutrina**. *Fondo de Cultura Económica: México, 1948*.
- DARWALL, S. **Respect, Dignity, and the Duty of Respect**. *In: BETZLER M. (Org.) Kant's Ethics of Virtue*. Berlin/New York; Walter de Gruyter, 2008; pp 175-200.
- FELDHAUS, C. **Liberdade em Habermas e Kant**. *Controvérsia – Vol. 7, n. 2; São Leopoldo, 2011; pp 01-14*.
- FINNEY, Charles G.. **Finney's Systematic Theology**. *Bethany House Publishers: Minneapolis: Minnessota, 1994*.
- JOHNSON, R. N. **Weakness Incorporated**. *In: History of Philosophy Quarterly – Vol. 15, n. 03; Champaign, 1998; pp 349-367*.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785].
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988 [1785].
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Martin Claret,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

2006 [1785].

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1964 [1785].

_____. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1788].

_____. **A Metafísica dos Costumes**. Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2005 [1798].

_____. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa: 1995 [1788].

Disponível em 16/12/2016
em: <<http://marxists.architexturez.net/portugues/kant/1793/mes/limites.pdf>>.

MAHAN, Asa. *Abstract of a Course of Lectures on Mental and Moral Philosophy*. Oberlin: James Steele, 1840.

_____. *The System of Mental Philosophy*. Chicago: S. C. Grings and Company, 1885.

_____. *Doctrine of the Will*. New York: J. K. Wellman, 1846.

POTTER, N. *Kant and the Moral Worth of Actions*. In: *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. XXXIV, Issue 2; Memphis, 1996; pp 225–241.

ROHDEN, Valerio. “Uma Ética Abaixo do Céu” In *Discutindo Filosofia [especial]: Kant*. pp 34-37. Ano 01, n 5. Escala Educacional: São Paulo s/d.

ROHDEN, Valerio. “[Notas do tradutor]”. In *Crítica da Razão Prática*. 2 ed. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A riqueza imaginária na Literatura infanto-juvenil: uma literatura da obra “De olho nas penas”

Por: Patrícia de Lara Ramos⁴⁶
 patricia.ramos@ifpr.edu.br

Resumo

A literatura fantástica é uma fonte de maravilhamento e reflexão pessoal, ela incita o pensamento crítico-reflexivo e é capaz de recriar e fecundar o imaginário, sendo ele um dos principais responsáveis pela formação de uma criança e, conseqüentemente, de um futuro adulto. A leitura da literatura fantástica propicia o encontro com o imaginário, ou seja, a visão de um mundo que não é único, mas que guarda, em seu interior, uma pluralidade de significados, ela não tem obrigação de transmitir mensagens, valores ou lições de moral, mas propicia algo que vai muito além disso: o encontro com a palavra, que gera inspiração e guarda sentidos ocultos capazes de inspirar e influenciar, criando novos horizontes, novos mundos. Tendo em mente que o imaginário é o conjunto de imagens que formam um todo coerente e que produz sentido diverso, este artigo propõe analisar as imagens da obra *De olho nas penas* de Ana Maria Machado, a fim de verificar a riqueza de imagens usadas para despertar o leitor jovem para uma viagem de sonhos e descobertas. Metodologicamente, o texto está pautado em pesquisa bibliográfica e seus resultados apontam para a mudança do foco da leitura da obra, não apenas atentando para temática e enredo, mas, principalmente, para as imagens nela empregadas. Para a discussão teórica, basear-nos-emos, principalmente, em Durand (1997); Wunenburger (2007); Ramos (2006); Chevalier e Gheerbrant (1986) para tratar das imagens e dos símbolos presentes na obra.

Palavras-chave: Literatura fantástica; Imaginário; *De olho nas penas*.

Resumo

La fantazia literaturo estas fonto de miro kaj persona interkonsiliĝo, ĝi stimulas la kritika kaj reflektita pensado kaj povas amuzi kaj fecundar la imago, ĝi estas unu el la

⁴⁶ É doutorando em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande – FURG, é Mestra em Letras – Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Cascavel, é Especialista em Língua Inglesa III pela Faculdade de Ciências Aplicadas de Cascavel – UNIPAN/FACIAP é Graduada em Letras – Português-Inglês pela Universidade Paranaense – UNIPAR – Cascavel. É servidora pública federal, docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico – EBTT, lotada no campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Cascavel/ PR. É Coordenadora do curso Técnico em Segurança do Trabalho e ministra a disciplina de Inglês Básico. É pesquisadora-efetiva do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR, atuando na Linha de Pesquisa sobre Educação, Cognição e Linguagem, desenvolve o Projeto de pesquisa “Literabloger: um olhar para os contos de Maria Colasanti” e “O imaginário da morte na Literatura infantil e juvenil contemporânea: um olhar para os contos de Maria Colasanti”. Desenvolve o Projeto de extensão “Anuário fotográfico”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*êefa respondeca de la formado de infano kaj, konsekvence, plenkreskulo estonteco. La legado de fantazia literaturo provizas kunvenon kun la imaginara, tio estas, la vizio de mondo kiu ne estas sola, sed kiu gardas en lia interno, pluralidad de signifoj, ĝi havas devon transdoni mesaĝojn, valoroj aŭ lecionoj morala, sed provizas iun kiu iras multe pli tie ke: la renkonto kun la vorto kiu generas inspiro kaj gardi kaŝita signifoj povis inspiri kaj influo, kreante novajn horizontojn, novajn mondojn. Konsiderante ke la imago estas la aro de bildoj kiuj formas koheran tuto kaj produktas malsamajn senso, ĉi artikolo celas analizi bildojn de la okulo de laboro en la plumoj de Anna Maria Machado, por kontroli la riĉeco de bildoj uzitaj por vekti la juna leganto en vojaĝo de sonĝoj kaj malkovroj. Metodike, la teksto estas gvidita en literaturo kaj la rezulto indikas la fokuso movo de leganta la verko, ne nur paganta atenton al temo kaj intrigo, sed ĉefe por la bildoj uzitaj en ĝi. En la teoria diskuto, ni bazos nin ĉefe en Durand (1997); Wunenberger (2007); Ramos (2006); Chevalier kaj Gheerbrant (1986) por trakti bildoj kaj simboloj ĉeestas en la laboro. **Ŝlosilvortoj:** Fantastic literaturo; imaga; Kun okulo sur la plumoj.*

Abstract

*The fantasy literature is a source of wonder and personal reflection, it encourages the critical and reflective thinking and is able to recreate and fertilize the imaginary, because it is one of the main responsible for the formation of a child and consequently of a future adult. The reading of fantasy literature provides the meeting with the imaginary, that is the vision of a world which is not unique, but that holds inside a plurality of meanings, it doesn't have the obligation to transmit messages, values or moral lessons, but it provides something that goes far beyond that: the encounter with the word, which generates inspiration and keeps hidden meanings able to inspire and influence, creating new horizons, new worlds. Bearing in mind that the imaginary is the set of images that forms a coherent whole and that produces different sense, this paper aims to analyze the images of the work *De olho nas penas* of Ana Maria Machado in order to verify the wealth of images used to awaken the young reader to a journey of dreams and discoveries. Methodologically, the text is guided by bibliographic research and its results point at the changing of the book reading focus, not only paying attention to theme and plot, but mainly to the images used in it. In the theoretical discussion, we will base ourselves principally in Durand (1997); Wunenberger (2007); Ramos (2006); Chevalier and Gheerbrant (1986) to treat about the images and symbols present in the work.*

Keywords: *Fantasy Literature; Imaginary; De olho nas penas.*

Introdução

A obra *De olho nas penas* de Ana Maria Machado é nosso objeto de análise neste trabalho, contudo, antes de iniciarmos as reflexões e discussões sobre as imagens utilizadas pela autora, procuraremos traçar, mesmo que brevemente, uma discussão



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

acerca da teoria do imaginário para que possamos fazer compreender que a nossa intenção é a verificação das imagens que são profusamente empregadas por uma das artesãs da literatura infanto-juvenil.

De acordo com Ramos (2006), “Escrever LIJ⁴⁷ é saber falar de qualquer tema dentro de uma nova perspectiva, é dar novos horizontes, é criar novas possibilidades” (p. 102), o que nos leva a atrelar o estudo do imaginário ao estudo da Literatura Infantil e Juvenil, pois, com base nessa afirmação, depreendemos que o adjetivo ‘novo’, utilizado por Ramos, promove a noção de plural, isto é, a noção de que não existe apenas uma leitura para uma obra, mas que existem leituras que dependerão da força imaginária de cada leitor, fazendo, assim, com que a realidade seja apreendida sem que haja necessidade do rompimento com o imaginário.

Vera Teixeira Aguiar assinala a importância da leitura das imagens nas obras literárias infantis e juvenis, de modo a destacar que existem sentidos diversos provenientes delas e que esse é um dos motivos que levam a adaptação de obras fantásticas ao cinema, pois a liberdade criadora proveniente dos signos verbais é a função básica do imaginário: resgatar as imagens armazenadas e atribuir a elas um sentido coerente.

Quando o objeto de estudo é a literatura infantil, os estudos enfatizam o valor poético da narrativa literária e as relações enriquecedoras entre palavra e imagem. O livro funciona, então, como um objeto simbólico em que todos os signos, visuais e verbais, emanam sentidos em diálogos constantes. Não há, pois, lugar para uma leitura linguística e linear. Para a produção totalizante de significados, tudo há de participar. Assim, fica claro o protagonismo das obras infantis no cinema, que é plasmado na imagem, uma vez que os livros são fontes para a construção de cenários, personagens e ações, que ativam a imaginação e a liberdade criadora. (In: AGUIAR; MARTHA, 2014, p. 09)

A linguagem guarda em seu interior algo muito mais profundo do que a mera representação visual de seres imaginários, ela é um signo capaz de transpor os sentimentos e as experiências vividas por cada ser humano, isto é, a palavra busca a imagem no sentido que a organização do discurso ocorre por meio da relação dos signos

⁴⁷ Literatura Infantil e Juvenil



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

verbais que vão se disseminando e sendo propagados de modo significativa. Em face disso, temos que o conjunto de imagens e narrativas configura um todo coerente, que origina sentidos múltiplos, desencadeando diversas interpretações.

Tais interpretações são, portanto, de grande interesse neste artigo, considerando que é a partir dessa pluralidade de interpretações das imagens que afloram da obra ora analisada que os leitores são envolvidos e fascinados, iniciando uma viagem imaginária para além do mundo que vivem, fazendo, assim, com que a obra literária ajude a dar sentido ao turbilhão de emoções e sentimentos desses seres, ajudando-os a colocar em ordem a casa interior, ou seja, seus conflitos e incertezas. Assim, o poder da linguagem e das imagens que ela abarca é imensurável, pois pode tocar os seres de forma profunda e provocar reflexão sobre o mundo que os cerca, sem, muitas vezes, ter sido planejada para tal fim.

A linguagem não é capaz de abarcar dentro de si tudo o que as palavras significam. Se a palavra é viagem, ela não significa apenas ir de um lugar a outro, mas tudo o que envolve essa ida, a estada nesse lugar, a volta, as impressões causadas pelos passeios feitos. Mas onde está escrito tudo isso? Onde está escrito o que o texto não diz? Exatamente nas lacunas, nas ausências entre as palavras, nos não-ditos da linguagem, mas que está escondido, espreitando o leitor o tempo todo. A linguagem reflete a riqueza de relação entre as palavras, entre o dito e o não-dito. A linguagem na criação literária vai além de seu mero significado, uma vez que ela vem imbuída de significações que só existem mesmo na criação, tanto do escritor como do leitor. Do leitor que se cria a partir da leitura, que renasce a cada leitura, a cada nova vida vivida e inventada nas páginas de um livro. (RAMOS, 2006, p. 115)

Sendo assim, voltar o olhar aos significados das imagens criadas pelo homem em sua produção artística literária é uma das formas de adentrarmos aos possíveis sentidos de uma obra. Dessa forma, o percurso escolhido para tal fim, neste estudo, torna-se complexo pela profundidade dos estudos teóricos que abarcam o imaginário na tentativa de compreender a pluralidade de significados procedentes das imagens da obra *De olho nas penas* de Ana Maria Machado.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Para tanto, toma-se como fio condutor desta produção, a hermenêutica⁴⁸ determinante do texto literário apregoada por Gilbert Durand e, também, de Jean-Jacques Wunenburger, que define o imaginário da seguinte maneira:

Conviremos, portanto, em denominar imaginário um conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados. (WUNENBURGER, 2007, p. 11)

Pode-se depreender da passagem que o imaginário é compreendido como um conjunto de imagens capaz de formar um todo coerente, isto é, embora as imagens possuam sentidos variados pelo fato de serem portadoras de sentidos secundários, na formação de um imaginário, há sempre uma força subjacente que confere coerência aos sentidos emanados por elas, pois deixam de ser passivas e neutras na composição de um imaginário, e passam a veicular uma verdade sub-repticiamente.

O êxito do termo “imaginário” na pós-modernidade se dá pela ocultação do “sujeito como autor de suas representações” (WUNENBURGER, 2007, p. 15), uma vez que o jogo de imagens presentes num texto tem como objetivo engendrar novas significações. Isso não significa dizer que imagem e percepção sensorial estão totalmente desvinculadas, porém, a imagem que o homem capta de um determinado objeto, não é o objeto em si, mas uma construção entre o objeto real e as estruturas do pensamento humano. Assim, o estudo acerca desse tema deve ser visto como um mundo de representações complexas, levando-se em conta sua dinâmica criadora, sua carga semântica, sua eficácia prática e sua participação na vida individual e coletiva.

O imaginário corresponde a uma imaginação que transcende a própria existência do homem a partir da simbologia emergente dos textos. Sendo um exercício conotativo e simbólico, a imaginação permite que sejam inferidos inúmeros significados desses textos, o que corresponde à expressão da liberdade humana. Assim, a imaginação, de acordo com Durand, “é potência dinâmica que deforma as cópias pragmáticas

⁴⁸ A fenomenologia hermenêutica substitui o mundo natural do corpo e da coisa pelo mundo cultural do símbolo e do sujeito, ou seja, pelo mundo da linguagem que é próprio da vida cultural. (MELLO, 2002, p. 90)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fornecidas pela percepção” (1997, p. 30). Aquilo a que o estudioso se refere é que todas as imagens e símbolos captados pelo homem durante a sua existência são organizados pela imaginação como representação homogênea; isso não significa que exista uma separação absoluta entre o que se vê e a imagem, mas sim uma construção de significados entre o objeto e as estruturas do pensamento: “Aquilo que distingue o comportamento do *homo sapiens* do comportamento de outros animais, é o facto de que toda a sua atividade psíquica, com raras exceções, é indirecta” (DURAND, 1997, p. 78).

Enquanto o imaginário “pode ser apreendido como esfera organizada de representações na qual fundo e forma, partes e todo se entrelaçam” (WUNENBURGER, 2007, p. 35), a imaginação “é a faculdade de produzir imagens [...], a imaginação nos desliga do passado e da realidade. Aponta para o futuro” (BACHELARD, 1988, p. 107). Assim, compreende-se que o imaginário corresponde à imaginação, já que é composto por imagens mentais que, quando entrelaçadas, são capazes de produzir representações que podem ser interpretadas de formas diferentes, até mesmo conflitantes, diz-se, então, que o imaginário é plástico e a imaginação não tem apenas uma função reprodutora, mas também criadora. Como os seres humanos estão em constante tentativa de dar sentido ao mundo, acabam criando significados por meio da imaginação, constituindo, assim, redes de significação imaginária. Em outras palavras, o imaginário é o repertório de imagens, uma espécie de depósito onde as imagens são armazenadas, enquanto a imaginação é a força criadora, aquela que produz o sentido.

De olho nas penas: uma leitura imagética

A obra *De olho nas penas* foi ganhadora do *Prêmio Casa de Las Americas*, em Cuba, e, só mais tarde, foi premiada no Brasil e traduzida para outras línguas. O livro trata da questão política do exílio vivida por um menino, Miguel, personagem protagonista da história que, segundo a autora, foi inspirado em seu sobrinho, Cláudio, que nasceu em 1971 no Chile, quando os pais estavam lá refugiados por conta do regime militar no Brasil. Contudo, a ditadura também chegou ao Chile e a família acabou se dispersando; nas palavras da autora “sorte que meu sobrinho, a essa altura com certidão de refugiado da ONU, encontrou outro pai (que não podia ser melhor no carinho e na dignidade). Mas custou um pouco mais para encontrar seu verdadeiro país, em meio a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tanta turbulência.” (MACHADO, 2003, p. 62).

O título da obra traz a imagem do olho que pode ser compreendido como o amadurecimento ou a visão de um ser tão jovem, como o menino Miguel, para as penas, ou melhor, os sofrimentos do mundo. A partir dos comentários da autora, sabemos que o menino Miguel representa a figura de uma criança que sofreu a expatriação forçada durante um período ditatorial e isso fez com que a família tivesse que migrar de país para país, além de resultar na separação dos pais, o que o fez enxergar e experimentar, desde muito cedo, as diferenças e problemas de vários cantos do mundo e, também, dos conflitos familiares, uma vez que ele não compreendia por que tinha dois pais, vivendo, então, uma crise identitária. No trecho que segue fica clara a ideia de um pai que segue na militância, o pai biológico, e do pai que se estabeleceu no Brasil com a mãe, o padrasto.

[...] o pai Carlos era o homem que tinha feito dentro do corpo da mãe o bebê que um dia ia ser ele – do mesmo jeito que todo dia o pai Luís ajudava a fazer o menino que ele estava sendo. Sabia que o pai Carlos havia separado da mãe há muito tempo, quando ele ainda era pequeno [...]. E sabia também que existia algum mistério com o pai Carlos, um pai que ficava muito tempo sem vir ver o filho e que sempre estava meio diferente quando aparecia: às vezes, de óculos, às vezes de bigode e barba, às vezes com uma cor diferente de cabelo. E sempre com um nome novo, mas Miguel sempre sabia quem era. (MACHADO, 2003, p. 08 e 09)

Assim, entendemos que o olho, com base na leitura de Chevalier e Gheerbrant (1986), indica “*símbolo de conocimiento, de percepción sobrenatural [...] La abertura de los ojos es un rito de abertura del conocimiento, un rito de iniciación*”⁴⁹ (p. 771), ou seja, desde muito cedo, o menino foi apresentado ao mundo, à realidade dura e amarga de um período político que se instaurava em sua pátria, desse modo, seu olho precisou ser aberto para a sabedoria da vida ainda quando criança. As penas são símbolos que podem representar a ascensão por estarem diretamente ligadas aos pássaros e aves, nesse sentido, atrelamos a força que empurra um menino de apenas oito anos de idade para cima, para o crescimento precoce, para a compreensão de inúmeras situações que uma criança, nessa idade, não compreenderia. Baseados em Chevalier e Gheerbrant (1986), a

⁴⁹ Símbolo de conhecimento, de percepção sobrenatural [...]. A abertura dos olhos é um rito de abertura do conhecimento, um rito de iniciação. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pena pode indicar “*fuera ascensional*”⁵⁰ (p. 845) ou “*un símbolo del sacrificio*”⁵¹ (p. 845), o que nos leva a conceber a ideia de que o menino Miguel, ao mesmo tempo que estava sendo empurrado para um crescimento/amadurecimento precoce, estava tendo a sua infância sacrificada, por não conseguir construir a sua identidade em um único país, por ter que se submeter à diversas mudanças culturais e pessoais ainda muito pequeno e ter que se adaptar a todas elas, mesmo sem entender o porquê:

Primeiro, tem o Brasil, o país onde nasceram a mãe e os dois pais de Miguel. E que também é o país que fez Miguel ficar sendo brasileiro. Mas não foi onde ele nasceu. Ele nasceu mesmo foi no Chile. E por isso é um bocado chileno [...]. Miguel não lembrava muito do Chile. Tinha saído de lá bem pequeno e nunca mais tinha voltado. Mas os pais e a mãe dele, emais uma porção de amigos deles falavam umas coisas muito boas do tempo que tinham morado no Chile. Ele achava que ia gostar de lá um dia, quando crescesse e voltasse. Mas agora não podia ser. Ele não sabia por que, mas os grandes diziam isso (MACHADO, 2003, p. 9 e 10).

Não podemos deixar de nos lembrar da observação feita por Alvarez Ferreira em seu estudo sobre os símbolos bachelardianos sobre a expressão ‘de olho nas penas’: “lembramos de passagem que o olho das penas se chama também espelho. Esta é uma nova prova da ambivalência que joga com os dois princípios, visto e vendo.” (ALVAREZ FERREIRA, 2013, p. 140), o que nos leva a pensar que o menino Miguel e sua família sofriam as consequências dos reflexos do mundo visível, da dura realidade que enfrentaram e ainda enfrentavam diante dos problemas instaurados na sociedade.

Ana Maria Machado faz uma dedicatória curiosa: “A todos os gatinhos que andaram nascendo em forno por aí, e nem por isso viraram biscoito. E aos leopardos, sobreviventes ou não.” (MACHADO, 2003, p. 5), a partir dessas frases, entendemos que os gatinhos, aos quais ela se refere, são as crianças que nascem em outros países, mas que nem por isso são considerados filhos daquela pátria, como no caso de Miguel, filho de pais militantes, demorou encontrar seu verdadeiro país. Já os leopardos, são os adultos que sobrevivem às fugas oriundas de sua militância política.

Miguel viveu em vários países, mas a sua história não é claramente contada a

⁵⁰ Força ascensional. (Tradução nossa)

⁵¹ Símbolo de sacrificio. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ele, percebemos que ele vai descobrindo as informações conforme é questionado pelos colegas e, por não saber a resposta, pergunta à mãe, mas nunca tem respostas concretas, sempre abstratas, sobre sua passagem pelos cinco ou seis países:

- [...] Um dia, bem mais tarde, quando ele estava morando em Moçambique, tinham perguntado assim para ele:
- Afinal, Miguel, de que país você é?
 - Do Brasil e do Chile.
 - Dos dois? De onde são os seus papéis?
 - Papéis? Que papéis? Meus cadernos? Meus desenhos? São daqui mesmo.
 - Não, Miguel, seus documentos. Certidão, passaporte, essas coisas. Ele não sabia. Perguntou à mãe.
 - São da França.
 - Da França, mãe? Então sou francês?
 - Ih, meu filho, não dá para explicar direito, mas vamos ver. É que quando a gente teve que sair do Chile, eu e seu pai éramos brasileiros, mas você e sua irmã tinham papéis chilenos. E para deixar nós todos sairmos juntos, eles nos obrigaram a entregar todos os papéis de vocês.
 - Eles quem?
 - Os homens lá, que estavam mandando em tudo. (MACHADO, 2003, p. 10)

Miguel era uma criança questionadora e se lembrava vagamente de algumas passagens da sua infância. O medo residia em seu corpo quando se lembrava do Chile, mas não sabia exatamente por que isso acontecia. Ele também não lembrava que haviam passado pelo Panamá e pela Bélgica, apenas pela França, que foi um lugar de bastante importância por ter iniciado seus estudos e feito amigos, mas não era o lugar onde se falava português, essa língua era a de casa e dos outros países, como Portugal, onde morou um tempo, Brasil, para onde ele e a irmã viajavam para passar férias e onde estavam morando agora, e Moçambique, lugar muito parecido com o Brasil.

Quando foi passar uma noite na casa da avó, começou a pensar sobre as perguntas que lhe eram feitas e ele não sabia responder, mas não conseguia pensar muito por causa do mau tempo, com trovoadas e relâmpagos. Nesse ponto, inicia-se a verdadeira viagem imaginária de Miguel, sortida das mais surpreendentes imagens e descobertas, pois ele começou a prestar atenção no tempo e desligou-se do mundo quando o vento que soprava parecia uma canção aos seus ouvidos:

E o vento que soprava forte, assoviando feito uma canção. Era uma coisa um pouco assustadora, mas muito bonita, dentro da luz forte que piscava de vez em quando, um barulho como se fosse uma música



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

muito alta, com um tamborzão batendo e uma porção de flautas tocando ao mesmo tempo. [...] O vento tinha arrancado várias folhas do mamoeiro do quintal, separado a folhagem para um lado, cortado os talos em tamanhos diferentes, enrolado uma palha fina entre eles amarrando tudo. (MACHADO, 2003, p. 16)

O vento é personificado nesse trecho, pois o menino atribui características de um músico que confecciona e toca seu instrumento e, ao mesmo tempo, afirma ser assustador. Simbolicamente, o vento é formado pelo ar que é um símbolo ascensional, “é o impulsor” (DURAND, 1997, p. 176), isto é, aquele que empurra para o crescimento, para a subida, para as descobertas e o amadurecimento. No caso de Miguel, o vento o carrega de um mundo cheio de dúvidas, incertezas e de instabilidade para a busca por respostas, para conhecer aquilo que desconhece, para a mudança, como bem apontam Chevalier e Gheerbrant “*Debido a la agitación que lo caracteriza es símbolo de vanidad, de inestabilidad y de inconstancia. [...] Cuando el viento aparece en los sueños, anuncia que se trama un acontecimiento importante; un cambio va a surgir.*”⁵² (1986, p. 1070 e 1071).

Após sentir esse vento e observá-lo como fruto da tempestade, Miguel sente-se carregado do quarto, não sabe se é por um pássaro ou se é pelo vento, a única coisa que sabe é que “era macio e quentinho, um colo forte como o do pai Carlos, mudando de cara e de jeito, mas sempre protetor” (MACHADO, 2003, p. 17), Miguel, então, fecha os olhos e se deixa levar, o que nos faz inferir que ele entra num sono profundo e começa a sonhar, por isso da imagem do pássaro, já que, a partir da reflexão de Chevalier e Gheerbrant, “*en los sueños el ave es uno de los símbolos de la personalidad del soñador.*”⁵³ (1986, p. 158), ou seja, a personalidade do personagem parece, desde o início, emancipatória, pois que as respostas que ele busca não são dadas por ninguém, mas descobertas por ele mesmo. Durand afirma que o pássaro, por meio da asa, é um símbolo que remete para “o desejo dinâmico de elevação, de sublimação” (1997, p. 131), fazendo-nos pensar que o desejo desse menino é o de elevar-se, de aprimorar seus conhecimentos

⁵² Devido à agitação que o caracteriza, é um símbolo de destruição, de instabilidade e de inconstância. [...] Quando o vento aparece nos sonhos, anuncia que algo importante vai acontecer; uma mudança vai surgir. (Tradução nossa).

⁵³ Nos sonhos, a ave é um dos símbolos da personalidade do sonhador. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

e buscar respostas para as suas inúmeras perguntas.

A partir desse ponto, o menino inicia uma viagem em terras diferentes “Na terra das montanhas” (p. 19), “Na terra dos rios” (p. 33) e “Na terra das savanas” (p. 45). Tal viagem é proporcionada pelo vento e por um Amigo que assume outras imagens ao longo do caminho, sendo ora o guerreiro cor de cobre, ora a ave, ora o leopardo.

A primeira foi a terra das montanhas, um lugar de céu azul e bastante ensolarado, junto dele havia um vulto brilhante, que se chamava Amigo. Esse amigo era, na verdade, um guerreiro de pele cor de cobre, com características de um guerreiro maia ou asteca:

Brincos pendurados nas orelhas, enormes. Não tinha viseira nem máscara, mas tinha uma narigueira, também de ouro, que escondia parte do rosto. O resto do corpo também brilhava. Penduradas no pescoço, cobrindo o coração, placas de ouro formavam um peitoral. E o ouro continuava em braceletes, pulseiras, tornozeleiras. O amigo parecia mesmo um sol humano. (MACHADO, 2003, p. 20)

Notamos que a ênfase das características atribuídas ao guerreiro está no ouro, é esse elemento que dá continuidade à história, uma vez que o Amigo inicia a narrativa sobre a selvageria sofrida por esses povos durante o período que marca o descobrimento das Américas. Como ponderam Chevalier e Gheerbrant, “*El oro, considerado tradicionalmente como el metal más precioso, es el metal perfecto. [...] Entre los aztecas el oro se asociaba a la nueva piel de la tierra, al comienzo de la estación de las lluvias, antes de que ésta reverdeciese. Es un símbolo del renuevo periódico de la naturaleza.*”⁵⁴ (1985, p. 784 e 785), o que significa dizer que o menino Miguel começa a descobrir a importância dos elementos que são encontrados na natureza e, inclusive, todo o processo histórico que se instaura a partir de sua descoberta, afinal, extrair o ouro era o desejo dos descobridores e tanto o fizeram, que deixaram o povo daquele lugar com “o sol e os segredos da terra. As riquezas, eles carregaram” (MACHADO, 2003, p. 20).

Miguel ficou curioso com os segredos da terra e questionou o que seriam, o Amigo, com uma linguagem bastante poética, começa a explicar os segredos a partir do

⁵⁴ O ouro, considerado tradicionalmente como o metal mais precioso, é o metal perfeito. [...] Entre os astecas, o ouro se associava a nova pele da terra, ao começo da estação das chuvas, antes a terra se tornasse verde novamente. É um símbolo de renovação diária da natureza. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

elemento água, fazendo com que o menino a enxergasse muito além daquela que é colocada na banheira de casa, mas como algo puro e de valor significativo, pois, “com o tempo, a água pode apagar o fogo e pode inundar a terra” (MACHADO, 2003, p. 22), nas palavras de Durand, a água tem um valor inestimável, pois “não atua por lavagem quantitativa mas torna-se a própria substância da pureza, algumas gotas de água chegam a purificar um mundo inteiro” (1997, p. 172).

Curioso, o menino questiona sobre os outros elementos “Qual é o mais forte? A terra, a água ou o ar?” e o Amigo respondeu com outra pergunta “Ou o fogo?” (MACHADO, 2003, p. 22). É interessante observar o jogo dos elementos da natureza usado pela autora para que o menino possa compreender os segredos da terra.

Nesse sentido vale destacar que, simbolicamente, a terra tem como um de seus significados o seguinte: “*símbolo de lo consciente y de su situación conflictiva, símbolo del deseo terrenal y de sus posibilidades de sublimación y de perversión. Es la arena de los conflictos de la conciencia en el ser humano*”⁵⁵ (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1985, p. 94), o que nos leva a entender que a terra é o lugar onde ocorrem conflitos, como os que serão descritos e apresentados a Miguel pelo Amigo como segredos, e lugar onde o homem atua conscientemente, independente das consequências de seus atos: “com a força do braço e a delicadeza da mão, o homem faz o que quer com o metal, a terra, o fogo, a água, o ar e tudo. Mas com essa mesma força ele pode também roubar de outros homens, não deixar que eles aproveitem os segredos da terra.” (MACHADO, 2003, p. 24).

O elemento água como símbolo purificador, conforme visto anteriormente, também pode inverter-se, conforme apregoa Durand, “ao mesmo tempo que perde a limpidez, a água espessa-se, oferece à vista todas as variedades da púrpura.” (1997, p. 222), e essa inversão de pureza para um líquido espesso pode ser comparada ao sangue, que é escuro e espesso, fazendo-nos atrelar essa água à terra e, conseqüentemente, ao número de pessoas que foram mortas naquele espaço, ao sangue derramado.

O ar, conforme apresentado por Chevalier e Gheerbrant, é “*El elemento Aire está simbolicamente asociado al --> viento. [...] Es um símbolo sensible de la vida*

⁵⁵ Símbolo do consciente e de sua situação conflitiva, símbolo do desejo terreno e de suas possibilidades de sublimação e de perversão. É a arena dos conflitos e da consciência do ser humano. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*invisible, un móvil universal y un purificador*⁵⁶(1986, p. 67), levando-nos a entender que esse vento, que foi o primeiro elemento que surpreendeu o menino, tem uma função importante no texto que é a de purificar, tal purificação pode estar diretamente ligada às angústias de Miguel, pois ao estar se questionando sobre sua vida e refletindo sobre todas as perguntas sem resposta na casa da avó, repentinamente, é surpreendido pelo vento que o leva dali para uma viagem surpreendente e com uma função catártica.

Quando é surpreendido com a pergunta sobre o fogo, o Amigo faz o menino refletir sobre a força dos quatro elementos, mas principalmente pelo fato do fogo ser polivalente, podendo contribuir e destruir ao mesmo tempo, contribuir por poder derreter os metais preciosos que são encontrados na terra e proporcionar a fabricação de utensílios, mas, também, pode destruir civilizações inteiras.

A viagem do menino Miguel continua, o Amigo resolveu leva-lo, pendurado em suas costas, para conhecer os segredos da terra. Para isso, o menino teria que ficar calado e não se meter em nada do que eles vissem, afinal, ele o levaria para uma viagem ao passado, para conhecer como a história das civilizações foi escrita. O menino, então, fechou os olhos, respirou fundo e começou a escutar o barulho da flauta cada vez mais alto:

- Que som é este?
- É a flauta que apressa a colheita, acalma os vulcões, afasta a tempestade, e leva a gente ara qualquer lugar.
- Quem está tocando?
- Um pastor.
- Pastor de cabras?
- Não.
- De quê?
- De lembranças. Vamos, agora respire fundo, feche os olhos e vamos lembrar. (MACHADO, 2003, p. 25)

A flauta parece conduzi-los pelos ares, é como se ela tocasse profundamente Miguel para que ele conseguisse mergulhar em sua imaginação e compreender todos segredos da terra e, talvez, compreender as aflições de sua vida. A flauta nada mais é que um símbolo de um instrumento que faz de seu som um encantador de ouvidos, um hipnotizador de pessoas, *“el sonido de la flauta es la música celestial, la voz de los*

⁵⁶ O elemento Ar está simbolicamente associado ao vento. [...] É um símbolo sensível da vida invisível, um móvel universal e purificador.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*ángeles*⁵⁷ (CHEVALIER, 1986, p. 499), ou seja, é por meio desse som que o menino será conduzido a desvendar suas inquietações mais íntimas.

Nessa viagem, eles veem, primeiramente, as caravelas e naus chegando a uma praia, os cavaleiros, revestidos de armaduras, são recebidos pelos homens cor de fogo. Na ocasião, esses últimos receberam aqueles com festas, dando-lhes presentes, como ouro, prata e esmeraldas. Sinalizando o desejo de ter mais dessas riquezas, os cavaleiros começaram a roubar e a matar os homens cor de cobre, o que retoma a ideia de que a água límpida e pura vira sangue, o sangue que é derramado por conta da ganância, do desejo pelo tesouro que não pertencia a eles. Como esses visitantes eram fortes e tinham armas poderosas, acabaram destruindo cidades inteiras. Esse episódio que é visto por Miguel trata-se da história do descobrimento das Américas, que é explicado sutilmente pelo Amigo:

Miguel nem aguentava mais ver. Disse para o Amigo:

- Que é isso?

A voz do Amigo estava triste quando respondeu:

- É tudo verdade. Coisa que aconteceu mesmo, com nossa gente, há muito tempo. Na certa você vai estudar na escola isso quando crescer, aprender que esses cavaleiros foram grandes heróis da conquista de uma terra e de um povo. Nossa terra e nosso povo. Mas não é verdade. Eles não foram heróis. Eles foram os ganhadores. E escreveram a história. (MACHADO, 2003, p.27)

Depois dessa viagem e de começar a conhecer alguns dos segredos, Miguel quis saber quanto tempo havia se passado desde que a aventura havia começado e quando ele voltaria para casa. O Amigo respondeu que ele poderia voltar a hora que quisesse, o que nos faz inferir que tudo depende da imaginação do menino. O menino adormeceu próximo a fogueira e enrolado num cobertor, conforme o Amigo havia pedido, e sonhou com suas tentativas de assoviar para fora, coisa que era muito complicada para ele, mas que no sonho parecia fácil.

Miguel acordou em outra terra, na “terra dos rios”. Nesse lugar, havia umidade, barulhos de insetos, gritos de pássaros e muitas árvores, o que o fez perceber que estava em meio a uma floresta. Miguel percebeu que havia um pássaro, não sabia reconhecer de qual espécie, mas sabia que era lindo. Foi então que o menino gritou pelo Amigo, que

⁵⁷ O som da flauta é a música celestial, a voz dos anjos. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

voou para o meio das árvores e dali surgiu um homem alto, cor de cobre, enfeitado com penas e com o corpo pintado.

Mais uma vez, a imagem das penas, como aparece no título da obra, é evidenciada, e Miguel logo reconhece que aquele homem adornado por penas é o Amigo. Iniciam a conversa e o menino, com a pureza e a inocência de uma criança, diz que conhece quem ele é e tem como resposta: “Você está conhecendo mesmo. Conhecendo tudo, Miguel. As aves e os homens.” (MACHADO, 2003, p. 35).

Continuam a conversa e, novamente, a imagem da pena é evidenciada:

- Não tenho certeza. Acho que você é tudo junto, o Amigo vestido de sol e de ouro, de lã e de pena. E acho também que você é Ave de olho nas penas.
 - Isso mesmo – concordou o Amigo. – Sempre de olho nas penas do mundo.
 - Nas penas do mundo? Repetiu Miguel, de novo sem entender muito bem. As vezes o Amigo ficava muito misterioso mesmo. – E o mundo tem penas?
 - Quem não tem?
- Aí é que de repente Miguel entendeu e achou graça:
- Ah, sim, você está falando de outros tipos de pena... De gente que está penando, sofrendo, triste, chateada. (MACHADO, 2003, p. 35)

Esse trecho exemplifica a explicação sobre a pena feita anteriormente, levando-nos a atentar para o fato de que Miguel começou a desvendar alguns segredos e a compreender a ambivalência das penas, sejam elas como símbolos ascensionais, sejam como símbolos de representação dos sofrimentos da vida.

Miguel reflete sobre a passagem e resolve dar um nome para o Amigo, Quivira. Até o Amigo ficou confuso com esse nome, mas segundo o garoto é porque ele “vira gente, vira pássaro, vira assóvio de flauta, vira colo de anjo para carregar gente, vira povo antigo, vira amigo novo, vira tudo” (MACHADO, 2003, p. 36), vira, inclusive, as ideias da cabeça, aquilo que estava arrumadinho, ou seja, segundo Miguel, ele tinha uma opinião sobre os segredos da terra, imaginando que era uma espécie de tesouro enterrado, mas, na verdade, começou a perceber que era o sangue que a terra bebeu.

Sagazmente, o menino, que até pouco tempo atrás não entendia o porquê de tantos acontecimentos que faziam parte da sua vida, começou a entender as inter-relações entre os povos e as culturas e a perceber que independente de onde moram, as



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

peessoas são irmãs, por mais diferentes que sejam e por mais distintos que sejam os seus objetivos. Mas algo ainda o intrigava: o fato de outros povos terem atravessado o mar como descobridores para levar os tesouros de outros povos. Quivira, na tentativa de explicar disse:

- Igualzinho. Os tesouros eram diferentes, mas o jeito de acontecer foi muito parecido. Sempre assim. Diferente e parecido. Como irmãos. Todos filhos do sol.
- Filhos do Sol?
- Muitos sabem que são e contam isso. Outros têm outras histórias. Venha até aqui. (MACHADO, 2003, p. 37)

Eis que surge a imagem do sol, símbolo supremo, a representação de Deus, pai de todos os povos e nações e, por meio desse símbolo, Quivira afirma que as pessoas são diferentes, mas parecidas, por serem frutos da criação do sol, que alguns preferem acreditar em outras histórias, indicando que cada cultura acredita que a origem dos seres humanos se deu a partir de símbolos distintos. Nesse sentido, apoiamo-nos em Durand que afirma que “o sol significa antes de tudo luz, e luz suprema. Na tradição Medieval, Cristo é constantemente comparado ao sol. [...] Para os hindus o sol é uma águia, e algumas vezes um cisne. O madeísmo assimila o sol a um galo [...]” (DURAND, 1997, p. 149). O sol e a cor dourada são repetidamente mencionados na obra *De olho nas penas*, sempre demonstrando o poder e o brilho do símbolo, indicando que é força, que é o próprio deus ou uma manifestação do divino.

Após esse diálogo, Quivira saiu andando, Miguel foi atrás, cansado e suado, quando chegaram à beira do rio, ele quis refrescar-se e, mais uma vez, Quivira mexeu com a imaginação do menino, dizendo que quem tomasse banho naquela água poderia virar muitas coisas. Miguel entrou e virou ticuna, camaiurá, juruna, maué, caapor, beicho de pau, arara, cinta larga, carajá, canela, cadivéu e todo tipo de índio e conheceu as histórias de como o homem tinha conseguido o fogo em cada lugar e como tinham surgido alguns alimentos como milho, mandioca, guaraná e urucu, isso foi possível porque, de acordo com um dos significados do símbolo rio, “*es um símbolo ambivalente por corresponder a la fuerza creadora de la naturaleza y del tiempo*”⁵⁸ (CIRLOT, 1992, p. 389), ou seja, o rio é capaz de criar e manter a natureza e todas as gerações de homens que

⁵⁸ É um símbolo ambivalente por corresponder à força criadora da natureza e do tempo. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

foram surgindo ao longo da história.

Mesmo Quivira já tendo o chamado, Miguel molhou o rosto no rio e descobriu como se formaram os povos brancos, negros e vermelhos e seu desejo por descobrir mais histórias foi aguçado, porém, achando graça, o Amigo/Quivira disse que o rio guarda tantas histórias que ele vai ter que descobrir aos poucos, ao longo da vida, mas o menino insiste:

- E eu não quero sair daqui. Acho que esta é minha terra, Quivira. Junto com aquela outra que bebeu o sangue que os cavaleiros derramaram. Eu tenho muitos países, sabe, Quivira? Às vezes eu ficava até sem saber de onde eu sou mesmo. Mas agora eu estou sabendo, muito de verdade, que eu sou destes lugares onde você está me trazendo. Da terra, das montanhas, dos vulcões, e desta outra ao lado, a terra do grande rio e da floresta. As terras dos homens cor de fogo. Estou gostando. Agora sei que aqui é meu lugar. (MACHADO, 2003, p. 41).

Miguel parece ter tido uma transformação interior, resolvido um quebra-cabeças pessoal com muitos países e povos e isso o alegra, pois ele entende como se deu a origem de diversos povos e lugares. O símbolo da montanha também parece várias vezes na obra, de acordo com Chevalier e Gheerbrant (1986), esse símbolo tem significados múltiplos, mas um deles está atrelado à altura, à verticalização, à ascensão humana, ao progresso: *“La ascensión es evidentemente de naturaliza espiritual, la elevación es un progreso hacia el conocimiento”*⁵⁹ (p. 723), e é este que usamos para compreender o isomorfismo da montanha repetidamente citada pelo menino Miguel, o da ascensão, o seu crescimento enquanto ser humano, crescimento que está ligado às descobertas sobre sua origem e a origem dos povos, crescimento que vai além da estatura, mas que está diretamente relacionado ao conhecimento.

Depois de insistir muito para continuar ali, Miguel foi convencido por Quivira que o melhor que tinha a fazer era subir até o galho mais alto de uma árvore e ver sua imagem refletida naquela água. O vento veio novamente, tirou as penas do Amigo e formou o pássaro mágico, de olho nas penas, mais uma vez, Miguel ficou sozinho e resolveu dormir e esperar que o dia amanhecesse para encontrar o amigo em algum lugar.

⁵⁹ A ascensão é evidentemente de natureza espiritual, a elevação é um progresso pelo conhecimento. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Miguel acorda, então, na terceira terra, a “terra das savanas”, do outro lado do mar. Era a África, quem sabe, Moçambique, um dos países onde ele viveu. Um lugar cheio de animais: zebras, antílopes, girafas, elefantes, gazelas, gnus, búfalos, javalis, leões, entre outros. Quem disse os nomes de todos esses animais foi uma voz que vinha de um arbusto, Miguel logo pensou que era seu amigo Quivira, mas o dono da voz disse que não, que ele era Ananse, que na língua de Miguel, queria dizer aranha.

Aí Miguel reparou melhor. Realmente, a voz vinha do centro de uma teia entre os ramos do arbusto, onde uma aranha olhava para ele, quase imóvel com as pernas muito longas e finas. E era muito diferente de Quivira e de todas as formas pelas quais o Amigo já tinha se apresentado. Desta vez Miguel teve certeza mesmo de que era alguém diferente. (MACHADO, 2003, p. 46)

Surge, então, uma nova imagem, a da aranha. Diferentemente do que geralmente se pensa, a aranha não um símbolo maléfico; entendemos que ela surge neste momento da história para dialogar com a imagem do sol, que foi analisado como o deus criador dos seres e de todas as coisas, assim, a aranha é a intercessora do sol, pois, como ela mesma afirma, ela é quem guarda os segredos/histórias daquela terra, “porque há muito tempo atrás, quando os deuses ainda eram os únicos donos de tudo, até das histórias, eu resolvi ir buscar todas elas para contar ao povo. Foi muito difícil. Levei dias e noites, sem parar; tecendo fios para fazer uma escada até o céu.” (MACHADO, 2003, p. 46).

A aranha é a que guarda todos os segredos daquele povo, dos africanos, já que depois de passar por inúmeras provas, ela ganhou a cabaça dos deuses com todas as histórias, porém, quando ela descia para a terra, a cabaça caiu e quebrou e as histórias se espalharam por aí, mas ela, como intercessora dos deuses, é a que consegue tecer as melhores histórias. Para consolidar a explicação de Ananse para Miguel, apoiamo-nos em Chevalier e Gheerbrant que consolidam a ideia de que a aranha é a mediadora dos deuses, de acordo com os povos africanos: *“la araña Anansé prepara la materia de los primeros hombres; crea el sol, la luna y las estrellas. Luego el dios del cielo, Nyamé, insufla la vida en el hombre. La araña sigue aquí desempeñando función de intercesora*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*entre la divinidad y el hombre*⁶⁰ (1985, p. 115 e 116).

Miguel achou a história de Ananse muito interessante e, por ele, poderia ficar ali ouvindo o que ela tinha para contar e a ajudando a construir a teia de histórias que sustenta o povo de uma terra. Em seguida, o Amigo surgiu, mas, desta vez, em forma de gato, cujo pelo tinha um desenho de algo que ele já conhecia, como um olho, assim como o olho nas penas. Na verdade, o Amigo não era um gato, mas um leopardo, talvez, neste trecho da história, tenha aparecido um leopardo por causa do significado desse símbolo: “símbolo de la bravura e de la ferocidad marcial”⁶¹ (CIRLOT, 1992, p. 271), ou seja, como o Amigo/Quivira é quem ajuda Miguel a desvendar os segredos da terra, o lugar onde eles estão é o berço dos homens cor de noite, que sofreram ainda mais que os homens cor de fogo, e tiveram que ser bravos para suportar tudo o que ocorreu a eles. A bravura é o melhor substantivo para descrever os homens desta terra e, o leopardo, é o símbolo que a representa.

Miguel quis conversar um pouco com Quivira, contar a ele que a viagem que havia feito tinha sido muito boa e que ele estava muito feliz, além disso, contou que encontrou com Ananse e que ela começou a contar as histórias do mundo. Até que lhe ocorreu uma dúvida, ele queria saber se, naquele lugar, os homens tiveram que enfrentar os cavaleiros de ferro que buscavam os tesouros da terra. Quivira respondeu que sim, mas de uma maneira ainda mais terrível. Miguel não aceitou que pudesse haver algo mais terrível do que o que ele já conhecia, mas Quivira explicou que era igualmente terrível, que os próprios homens da terra eram o tesouro.

- Escravidão. O inimigo aqui não vinha de armadura, vestido de ferro, montado a cavalo, rocurando Eldorado, mas tinha as mesmas armas de fogo e a mesma crueldade. Chegava de navio, com correntes e chicotes, carregando o povo todo para bem longe, para trabalhar a vida toda de graça construindo a riqueza dos homens que já tinham tomado as terras dos homens cor de fogo lá do outro lado do mar. Separavam família, maltratavam todo mundo, batiavam, torturavam, matavam. E mesmo quando acabou a escravidão, o inimigo continuava por aqui, dominando, roubando, matando. (MACHADO, 2003, p. 51)

⁶⁰ A aranha Ananse prepara a matéria dos primeiros homens, cria o sol, a lua e as estrelas. Logo, o deus do céu, Nyamé, infla a vida no homem. A aranha segue aqui desempenhando a função de intercessora entre a divindade e o homem. (Tradução nossa)

⁶¹ Símbolo de bravura e da fertilidade marcial. (Tradução nossa)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Foi assim que Miguel aprendeu sobre a escravidão e sobre como os portugueses fizeram para colonizar algumas terras e torturar os homens negros, fazendo-o observar que muito sangue havia sido derramado naquele local, assim como nas outras terras onde tinha visitado. Miguel ficou com um aperto no peito, não sabia explicar o que era e por que sentia aquilo, mas sabia que um dia iria descobrir. Para distraí-lo, Ananse, a aranha, resolveu contar uma história do leopardo, em homenagem a Quivira.

A fábula que ela conta a Miguel é a representação da relação colonizador (Cachorro) x colonizado (Leopardo). Conta a história que todos os animais eram amigos, que ninguém tinha garras ou veneno para destruir o outro, apenas o cachorro tinha dentes afiados, mas ninguém imaginava que ele pudesse atacar outro animal. O Leopardo teve a ideia de construir uma casa para todos morarem juntos, todos gostaram da sugestão dele, exceto o Cachorro. Começaram, então, a construção, todos os animais traziam materiais e ajudavam, menos o Cachorro.

A casa ficou pronta e todos os bichos começaram a morar juntos, até que um dia, veio uma forte chuva que obrigou o Cachorro pedir abrigo aos animais, como ninguém quis recebe-lo, ele resolveu usar os dentes para atacar a todos, mas o Leopardo, como era o mais corajoso, tentou defender a todos, mas levou uma surra e foi expulso da casa, todo machucado. O Cachorro passou a ser o chefe da casa. O Leopardo procurou um homem que pudesse lhe fazer garras bem afiadas. Na casa, todos sentiam falta da esperteza e paciência do Leopardo, até que o Cachorro mandou chama-lo e, mais uma vez o humilhou, dizendo que se ele poderia ficar se fosse bonzinho e obedecesse às ordens do chefe, o Leopardo disse que não obedeceria porque dono é quem faz e não quem toma o que é dos outros. O Cachorro avançou no Leopardo, mas, agora, ele já tinha garras e as usou, expulsando o invasor daquele local.

Depois desta fábula contada por Ananse, Miguel logo percebeu que tinha aprendido muito com ela “Depois dos segredos da terra, os mistérios dos bichos e dos homens. Segredos da caça e do caçador. Mistérios da beleza, da força da rapidez. Mistérios de construir juntos e de multiplicar olhos e histórias para se defender” (MACHADO, 2003, p. 56). Era realmente muita coisa para a cabeça de um menino de oito anos, mas ele já estava tendo respostas para muitas das perguntas que o atormentavam.

Após ter ouvido a história de Ananse, Miguel foi chamado por Quivira, era hora



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de voltar. O menino não entendeu por que não ouvia o som da flauta, mas sim de tambores, que eram, de fato, trovões anunciando uma chuvarada, “a chuvarada de ir para casa” (MACHADO, 2003, p. 57), segundo Quivira. O Amigo criou asas e Miguel subiu nas costas dele para ser levado, no caminho, o garoto ganhou uma forma perfeita, branca e lisa que foi tirada de dentro de Quivira como um presente, era um ovo; Miguel, curioso, logo perguntou se era um ovo de lagarto ou de Nchapi (animais que ele conheceu ou ouviu histórias a respeito durante a viagem) e teve como resposta “Um ovo de Quivira. Como todo ovo, o começo de toda vida. De sua vida também. Faça com ele o que quiser” (MACHADO, 2003, p. 59). A imagem do ovo neste final da história simboliza uma nova vida, o recomeço de uma história, considerando que Miguel, antes dessa viagem, era um menino cheio de dúvidas e nunca tinha respostas para as perguntas que lhe eram feitas, mas depois de ter conhecido todos os segredos das terras nas quais ele viveu, já saberia contar àqueles que o perguntassem as histórias de suas terras. O ovo marca, então, o renascimento de um menino tão jovem, mas com tantas histórias e inquietações.

*El huevo, considerando que contiene el germen a partir del cual se desarrolla la manifestación, es un símbolo universal y que se explica por sí solo. El nacimiento del mundo a partir de un huevo es una idea común a los celtas, los griegos, los egipcios, los fenicios, los cananeos, los tibetanos, los hindúes, los vietnamitas, los chinos, los japoneses, las poblaciones siberianas e indonesias, y aun otros.*⁶² (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 581).

Com base na acepção de Chevalier e Gheerbrant, verificamos que inúmeros povos acreditam no início da vida a partir do ovo; esse símbolo foi, portanto, usado nas últimas páginas da obra *De olho nas penas* por incitar o recomeço da história do menino Miguel, o renascimento de uma criança mais alegre, com menos angústias no que se refere à sua própria história e ainda mais independente por conhecer parte dos segredos dos povos oriundos dos lugares por onde ele passou.

O menino quebra o ovo, deixando escorrer a clara para formar a lua e associa a

⁶² O ovo, considerando que contém o germen a partir do qual se desenvolve a manifestação, é um símbolo universal e que se explica por si só. O nascimento do mundo a partir de um ovo é uma ideia comum aos celtas, aos gregos, aos egípcios, aos fenícios, aos cananeus, aos tibetanos, aos hindus, aos vietnamitas, aos chineses, aos japoneses, às povoações siberianas e indonésias, entre outros. (Tradução nossa).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

gema ao sol, “E Miguel sabia que o sol e a lua eram dele, que a noite e o dia eram dele, que as terras dos dois lados do mar eram dele com todos os seus segredos, e que ele fazia parte também dos homens dos dois lados do mar com seus mistérios” (MACHADO, 2003, p. 59). A partir dessa viagem imaginária por meio de seus sonhos, Miguel descobre que faz parte de todas as terras, que sua história pessoal está ligada a todos os povos de todos os lugares por onde ele passou e que, por mais que ele tenha nascido em um país e vivido em vários outros e aprendido várias culturas e línguas, ele fazia parte de todas as histórias e todas as histórias e terras faziam parte de sua construção como pessoa.

Ao acordar, feliz com o sonho que tivera, Miguel resolveu assoviar para fora para expressar sua alegria e conseguiu. A avó entrou em seu quarto e logo percebeu que ele havia tido um sonho diferente e logo perguntou com o que ele havia sonhado, o menino respondeu que com a terra dele, com todas elas e, também, com um Amigo:

- Um Amigo que pode ser forte ou delicado, que sabe das horas de se esconder e ficar sozinho e das horas de fazer coisas junto com os outros, que se disfarça no meio da selva, que cada dia pode aparecer de um jeito diferente, quando a gente menos espera. Mas que eu sempre vou conhecer em qualquer lugar, mesmo que cada um chame de um nome diferente.

Parecia uma brincadeira de adivinhar, mas a avó não conseguia descobrir e perguntou:

- E como é que ele se chama mesmo?

Miguel sentou no colo da avó, passou os braços em volta do pescoço dela num carinho bom como o abraço de Quivira e completou a brincadeira:

- Você chama de filho. Eu chamo de pai. (MACHADO, 2003, p. 61).

Miguel, após viver todas as aventuras e descobrir as respostas para suas perguntas, associa a figura do Amigo/Quivira à imagem do pai dele, que sempre aparece de uma forma diferente e com nomes distintos, mas ele sempre sabe que é seu pai. Nesse diálogo final da obra, observamos que há, também, o diálogo da fantasia com a realidade, pois o menino encontrou respostas para suas inquietações durante uma viagem imaginária, repleta de seres fantásticos e de histórias que misturavam a fantasia com a realidade. Nesse sentido, Lottermann assevera: “a incursão à fantasia não descarta a realidade, pelo contrário, pode iluminá-la sob outros prismas e provocar sua releitura a partir da ficção” (In: AGUIAR; MARTHA, 2014, p. 38).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Considerações finais

Retomando as considerações de ordem teórica apresentadas no início deste artigo, verificamos que o imaginário é um dos responsáveis por provocar a leitura plural e significativa dos leitores infantis e juvenis. É por meio dele que é possível construir várias possibilidades de ser e de viver, de ir além da visão única de mundo, cheia de lições de moral e de valores.

O menino Miguel, personagem protagonista da história, provou que o mundo imaginário pode ser, de fato, real para uma criança, mas um real diferente, um real de sonhos e de faz de conta, como declara Ramos “essa história de criar textos é na verdade um criar mundos que não existem, mas que passam a existir à medida que são criados. E eles podem ser semelhantes à realidade, pois muitas vezes falam sobre coisas possíveis de terem acontecido ou de acontecerem” (2006, p. 118 e 119).

O que aconteceu com Miguel na obra *De olho nas penas* foi uma resolução de conflitos pessoais por meio da fantasia, do imaginário, pois, durante uma viagem fantástica, ele resolve conflitos psicológicos ao mesmo tempo em que a obra denuncia as formas de vida e a construção histórica de vários povos, isto é, buscando uma aliança entre o real ao imaginário.

As imagens usadas são ricas por ajudarem na transcendência e na construção de sentido da obra, em outras palavras, as imagens que foram empregadas contribuem na interpretação das entrelinhas, fazem-nos sair do superficial e buscar os significados mais profundos de cada uma delas para desvendarmos os segredos da obra e, conseqüentemente, proporcionarmos outras leituras para a história de Miguel, pois, como sustenta Durand “O Imaginário – ou seja, o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (1997, p. 18).

Ana Maria Machado constrói uma história que denuncia questões sociais da época que escreve, no caso desta obra, há a denúncia do governo ditador e a conseqüente extradição de militantes e da relação colonizador *versus* colonizado. Para tratar de tais assuntos, a autora usa uma linguagem repleta de imagens fantásticas, mas, ao mesmo tempo, correta, uma construção linguística que serve para leitores de qualquer idade,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sejam crianças, sejam jovens, sejam adultos. Juntamente com todo esse cuidado de construção literária, Ana Maria Machado não deixa de lado a profusão de imagens que permitem leituras diversas e que auxiliam na compreensão da obra.

Referências

- AGUIAR, V. T. de. “A literatura infantil e juvenil em pluralidade de enfoques” *In* AGUIAR, V. T. de; MARTHA, A. A. P. (orgs). **Literatura infantil e juvenil: leituras plurais**. São Paulo: Cultura acadêmica, 2014.
- ALVAREZ FERREIRA, Agripina Encarnacion. **Dicionário de imagens, símbolos, mitos, termos e conceitos Bachelardianos** [livro eletrônico]. Londrina: EDUEL, 2013.
- BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico; A poética do espaço**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Grafesa, 1985.
- CIRLOT, Juan Eduardo. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Editorial Labor, 1992.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LOTTERMANN, Clarice. “Com sua voz de mulher, Marina Colasanti cria um tigre de papel” *In* AGUIAR, V. T. de; MARTHA, A. A. P. (orgs). **Literatura infantil e juvenil: leituras plurais**. São Paulo: Cultura acadêmica, 2014.
- MACHADO, Ana Maria. **De olho nas penas**. São Paulo: Salamandras, 2003.
- RAMOS, Anna Claudia. **Nos bastidores do imaginário: criação e literatura infantil e juvenil**. São Paulo: DCL, 2006.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Anaximandro de Mileto

Por: José Proveti Junior⁶³

jose.proveti@ifpr.edu.br

Resumo

O artigo apresenta o resultado dos estudos levados a efeito pelo autor sobre a apropriação que o filósofo Karl R. Popper, ao longo de sua vida, realizou das teses e comportamento de alguns pré-socráticos. O pensador em estudo no artigo é Anaximandro de Mileto, genro e conterrâneo de Tales, o primeiro pensador racionalista crítico e revisionista, criador da razão, enquanto modo discursivo racional. Nesse sentido, o artigo objetiva apresentar como Anaximandro deu continuidade aos procedimentos pedagógicos de Tales e aprofundou extraordinariamente as consequências do revisionismo crítico da Escola de Mileto sobre as obras de Homero e, em especial, as de Hesíodo, inaugurando uma nova maneira de representar o *cosmos a phýsis* e a aventura humana na Terra, considerada pelos antigos como sendo “o nosso lar”.

Palavras-chave: Anaximandro de Mileto; Razão; Filosofia Antiga; Escola de Mileto; Karl Popper.

⁶³ É Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, é Mestre em Filosofia da Mente e Processos Cognitivos pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense Professor Darcy Ribeiro – UENF, é Especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, é Especialista em Saúde para Professores e Alunos dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, é Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. É servidor público federal, docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico – EBTT da disciplina de Filosofia, lotado no campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR. Atua como docente de Filosofia nos cursos Técnicos Integrados de Informática e Eletromecânica e no curso Técnico Subsequente de Orientação Comunitária. É professor e pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ/ RJ, é pesquisador do Grupo de Estudos sobre Lógica, Epistemologia e Filosofia da Linguagem do programa de pós-graduação – mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea – UNIOESTE/ Toledo, pesquisador do Grupo de Estudos em Formação Docente – IFPR/ Goioerê, é Coordenador Geral, professor e pesquisador do Grupo de Pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR/ Assis Chateaubriand. É membro da Associação Nacional de Pós-graduações em Filosofia – ANPOF e membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC. Participa da Equipe Editorial da Revista Contemporânea de Educação, da UFRJ. É Editor-chefe da Revista IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, parecerista das Revistas Espaço Acadêmico e *Acta Scientiarum* – UEM e da Revista Mundi – IFPR, autor dos livros “A alma na Hélade: a origem da subjetividade no Ocidente” (2011), “O dualismo em Platão” (2014), “As origens gregas do racionalismo popperiano” (2016) e “Filosofia no Ensino Médio: pequena apologia do trabalho docente” (2016). É autor de capítulos nos livros “Vida, morte e magia no mundo Antigo” (2008), “Gravidez e adolescência” (2009), “Filosofia Contemporânea, Lógica e Ciência” (2013) e “IF-Sophia Umuarama: filosofia, educação e autonomia” (2012). É autor de artigos científicos na mídia especializada nacional e internacional.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Resumo

La artikolo prezentas la rezultojn de studoj realigitaj de la aŭtoro en la alproprigo kiun la filozofo Karl R. Popper, laŭlonge de lia vivo, farita de la tezo kaj konduto de iu antaŭ-Sokrata. La Pensulo studis en la artikolo estas Anaksimandro de Mileto, bofilo kaj ulo civitano de Taleso, la unua kritika raciisma pensulo kaj reviziisma pro la kreinto, kiel racia parolita maniero. En ĉi tiu senso, la artikolo prezentas kiel Anaksimandro daŭrigis la instruadon proceduroj Rakontoj kaj eksterordinare enprofundiĝis la konsekvencoj de kritika reviziismo de Mileto Lernejo sur la verkoj de Homero kaj, precipe, Hesíodo, inaŭgurante nova maniero reprezenti la kosmo la phýsis kaj homa aventuro sur la Tero, konsiderita de la antauxuloj kiel "nia domo".
Ŝlosilvortoj: Anaksimandro de Mileto; Razono; Antikva Filozofio; Lernejo de Mileto; Karl Popper.

Abstract

The article presents the results of the studies carried out by the author on the appropriation that the philosopher Karl R. Popper, during his life, realized of the theses and behavior of some pre-Socratics. The thinker under study in the article is Anaximander of Miletus, son-in-law and countryman of Tales, the first critical and revisionist rationalist thinker, creator of reason as a rational discursive mode. In this sense, the article aims to present how Anaximander gave continuity to the pedagogical procedures of Tales and extraordinarily deepened the consequences of the critical revisionism of the School of Miletus on the works of Homer and especially those of Hesiod, inaugurating a new way of representing the cosmos the phýsis and the human adventure on Earth, considered by the ancients to be "our home".
Keywords: Anaximander of Miletus; Reason; Ancient Philosophy; School of Miletus; Karl Popper.

No contexto inovador em que a Escola de Mileto iniciou uma nova perspectiva de abordagem das questões relativas ao que Popper denomina “[...] *as our home*. [...]”.⁶⁴ Verificou-se que se estabeleceu uma nova ética comportamental dos membros da Escola, em relação à tradição educacional popular, compreendida através dos mitos ventilados pelos *rapsodos*, como afiança Popper (2002a, p. 22-23):

Entretanto, isso pode ser a conjectura que Tales ativamente encorajou o

64 “*The three Milesians all looked on our world as our home*. [...]”. (2002a, p. 15). (Os três milésios consideravam em comum que o mundo era nossa casa.).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

criticismo em seus pupilos poderia explicar o fato que a atitude crítica para com a doutrina do mestre tornou-se parte da tradição da Escola Jônia. [...] De qualquer maneira, há o fato histórico de que a Escola Jônica foi a primeira na qual os alunos criticaram seus mestres, uma geração após a outra. Não pode haver dúvida de que a tradição grega da crítica filosófica teve a sua principal fonte na Jônia.⁶⁵

Anaximandro de Mileto, concidadão e genro de Tales, segundo consta na tradição filosófica, foi o primeiro aluno de Tales e seu continuador, embora fossem de idades aproximadas. Consta que a morte de um e de outro distam em alguns anos, conforme se vê em Suda *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 99).

O que faz conjecturar que nesse início auspicioso da Escola e da tradição filosófica Jônia, fundador, mestres e alunos tiveram alguns anos de comunhão, no caso, estes seriam os pensadores Anaxímenes, Xenófanes e Heráclito; plêiade que raramente é posta nos livros de História da Filosofia como partícipes de alguma convivência efetiva ao longo de sua existência.

É importante assinalar que Anaximandro foi simultaneamente produto e continuador das inovações didático-metodológico-pedagógicas de Tales, uma vez que em se dando o ocaso do mestre, durante mais alguns anos, Anaximandro prosseguiu a aplicar o método de Tales junto a seus estudantes.

Com base na conjectura popperiana supracitada, o autor dessa dissertação supõe que os mesmos pensadores tiveram como exemplo a vivência e convivência processual do criador da Escola, isto é, Tales e do mestre, Anaximandro, sendo moldados, metodologicamente, no fogo das discussões na capital jônia.

Portanto, o papel de Anaximandro na sedimentação do processo racionalista crítico e revisionista impetrado por Tales foi fundamental e rendeu e rende, atualmente em Filosofia e Física, muitos frutos, como assinala Popper (2002a, p. 36), “[...] é uma das mais ousadas e mais ingênuas teorias na história da ciência. [...]”⁶⁶, imediatamente provocou a crítica de Anaxímenes contra o princípio escolhido pelo mestre, isto é, o

65 *However this may be, the conjecture that Thales actively encouraged criticism in his pupils would explain the fact that the critical attitude towards the master's doctrine became part of the Ionian School tradition. [...] At any rate, there is the historical fact that the Ionian School was the first in which pupils criticized their masters, in one generation after the other. There can be little doubt that the Greek tradition of philosophical criticism had its main source in Ionian.*

66 “[...] is one of the boldest and most ingenious theories in the history of science. [...]”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*apeiron*⁶⁷.

Já Xenófanés de Cólofon, segundo Popper (2002a, p. 37), haveria interferido na discussão a favor de Anaximandro. Essa atitude teria provocado a Heráclito de Éfeso a criticar a todos, mas o mais surpreendente é que a teoria de Anaximandro foi essencial para as reflexões de pensadores, filósofos(a), físicos e astrônomos como Aristarco (310-230 a. C.), Hipásia de Alexandria (355-415 d. C.)⁶⁸, Copérnico (1.473-1.543), Kepler (1.571-1.630), Galileu (1.564-1.642) e antecipou a teoria de Newton (1.643-1.727), sobre a atração universal, válida até o presente.

Dos fragmentos da lavra de Anaximandro nada subsistiu e, portanto, tal qual Tales, o que se conhece é através da doxografia. Segundo Popper (2002a, p. 9), sua teoria além de ser a consagração do método de aplicação da linguagem racional e da postura crítica e revisionista proposta por Tales, assinala que “[...] é uma das ideias mais audazes, revolucionárias e portentosas de toda a história do pensamento humano. [...]”.⁶⁹

É digno de nota que os ensinamentos de Anaximandro versaram sobre cosmogonia e cosmologia, de maneira predominante e, de maneira secundária, em torno de meteorologia, origem dos animais e dos homens, temática essa desenvolvida por Provetti Jr. (2008, p. 29-33), indicado por este autor como o antecipador da teoria da evolução de Darwin.

As proposições anaximandriacas foram de caráter especulativo, isto é, sem aplicar ou recomendar aos seus estudantes a observação ou a experimentação, enquanto critérios de verdade. Nessa época de fundação do pensamento racional, na Hélade jônica, nem mesmo a Medicina havia se apropriado do discurso racional, como se vê em Frias,

67 Nessa dissertação se adotará os sentidos de “infinito” e “ilimitado” devido à discussão teórica em torno da aplicação conceitual adotada por Anaximandro, que será apresentada e discutida ao longo desse texto, adiante.

68 Acréscimo feito à lista de filósofos, físicos e astrônomos relacionados por Popper, influenciados pelas teses de Anaximandro, tendo em vista que devido a sua condição feminina, à época, e desde então, essa filósofa foi relegada ao esquecimento, inclusive dos livros de História de Filosofia e, portanto, a ela presta-se essa homenagem de honra e glória pelas contribuições feitas à história do pensamento e da ciência. Dedicar-se essa nota aos colegas de pesquisa do Grupo de Estudos Farol de Alexandria, em especial através da professora Dr^a Fernanda Lemos de Lima, líder desse Grupo de Estudos que tanto vem trabalhando pela versão de textos originais de obras helênicas alexandrinas para o Português e por ter descortinado a produção filosófica de Alexandria do Egito para o autor dessa dissertação.

69 “[...] is one of the boldest, most revolutionary, and most portentous ideas in the whole history of human thought. [...]”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

em Cairus & Ribeiro Jr., *apud* Proveti Jr. (2011c, p. 33):

Segundo Frias (2001: p. 14), Hipócrates ao sistematizar parte do que hoje é considerado o *corpus hipocraticum*, fora profundamente influenciado pelo pensamento filosófico pré-socrático, de característica física, por tentar compreender racionalmente as origens da natureza, compreendida, no caso, como a totalidade dos reinos animal, mineral, vegetal, dos mundos dos homens (helênicos políades e dos bárbaros, escravizáveis por não viverem como os helênicos), dos mortos e dos deuses olímpicos.

Tal influência é notória em várias partes do pensamento médico de Hipócrates, como por exemplo, em Hipócrates em seu “Da Natureza do Homem” (CAIRUS & RIBEIRO JR, 2005: p. 43): [...] Por outro lado, se o calor e o frio e o seco e o úmido não se inter relacionarem com moderação e em igualdade, mas um predominar sobre o outro, o mais forte sobre o mais fraco, não ocorrerá a gênese. [...] Sendo esta a natureza de todos os seres e a do homem, então é forçoso que o homem não seja uno; mas cada um dos humores que contribuem para a gênese conserva no corpo sua propriedade, e precisamente a que contribui.

Esta citação de Hipócrates de Cós (2005, p. 43) está claramente condizente para com a teoria dos opostos desenvolvida por Anaximandro, em sua cosmologia, e é nesse ponto que se faz necessária a compreensão de que o pensamento racional pré-socrático, em especial o de Anaximandro, girou em torno da discussão sobre os princípios (*archai*) constituintes do *kosmos*.

Tal qual Tales, essa investigação instituiu certo debate que para Popper (2002a, p. 36) centrou-se na questão da teoria talesiana sobre a sustentabilidade da Terra, com seu discípulo Anaxímenes.

Para Tales, o elemento primário do *kosmos* era a água, símbolo tradicional em todas as culturas fluviais do Próximo Oriente de criação, renovação, purificação e transformação, conforme se vê em Cornford (1989, p. 257-409), Brandão (1998, p. 275-279), e Jaeger (1952, p. 26-27):

[...] A passagem homérica é relativamente tardia em que chama Oceano a origem de todas as coisas a palavra já é usada neste sentido. Quer dizer que Oceano é a gênese de todas as coisas é virtualmente o mesmo que chamá-la de *phýsis* de todas as coisas. Agora bem, Tales sustenta que a água é a origem de todas as coisas. Isso não parece muito diferente, mas se está indisputavelmente em presença de uma diferença: esta reside no fato de que o filósofo prescinde de toda expressão alegórica ou mítica para enunciar sua intuição de que todas as coisas tem vindo da água. [...]

Sob o estímulo talesiano, Anaximandro não apenas se atém em criticar à

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tradição mítica homérica e hesiódica, como também direciona sua análise ao mestre e, nesse sentido, questiona a teoria dele sobre a sustentabilidade da Terra.

A põe em cheque sobre a pertinência da *arche* (princípio), proposta por Tales, pois, na Antiguidade, a matéria era compreendida em quatro modos representativos de manifestação, a saber: terra, água, ar e fogo.

Esses elementos simbolizavam, cada qual, características que não se vinculam especificamente às substâncias representadas diretamente pelos nomes aplicados para a sua identificação, mas, principalmente, às características que lhes são inerentes.

Anaximandro analisou a questão proposta por Tales quanto ao princípio do *kosmos* ser a água e raciocinou que ela, enquanto arquétipo de uma das maneiras de manifestação da matéria estaria, necessariamente, vinculada à equilibração cíclica que determina a *sophrosýne*.

Enquanto padrão moral implementado na Hélade a partir da época da criação das *polis* e, enquanto elemento social necessário à reorganização do cosmos espiritual helênico, o ideal de *sophrosýne* (justa-medida ou justo-meio) preconizava o “nada em excesso”.

Nessa perspectiva, a *sophrosýne* foi projetada pelos cosmogonistas e cosmologistas helênicos como parâmetro para a estruturação de funcionamento da *phýsis*, conforme se vê em Vernant (1998, p. 41-54).

Sobre essa projeção, sendo estabelecida a ordem humana políade, criou-se a compreensão do *kosmos* como equilibração cíclica entre os elementos, como se vê em Mondolfo (1968, p. 57-69) e Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 117):

110. [...] uma outra natureza *apeiron*, de que provém todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.

Ora, segundo tal fragmento atribuído a Anaximandro por Simplicio, o pensador pré-socrático estabeleceu as relações necessárias de equilibração conforme a *Dike* (Justiça), “[...] segundo a necessidade; [...] de acordo com o decreto do Tempo, [...]”!

Em se considerando que para os antigos helênicos todos esses conceitos são simultaneamente elementos naturais e forças cósmicas, vale ressaltar que Anaximandro,

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nesse fragmento, conclui que a água de Tales ou o ar de seu discípulo Anaxímenes ou qualquer outro proponente de cosmologia que atribuísse ao princípio um dos quatro modos existenciais da matéria, recairia em equívoco.

Se o *kosmos* funciona conforme tais determinações da “Justiça”, da “necessidade” e do “Tempo”, como se explicaria a predominância de um deles sobre os demais?

Segundo Popper (2002a, p. 36), Anaxímenes teria tentado resgatar a concepção de princípio talesiano, no entanto modificou o elemento, tendo por base a teoria de Anaximandro a respeito das mudanças, que se dão no mundo através da ação do vento, indo para uma concepção substancial elementar mais próxima da concepção tradicional mítica e filosófica, conforme se vê:

ele quis substituir o *Apeiron* por alguma coisa mais familiar, a saber, o Ar – incluindo a névoa e as nuvens pesadas. O aparecimento de nuvens do ar parece demonstrar a possível aparição da ainda mais sólida matéria flutuando no ar, tal como o Sol, a Lua, e as estrelas – e, inclusive, transportado pelo ar, animais como os insetos e aves. Anaxímenes explicava a estabilidade da Terra supondo que se apoiava no ar de maneira em que a tapadeira sólida de um pote está sustentada pelo vapor.⁷⁰

Seguindo a metodologia de ensino talesiana, Anaximandro não se utilizou do argumento da autoridade e estimulou a crítica racionalista revisionista de Anaxímenes. No entanto, basta a análise dos argumentos do aluno de Anaximandro para classificá-los como pueris, diante da proposta de *arche* do mestre.

Tal qual feita por Anaximandro a Tales e a todos os que defendem cosmologias, cujos princípios são um dos elementos da *phýsis*, cabe a questão: o que o sustenta para que possa estabilizar a Terra?

Para Popper, as cosmologias que adotam um dos quatro elementos como princípio estão tomadas por um argumento que conduz a uma regressão ao infinito, pois sempre haverá de se buscar uma causa mais elementar para assegurar-se a estabilidade

70 [...] (Anaxímenes) he wanted to replace the “Apeiron” by something more familiar, namely “Air” - including mist and heavy clouds. The emergence of clouds from air seems to demonstrate the possible emergence of even more solid matter floating in air, such as the Sun, the Moon, and the stars – and, indeed, airborne such as insects and birds. Anaximenes explained the stability of Earth by assumption that it is supported by air, as the solid lid of the kettle is supported by steam.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do elemento de sustentação da Terra.

As principais preocupações de Anaximandro ao propor suas teses eram, conforme Popper (2002a, p. 13): a) a arquitetura do *kosmos*; b) a estrutura da arquitetura do *kosmos* e c) os planos e os materiais de construção do *kosmos*.

Nesse sentido, a discussão em torno do problema da arquitetura do *kosmos* e sua estrutura implicam, necessariamente, a definição de uma explicação que dê conta de como os processos se dão na *phýsis*. Para tanto, de que material ela é composta, para que com base no saber desenvolvido sobre esse material, se compreenda como ela se comporta, implicando no entendimento do que é que tudo provém.

Conforme a cadência dos argumentos acima apresentados, Anaximandro encurralou a crítica racionalista revisionista da tradição filosófica e mítica numa questão inovadora e, segundo Popper, a mais importante da história do pensamento humano, a saber: uma vez considerados os elementos (terra, água, fogo e ar) impróprios para exercerem o papel de *arche* da *phýsis*, o que seria o princípio?

A resposta a esta questão é de conhecimento de qualquer estudante de Filosofia contemporâneo e se encontra explícito em qualquer livro de introdução ou de história da Filosofia, a saber: το απειρον (*tò ápeiron*), conforme se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105).

Estes helenistas alemães, em sua famosa obra “Os filósofos pré-socráticos” (1994) indicam o significado da palavra helênica como sendo “o indefinido”, isto é, aquilo que não tem forma estabelecida, fixa.

Trazem à discussão que o termo não tem o consenso dos investigadores do campo. No caso, se verifica que Popper (2002a, p. 13) nesse particular, concorda com Kirk, Raven & Schofield quanto à interpretação do termo *apeiron*, em um sentido aproximado ao deles, conforme expõe: “[...] o “sem fim” ou “sem limites” ou “ilimitado” ou “informe”; o *ápeiron*.”⁷¹

A concepção do conceito de *ápeiron* implica algo que Anaximandro afirmou estar acima dos quatro elementos, por ser independente dos mesmos e simultaneamente ser a fonte originária e dispersora de tudo o que há no *kosmos*.

71 “[...] the ‘endless’ or ‘boundless’ or ‘unbounded’ or ‘unformed’ – the *apeiron*.”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

É interessante assinalar a respeito do *ápeiron* em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-119) que não existe acordo entre os comentadores dos doxógrafos e mesmo dentre estes, a respeito do significado preciso do termo, sugerindo a questão: de onde o retira Anaximandro e quais seriam exatamente as implicações de sua utilização na teoria do aluno de Tales?

O fato seria que Anaximandro teria sido o primeiro helênico a forjar um conceito técnico de filosofia, como se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 107), a saber, o conceito de *arche* (ἀρχή, princípio). Tese corroborada por um dos comentadores de Anaximandro que Popper (2002a, p. 38; 41; 58, nota 13; 114; 120; 127, notas 23 e 24; 129, notas 47-48; 130, nota 49; 131, nota 50; 133, nota 61 e 63; 146; 148; 154-155; 158; 205, nota 7; 210, notas 10 e 11; 209, nota 42; 217; 222, nota 1-4; 240; 248, nota 31 e 268) mais elogia e se fundamenta para tecer sua abordagem, que é C. H. Kahn.

No entanto, conforme Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 107) o termo *ápeiron*, desde o período alexandrino é obscuro, sua origem e utilização por Anaximandro mais ainda o é até ao presente.

Segundo os registros doxográficos subsistentes tem-se os seguintes informes sobre a questão, que se vê em Simplício *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-107):

101. Entre os que admitem um só princípio móvel e infinito, Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, sucessor de Tales, [...] disse que o princípio e elemento das coisas que existem é o *ápeiron*, [indefinido ou infinito], tendo sido ele o primeiro a introduzir este nome do princípio material. [...] Diz ele que tal princípio não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza *ápeiron*, de que provém todos os céus e os mundos neles contidos. [...] E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição “segundo a necessidade; [...] pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.

Ora, do que se depreende do fragmento acima é que nada se fala a respeito do que é, da origem e da relação específica do *ápeiron* para com o *kosmos* e a *phýsis*, a não ser a tradicional e formular tese de que o princípio só o é na medida em que é fonte e ocaso de tudo o que existe.

Por outro lado, os dizeres de Simplício indicam as fontes das características do *ápeiron* de Anaximandro, na medida em que o relacionam em seu modo de ser e agir, isto



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

é, o tradicional epíteto descrito no parágrafo anterior e, enquanto fonte dos elementos contrários que agem equilibrantemente, “segundo a necessidade” e “de acordo com o decreto do Tempo”.

Ora, em que implica ao entendimento da posição de Popper em relação à teoria de Anaximandro, conhecer o significado e aplicação originais do termo *ápeiron*, para o epistemólogo?

Na medida em que Popper considera Anaximandro o criador da mais ingênua, porém audaz e inovadora teoria jamais vista pela humanidade, na história da ciência, acredita-se ser importante compreender o que está implícito na tese anaximandriaca, no intuito de identificar se tal questão está presente nas teses de Popper.

O início da análise consistirá na tentativa de compreensão dos sentidos que os termos tem em língua grega. Segundo Izidro-Pereira (1990, p. 62) o termo para “não limitado, indefinido e indeterminado” é *αοριστος, ον* (*aóristos, on*).

A palavra que significa “infinito” é *απειρεσιος, α, ον* (*apeirésios, a, on*), (1990, p. 66), tendo como sinônimo acrescido do sentido de “imenso” a palavra *απειριτος, ον* (*apeírítos, on*).

Enquanto termos sinônimos por aproximação ideológica, encontra-se em grego os seguintes termos: *ατυτος, ον* (*atytos, on*), significando “infatigável, incessante, sem fim” (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 91) e a palavra *ασπετος, ον* (*aspetos, on*), com o sentido de “indizível, imenso, infinitamente inumerável” (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 86).

Ora, algo infinito é o que carece de limites por sua amplitude, tamanho, de modo a ser considerado interminável. Já algo indefinido é incerto, vago, indeterminado, indistinguível.

Embora o conceito de infinito possa, em certa medida, ser classificado enquanto “indeterminado”, a ideia de indefinido não implica necessariamente o conceito de infinito, pois algo pode ser desconhecido ou pouco conhecido e, portanto, “indefinido” e não ser infinito, enquanto o infinito, necessariamente, é infinitamente inumerável.

Os termos gregos *atytos* e *aspetos* são encontrados em textos helênicos da lavra



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de Homero, enquanto os termos *apeirésios*, *a*, *on* e *apeirito*, *on* são os comumente utilizados pelos doxógrafos, quando fazem menção às ideias de Anaximandro, como se vê em Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-107).

Nesse sentido, restam as questões: o que é o *ápeiron* em si e qual é a efetiva relação para com a teoria de Anaximandro? De onde retira o pensador esse conceito e qual a sua importância, a ponto de Popper (2002a, p. 218) afirmar com Kahn, que “Essas ideias de Anaximandro, Kahn observa, formam o pano de fundo do pensamento cosmológico Ocidental.”⁷²?

Afirma-se nessa dissertação, juntamente com Mondolfo (1968, p. 43-54), que a concepção de *ápeiron*, no sentido de “infinito”, adotado por Anaximandro como seu *arche*, de onde surgem os elementos opostos ou contrários e do qual emerge o movimento dos opostos, que geram os quatro elementos que se totalizam equilibradamente no *kosmos* e os caracteres da *phýsis*, provém da concepção de infinito, constante nos poemas homéricos.

Essa concepção identifica o “infinito” com o “eterno” (MONDOLFO, 1968, p. 57-62), remodelado pelas teogonias e no orfismo (MONDOLFO, 1968, p. 63-68), sendo revista e proposta, enquanto reedição racional e crítica do mito, por Anaximandro, é o protótipo do par tempo-espaco, na figura mítica de *Chronos* (o Tempo). Em seu movimento necessário, eterno e cíclico, tudo produz e consome.

Isso se põe na condição de conjectura de resolução ao problema da origem primeiríssima de tudo, proveniente do debate das teogonias vigentes à época. Segundo Mondolfo (1968, p. 77-78):

[...] Para Anaximandro há um ciclo de formação e desintegração dos mundos, que se realiza na ordem do tempo (“segundo a ordem do tempo” – *katà tèn chronu táxin*), mas esta ordem do tempo se renova infinitamente, na infinitude das vicissitudes cíclicas, enquanto fica eterna a permanência do *ápeiron*: “infinito”, o princípio divino “ingênito e incorruptível” (*agéneton kai áphtharton*), que Anaximandro mesmo chama “imortal e indestrutível” (*athánaton kai anólethon*). Assim, o incessante retorno cíclico da ordem do tempo tem, de certo modo, na eternidade permanente do *ápeiron*, seu continente; o *ápeiron* é *tó periékhon*: “o continente”, tanto no aspecto temporal como no espacial. Parece esboçar-se um conceito do eterno (*ápeiron aión*: “infinito eterno”, segundo a expressão dos “Stromata”

72 “These ideas of Anaximander, Kahn observes, form the background of Western cosmological thought”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pseudoplutarquianos relativa a Anaximandro), que inclui o tempo transcendendo-o, mas na verdade ainda falta a transcendência do eterno com relação ao tempo, porque a eterna permanência do “infinito” não é senão uma infinita mudança e movimento (“desde a eternidade infinita na vicissitude de todas as coisas” *ex apeiru aiônos anakykluménon pánton*).

O sistema cosmológico de Anaximandro parte do *ápeiron*, enquanto fonte geradora e consumidora de tudo o que se dá no *kosmos* e na *phýsis*. Mondolfo afirma que o *ápeiron* é um princípio ativo que age segundo a ordem do tempo.

Essa “ordem” é infinitamente cíclica, conforme o modelo cosmogônico temporal que os helênicos adotavam. Nesse sentido, o *ápeiron* está eternamente sob a determinação do Tempo e, nesse sentido, se assim existe, necessariamente ele é tão eterno quanto o tempo e, por conseguinte, infinito.

A infinitude do *ápeiron*, tanto quanto a do tempo são provenientes do caráter essencial de qualquer divindade, a saber: a ingenuidade, isto é, não foi jamais criado e, por conseguinte, prescinde de paternidade, de início ou de fim e, portanto, necessariamente incorruptível. Logo, imortal, indestrutível, como é chamado por Anaximandro.

Em se considerando a concepção geométrica de tempo, enquanto círculo em que inexiste o início ou fim, não interessando se se progride ou regride para o futuro ou passado. O tempo, tanto quanto o *ápeiron*, consolida-se no que Mondolfo denomina de “o continente”, isto é, um *locus* em que, simultaneamente é externo ao *kosmos*, envolvendo-o tanto quanto transpassando-o, integrando-o e/ ou dissipando-o e, por conseguinte, instantânea e totalmente mudam e permanecem, simultaneamente.

Mudam na medida em que transcendendo o *ápeiron* o tempo o determina e só o faz na medida em que se identifica com ele, podendo-se, portanto, afirmar com Mondolfo que o *ápeiron* e o tempo, em Anaximandro, são uma e única coisa ou, como se expressam os cosmólogos pré-socráticos, “são uno”.

Permanecem o mesmo e idênticos a si próprios na medida em que, mudando ciclicamente seu início-fim, integram-se de modo a inexistirem enquanto solução de continuidade efetiva.

Tais deduções decorrem do que afirma Mondolfo (1968, p. 78) quando critica Burnet, que se posiciona contrário aos doxógrafos, não atribuindo tais dizeres a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Anaximandro, que indiferentemente se tais expressões não sejam do milésio, em si, o conceito de *ápeiron* tem implícita em sua natureza o princípio imortal e, portanto, indestrutível. Gerando e reabsorvendo em si e por si, nos contratempos de sua eternidade cíclica, a *phýsis* do *kosmos*.

Mas resta ainda a questão: de onde Anaximandro se inspira para tecer tão inusitada e inovadora concepção cosmológica?

Segundo Mondolfo (1968, p. 69) a Escola milésia dispunha na tradição educacional homérico-hesiódica, os elementos necessários à compreensão do conceito de infinito.

Na medida em que encetaram a aplicação do racionalismo crítico em uma revisão das explicações cosmogônicas e teogônicas que lhes precederam, conforme se vê em Popper (2002a, p. 109), se depararam com o que Mackenzie *apud* Mondolfo (1968, p. 69) afirma como uma consciência popular amplamente difundida de concepções de “eternidade”, a saber: 1. como aquilo que se estende infinitamente no tempo; 2. como aquilo que fica absolutamente fora dele e 3. como aquilo que o inclui, transcendendo-o.

No caso de Anaximandro, o milésio enveredou pela terceira concepção de “eterno”, para conceber o seu *ápeiron* e tal ideia seguiu, conforme alega Mondolfo (1968, p. 63), a discussão em torno do que seria o *prótiston*, isto é, “o primeiríssimo” dos deuses geradores do *kosmos*. No caso, se relacionam conforme segue: a) Hesíodo, que atribuía o princípio ao deus Caos; b) a Museu, que indicava o princípio através dos deuses Tártaro e a Noite; c) a Acusilau, que defendia a tese de que eram os deuses Caos, Érebo e Noite e d) a tradição órfica, que indicava a fonte do *kosmos* como sendo proveniente da ação dos deuses Caos, Noite, Érebo e Tártaro.

Enquanto divindades, que segundo a genealogia hesiódica (1996) tiveram sua atividade cósmica definida a certos aspectos constituintes do *kosmos*, Mondolfo (1968, p. 65-66) informa que:

[...] a epopeia, ao introduzir no desenvolvimento do mito o elemento ordenador (que é sem dúvida, ao mesmo tempo, uma limitação) constituído pelas genealogias divinas, vem restringir a ideia de nascimento aquele caráter de eternidade, ou melhor, de extensão ilimitada da existência. Esta, antes de toda a ordenação genealógica, parece encontrar-se implícita na concepção de todos os Deuses, “que existiam sempre” (*aieiguenétai*).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Portanto, como se depreende dos dizeres de Popper (2002a, p. 109), a par com o afirmado por Mondolfo, supra:

A especulação filosófica é assumida como tendo sido iniciada com os Jônios: com Tales de Mileto e seu discípulo e parente Anaximandro. E de fato, algumas coisas muito novas foram adicionadas por esses dois. Eles adicionaram a abordagem crítica ou a tradição crítica: a tradição de olhar para um mito explicativo, tal como o modelo explicativo do universo devido a Homero e Hesíodo, com olhos *críticos*. O que a filosofia grega inicial ou a ciência grega inicial acrescenta à criação de mitos é, sugiro, uma nova atitude: a *atitude crítica*, a atitude de mudar um mito explicativo à luz do criticismo. É este exame crítico das histórias explicativas, ou das teorias explicativas, empreendido na esperança de conseguir se aproximar da verdade que eu observo como característica do que pode ser um tanto vagamente descrito como *racionalidade*. É este exame crítico que explica as mudanças nesses mitos e o surpreendentemente rápido desenvolvimento do mito em fazer o que se parece muito com a ciência. As teorias permanecem especulativas; porém, sob a influência de um rigoroso criticismo, eles mostram um grau cada vez maior de verossimilhança. A única maneira na qual este desenvolvimento pode ser explicado é pela conjectura que a atitude crítica tornou uma tradição na escola filosófica Jônica.⁷³

Portanto, a fonte inspiradora de Anaximandro para a criação do conceito de *ápeiron* e de seus atributos, que o permitiu esquivar-se da cilada teórica de se propor um princípio afeito aos quatro elementos de manifestação da matéria foi uma apropriação crítica revisionista sobre a tradição teogônica, identificando o *ápeiron* com o Tempo e, por conseguinte, deixando-o num *locus* simultaneamente à parte e intrinsecamente inerente ao *kósmos* e à *phýsis*, possibilitando, assim, uma solução imbatível à questão.

O interessante sobre a tese de Anaximandro é que explicitamente ele declara sua concepção de *kosmos*, a ser possibilitada a partir do *ápeiron* e descreve sua conjectura de

73 Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and his disciple and kinsman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach or the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with **critical eyes**. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the **critical attitude**, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting nearer to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely describes as **rationality**. And it is this critical examination that explains the changes in these myths, and the surprisingly rapid development from myth making into what looks very much like science. The theories remains speculative; yet, under the influence of severe criticism, they show a greater and greater degree of truthlikeness. The only way in which this development can be explained is by the conjecture that the critical attitude became a tradition in the Ionian philosophical school.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

maneira bem completa, apesar da ausência de textos próprios sobre a temática.

Para Popper (2002a, p. 15): “Os três milésios consideravam em comum que o mundo era nossa casa. Nesta casa havia o movimento, havia a mudança, havia o quente e o frio, o fogo e o úmido. [...]”⁷⁴ No entanto, diferentemente da versão tradicional de cunho mito-poético, o mundo, “nossa casa”, não é o único existente no *kosmos*.

Enquanto produto decorrente do movimento eterno proveniente do *ápeiron*, os opostos elementares se antepõem conforme a necessidade e a determinação temporal e, em franca equilibração, formam a Terra e nela a *phýsis* e suas particularidades.

Numa cosmologia desse tipo não se faz necessária uma explicação do movimento, pois ele é essencial à natureza do próprio princípio e, enquanto tal, transmitido por contato e inerência existencial.

Os contrários fazem todo o *kosmos* operar. No entanto, no âmbito das mudanças do iminente cotidiano, Anaximandro, segundo Popper (2002a, p. 155), tem a preocupação quanto à mudança girar em torno dos fenômenos de alteração qualitativa presente nos conflitos dos opostos:

Tudo isso pode ser encontrado em Anaximandro; e sob sua influência, a ideia dos opostos desenvolve uma primitiva *teoria da mudança*: a mudança é concebida como alteração qualitativa, como a vitória temporária de um dos pares de poderes opostos sobre o outro.⁷⁵

Para o milésio, esse tipo de mudanças que se davam na *phýsis* do *kosmos* independiam do *ápeiron*, enquanto vetor de transformação e, portanto, não se apresentava como um problema de ordem cósmica, mas, por outro lado, no âmbito da *phýsis*, para a teoria anaximandriaca, todas as mudanças eram regidas pela ação das mudanças térmicas instigadas pelo vento.

Em outras palavras e na terminologia pré-socrática que lhe é própria, a mudança qualitativa, de ordem física, dava-se pelo conflito entre quente (fogo) e frio (água), incitadas pelo vento (ar), que desempenha importante papel, inclusive na sua explicação

74 “The three Milesians all looked on our world as our home. There was movement, there was change in this home, there was hot and cold, fire and moisture [...]”.

75 All this is to be found in Anaximander; and under his influence, the idea of opposites developed into a primitive **theory of change**. Change is conceived as qualitative change, as the temporary victory of one of pair of opposing powers over the other.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

da origem dos seres vivos e dos homens.

Explicada a origem, as propriedades e ação da *arche* de Anaximandro convém, aqui, fazer uma apresentação de sua teoria do *kosmos*, de maneira a compreender o caráter inovador da conjectura do milésio e por qual razão Popper o indica como “pano de fundo” da Filosofia e da Ciência Ocidental.

Segundo se verifica em Pseudoplutarco *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 131):

121. Ele diz que o que produz, a partir do eterno, o calor e o frio, se separou, quando da geração deste mundo, e que a partir dele uma espécie de esfera de chamas se formou em volta do ar que circunda a Terra, como a casca em redor de uma árvore. Quando esta esfera estalou e se encerrou em determinados círculos, foi então que se formaram o Sol e a Lua e os astros.

Nesse fragmento se observa a narrativa de Pseudoplutarco quanto à tese de Anaximandro, a respeito do processo formativo da Terra, dos astros e estrelas que a circundam a partir do *ápeiron*.

Note-se que assinala Anaximandro como o primeiro pensador a propor a esfericidade da Terra, a partir do que denominou “a esfera de chamas” ao redor da Terra, embora não diga exatamente sobre a esfericidade da Terra. Como haveria de ao redor dela se formar uma esfera de chamas, se ela não fosse esférica?

Até ao momento, na descrição do doxógrafo viu-se apenas a descrição do que já fora comentado, no entanto, em continuidade através do fragmento 122-124 de Pseudoplutarco, Hipólito e Aristóteles citados por Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 133-134) indicam:

122. (A) Ele diz que a Terra tem forma cilíndrica, e que a sua profundidade é um terço da largura.

(B) A sua forma é curva, redonda, semelhante ao fuste de uma coluna; das duas superfícies planas, nós caminhamos sobre uma, e a outra está do lado oposto.

123. Alguns há, como Anaximandro entre os antigos, que afirmam que ela [a Terra] se mantém imóvel devido ao seu equilíbrio. Pois força é que aquilo que está colocado ao centro, e está a igual distância dos extremos, de modo algum se desloque mais para cima ou para baixo ou para os lados; e é-lhe impossível mover-se simultaneamente em direções opostas, pelo que se mantém fixa, por necessidade.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

124. A Terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo fato de estar a igual distância de todas as coisas.

Como atesta Popper (2002a, p. 110), a teoria de Anaximandro que uma não sustentada e livremente suspensa Terra, estabilizada através da ação de equilíbrio de forças cósmicas provenientes da esfera das estrelas fixas, que agem sobre ela a uma certa distância é, em suas palavras: “[...] de tirar o fôlego em sua ousadia. [...]”.⁷⁶

Tal colocação de Popper se justifica, pois é uma teoria tão não observacional quanto a do *ápeiron* e seguramente antecipa a teoria de Newton. Isso ressalta a vinculação do procedimento epistemológico pré-socrático estar condizente com a Tradição que Cornford (1989, p. 1-304) assinala.

Esse autor apresenta e introduz a descrição da teoria e os métodos do conhecimento utilizados pelos primeiros pensadores racionalistas, que se completa com os trabalhos de Mondolfo (1970, p. 97-290), em que o filósofo italiano assinala a predominância dos critérios de verdade utilizados pelos helênicos, que variaram da conceitabilidade à cognoscibilidade, sem apelar, contudo, para a empiria e o experimento até Aristóteles, como afirma Popper (2002a, p. 1-32).

Ora, Anaximandro precisava apresentar um modelo que explicasse a sustentabilidade da Terra, de modo distinto ao que fora feito por Tales e que tinha continuidade na tese de Anaxímenes, uma vez que não dispunha de condições de fundamentar o que viria a suportar o elemento (princípio), que o mestre e o aluno lhe propunham enquanto tese.

Para Anaximandro, a *arche* do *kosmos* não poderia ser um dos quatro elementos, na medida em que se fazia necessária a descrição ao infinito do que viria a sustentar esse elemento para que se desse como proposto.

Se o *ápeiron* se identifica com *Chronos*, o deus Tempo, sendo eterno, fonte e fanal de dissolução de tudo que é gerado e corrompido no *kosmos*, através da ação dos contrários (terra, água, ar e fogo), decorrentes do movimento eterno e cíclico do tempo, como explica Anaximandro a estabilidade que atribui a Terra? Uma vez que não dispõe

⁷⁶ “[...] is breathtaking in its boldness. [...]”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de qualquer suporte, como se vê na tradição mítico-poética, teogônica e racional talesiana e anaximêniana, como explicar a sustentabilidade da Terra?

Para que se compreenda a questão da inovação e revolucionária proposta de Anaximandro, proceder-se-á a um balanço do estado do campo quanto a sua teoria cosmológica que afirma, segundo Popper (2002a, p. 110-111):

a) O *ápeiron* é a fonte e a destruição de tudo o que há no *kosmos* e na *phýsis*, atuando sobre eles através de seu movimento eterno, que põe em conflito equilibrante os quatro elementos que simbolizam a matéria à época, a saber: terra, água, ar e fogo;

b) Entre o *ápeiron* e o Céu (o deus *Úranos* ou o firmamento) há uma esfera de fogo, que os antigos afirmavam ser a matéria divina ou o quinto elemento, a saber, o éter;

c) Nas esferas etéreas que circundam o mundo (a Terra ou a deusa *Gaia*) vem, respectivamente, em ordem decrescente quanto à distância da Terra: o Sol, a Lua e as estrelas fixas.

Salienta-se que na esfera destas é que se estabelecia o que os antigos denominavam o Céu, que no caso da teoria de Anaximandro, todas essas esferas seriam semelhantes a rodas de carros, com raios tubulares cheios de fogo (éter), por onde se veriam as estrelas, a Lua e o Sol e se explicaria o mecanismo dos eclipses através da obstrução dessas estruturas tubulares;

d) A Terra, ao contrário de acompanhar a esfericidade do Sol, da Lua e do Céu teria o formato de uma pequena coluna, semelhante a um tambor com uma superfície em disco e os homens viveriam na face superior do disco;

e) A Terra se sustentaria imóvel, no centro deste sistema, por manter-se à mesma distância de todas as outras coisas do *kosmos*.

Em síntese, essas são as características da tese cosmológica de Anaximandro. Popper (2002a, p. 11) declara que:

Há uma objeção óbvia à teoria da simetria de Anaximandro, de acordo com a qual a Terra está equidistante de todas as outras coisas. A assimetria do universo pode facilmente ser vista pela existência do Sol e da Lua, e especialmente, do fato de que o Sol e a Lua estão às vezes, não muito distante um do outro, de modo que eles estão do mesmo lado



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

da Terra, enquanto nada há do outro lado para lhes equilibrar.⁷⁷

Em acréscimo à crítica desenvolvida por Popper, ainda pode-se dizer que a mencionada simetria que garantiria a sustentabilidade da Terra estaria mais ainda prejudicada, se se levar em consideração a credibilidade dos comentários dos doxógrafos Simplicio e Agostinho, que atestam a existência do que Anaximandro denominaria de “infinitos mundos”, como se vê em Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 124):

113. Pois os que supuseram que os mundos eram em número infinito, como os seguidores de Anaximandro e de Leucipo e Demócrito e, posteriormente, os de Epicuro, supuseram-nos a nascer e a perecer por um tempo infinito, com alguns deles sempre a nascer e outros a perecer; e diziam que o movimento era eterno.

114. É que ele [Anaximandro] pensou que as coisas nasciam não de uma única substância, como Tales pensou que nasciam da água, mas cada uma dos seus princípios particulares. Estes princípios das coisas individuais, acreditou ele, eram infinitos, e geravam mundos inumeráveis e o que quer que nasce neles; e pensou que esses mundos ora são dissolvidos, ora novamente gerados, segundo a idade a que cada um é capaz de sobreviver.

Ora, em se considerando essas citações como válidas, no *kosmos* de Anaximandro existiriam infinitos mundos semelhantes a Terra e nesse sentido, como ficaria a sua tese de equilíbrio criticada por Popper como refutável nesse particular, embora a considere uma assombrosa antecipação a Newton?

Inicialmente é importante ressaltar que a fonte de inspiração de Anaximandro para a proposição de sua teoria da sustentabilidade da Terra, nos parâmetros de sua teoria do *ápeiron*, enquanto princípio, situa-se no âmbito do pensamento matemático geométrico helênico, segundo Vernant (1998, p. 67-68 e 73), no tocante à organização do cosmos humano, que:

Em contraste com a *hybris* do rico, delineia-se o ideal da *sophrosyne*. É feito de temperança, de proporção, de justa medida, de justo meio. “Nada em excesso”, tal é a fórmula da nova sabedoria. Essa valorização do ponderado, do que é mediador, dá à *arete* grega um

⁷⁷ There is an obvious objection to Anaximander's theory on symmetry, according to which the Earth is equally distant from all other things. The symmetry of the universe can be easily seen from the existence of Sun and Moon, and especially from the fact that Sun and Moon are sometimes not far distant from each other, só that they are on the same side of the Earth, while there is nothing on the other side to balance them. [...].



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aspecto mais ou menos “burguês”: é a classe média que poderá desempenhar na cidade o papel moderador, estabelecendo um equilíbrio entre os extremos dos dois bordos [...] Aqueles que são chamados *hoi méson*⁷⁸ não são apenas os membros de uma categoria social particular, a igual distância da indigência e da opulência: representam um tipo de homem, encarnam os valores cívico novos, como os ricos, a loucura da *hybris*. Em posição mediana no grupo, os *mesoi* tem por papel estabelecer uma proporção, um traço de união entre os dois partidos que dilaceram a cidade, porque cada um reivindica para si a totalidade da *arché*. [...] à *sophrosyne*, virtude do justo meio, corresponde a imagem de uma ordem política que impõe um equilíbrio a forças contrárias, que estabelece um acordo entre elementos rivais. Mas, como no processo, sob sua forma nova, a arbitragem supõe um juiz que, para aplicar sua decisão, ou para impô-la se necessário, refere-se a uma lei superior às partes, uma *dike* que deve ser para todos igual e a mesma. [...] A justiça aparece como uma ordem inteiramente natural que por si mesma se regulamenta.

O desenvolvimento do pensamento moral e da reflexão política prosseguirá nessa linha: às relações de força tentar-se-á substituir relações de tipo “racional”, estabelecendo em todos os domínios uma regulamentação baseada na medida e visando a proporcionar, a “igualar” os diversos tipos de intercâmbio que formam o tecido da vida social.

A citação de Vernant retrata o esforço helênico do período arcaico, pós criação da *polis*, após mais de trezentos anos em que o desfacelamento das sociedades micênicas se deu até em torno do século VIII a. C.

Tal acontecimento, que mergulhou o mundo pré-helênico no isolamento em relação às sociedades Próximo-Orientais e sem organização política estabelecida, imergiu no caos da violência e na obscuridade da escrita, mantendo-se a instituição dos xamãs, poetas e adivinhos como o único estandarte de cultura oral, que passavam através de seus prognósticos, cantos e danças inspirados pelos deuses, o que as comunidades deviam fazer para subsistir.

A criação da *polis* como organização social emergente da reunião de algumas aldeias em torno da estrutura familiar e tribal totêmica instituiu um modo de existência em que o espaço público partia do princípio da cidadania que, conforme Vernant (1998, p. 33-64) consolidou-se no grupo dos *homóioi*, isto é, “aqueles que são iguais” indistintamente à origem ou classe social.

Se deu entre a nobreza e a plebe uma disputa pela posse do poder, migrando

78 “Os do meio”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

entre acerbos conflitos civis de uma tutela quase que exclusiva da nobreza, ou de uma ou mais realezas para a democracia, que viria a se estabelecer modelarmente em Atenas, no período clássico.

A crise das cidades foi mediada pelos primeiros sábios,⁷⁹ que segundo Vernant (1998, p. 55-56) encarnavam o ideal de *sophrosyne* de tal maneira que conseguiram contemporizar, por vezes, a situação de desequilíbrio social:

Sobre esse dado tradicional dos Sete Sábios, seria vão apoiar uma conclusão histórica: a lista dos Sete Sábios é flutuante e variável; não observa nem cronologia, nem verossimilhança. Entretanto, o papel político e social atribuído aos Sábios, as máximas que são consideradas de sua autoria, permitem aproximar, uns dos outros, personagens que, quanto ao resto, em tudo se opõem: um Tales, unindo a tantas outras competências a do homem de Estado – um Sólon, poeta elegíaco, árbitro das lutas políticas atenienses, recusando a tirania, - um Periandro, tirano de Corinto, - um Epimênides, o próprio tipo do mago inspirado, do *theois aner*, que se alimentava de malva e de asfódelo, e cuja alma se liberta do corpo, à vontade. Através de uma mistura de dados puramente lendários, de alusões históricas, de sentenças políticas e de chavões morais, a tradição mais ou menos mítica dos Sete Sábios faz-nos atingir e compreender um momento de história social. Momento de crise, que começa no fim do século VII e se desenvolve no VI, período de confusões e de conflitos internos de que distinguimos algumas condições econômicas; período que os gregos viveram, num plano religioso e moral, como uma discussão de todo seu sistema de valores, um golpe contra a própria ordem do mundo, um estado de erro e de impureza.

É justamente no período de criação do pensamento racionalista crítico que o caráter revisionista atribuído a este por Tales, Anaximandro e os estudantes da Escola de Mileto, a saber: Anaxímenes, Xenófanes e Heráclito está condizente com o que Vernant assinala, enquanto período de “organização do cosmos humano”, isto é, a criação da *polis*, do Direito, das relações políticas que caracterizarão o Ocidente.

Para Jaeger *apud* Mondolfo (1970, p. 46), a legalidade concreta instaurada na *polis*, a título de conformidade com o ideal religioso e, portanto, divino de *sophrosyne* opõe-se à desmedida. Em franca oposição à *hybris*, provocou a necessidade da criação de um espaço público em que o poder do Estado se fizesse equilibrador dos elementos da

79 . Deseja-se aqui grifar a questão de que até Pitágoras de Samos, conforme a tradição em História da Filosofia, a palavra “filosofia” (*philosophia*) não existia e, portanto, não se pode considerar os pensadores anteriores a Pitágoras propriamente ditos como “filósofos”, mas pelo que tudo indica, devem ser chamados de *sophos* (sábios).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

polis, através da *Dike* (Justiça).

Portanto, após sua absorção comportamental e interiorização pelo homem helênico no espaço social, o pensamento racionalista crítico, impulsionado pelas mencionadas disposições de revisão das explicações de tudo que não se conformasse com o ordenamento do *kosmos* humano tinha que se adequar, pois um impulso de compreensão do *kosmos* humano instaurou o inquérito investigativo em torno da *phýsis* e do *kosmos*. Como reza o antigo adágio: “o que está em cima está em baixo”.

O autor desta dissertação conjectura que a inusitada inovação teórica da tese do equilíbrio da Terra sem suportes de quaisquer natureza foi inspirada a Anaximandro pelo impulso religioso de *sophrosyne* e, qualquer elemento que fosse posto como *arche* da *phýsis* estaria contrária à ordenação geométrica e racionalizada que se experienciava na vida social helênica.

As teses de Tales e de Anaximandro não estariam condizentes com o espírito da época, enquanto a de Anaximandro instaura, dedutivamente, sem qualquer apelo à analogia empírica, um *kosmos* cujo poder ordenador está à parte e interpenetra os elementos contidos em sua *phýsis*.

Nesse sentido, os elementos movidos por sua ação eterna, imortal e cíclica, segundo a ordenação do Tempo (*Chronos*) e por *Diké* (Justiça), um pagam tributo de igual proporção ao outro, em eterno conflito, compondo e decompondo as coisas que nele se dão.

Discorda-se aqui de Popper (2002a, p. 11), pois se são coerentes as citações doxográficas e os dados históricos acima apresentados, a respeito das teses da época e da Escola em que Anaximandro construiu suas teorias, o *kosmos* implica não mais uma noção exclusivamente geocêntrica, em que a Terra seja encarada como o único mundo existente nele.

Gaia seria apenas uma *phýsis* dentre os infinitos ou inumeráveis mundos existentes no *kosmos* e, portanto, a mencionada assimetria a qual Popper se refere não é crível, dado a existência no plano cósmico geometrizado nos moldes da *polis*, conforme as determinações de um *locus* originário e dispersor, que envolve e interpenetra todos esses mundos, fazendo-os surgir e se consumirem conforme a necessidade e a determinação do Tempo (*Chronos*).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Dessa maneira apresenta-se o sistema de Anaximandro de modo muito mais amplo e digno de uma vera antecipação não apenas de Newton, mas dos atuais dados astronômicos.

Por outro lado, ainda é possível se aventar que com base nas características do Tempo, atribuídas por identificação por Anaximandro ao seu *ápeiron* estar vinculada à concepção indo-europeia de circularidade do tempo, em detrimento da visão judaico-cristã-muçulmana-cientificista da linearidade do tempo.

Nesse sentido, conjectura-se que o *ápeiron* de Anaximandro possibilite a antecipação das reflexões de Einstein sobre a teoria da relatividade do tempo e sua identificação com o espaço, uma vez que o *ápeiron* se constitui como “o continente”, na dimensão tempo-espaço.

Portanto, saindo da linearidade unidimensional do tempo contemporâneo para a incrível antecipação da tridimensionalidade do tempo e, por conseguinte, da teoria da relatividade e suas implicações, como se vê em Mondolfo (1968, p. 77-78).

No entanto, mesmo que essa conjectura do autor desta dissertação não seja condizente com o exposto até ao momento, ainda se opõe à crítica popperiana a Anaximandro, ao perceber que Popper (2002a, p. 11) se esquece da denominada “esfera do firmamento”, ou seja, do Céu (*Úranos*), onde segundo a tradição mítica e teogônica se encontravam as ditas “estrelas fixas”.

Mesmo que o sistema de Anaximandro se desequilibrasse e viesse a tender a provocar qualquer deslocamento da Terra, haveria, necessária e de maneira fixa, o conjunto das inumeráveis estrelas que, segundo o milésio, estão na esfera mais próxima a Terra do que o Sol (mais distante) e a Lua (em posição intermediária).

Para finalizar a apresentação sobre o Anaximandro popperiano e as discussões suscitadas por suas conjecturas é importante assinalar que Popper (2002a, p. 13) está em busca da identificação das origens do que denomina “o problema da mudança”.

No caso, Popper atesta que no mundo de Anaximandro ocorrem todos os tipos de mudanças, mas pode-se sintetizá-las em dois tipos, em especial, as decorrentes, no âmbito da *phýsis*, da ação dos ventos. Que estão presentes em todas as demais teses que explicam os fenômenos naturais, desde os acontecimentos meteorológicos até aos biológicos, como o surgimento dos seres vivos e, principalmente a origem do homem.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

E, no âmbito cósmico, os eclipses do Sol e da Lua, decorrentes da ação do movimento dos contrários, provocado a partir do *ápeiron* e regulados pela necessidade e pela Justiça.

Mas o mais importante dessas mudanças constantes do *kósmos* anaximandriaco é que todas as mudanças, segundo Popper (2002a, p. 155) “[...] a mudança é concebida como alteração qualitativa, como a vitória temporária de um dos pares de poderes opostos sobre o outro.”⁸⁰

O quê, em si também pode ser indicado como mais uma antecipação do milésio quanto à teoria da conservação da matéria, porém, não se pretende desenvolver isso nessa parte da dissertação.

Se percebe que tal qual afirma Popper, as tese pré-socráticas, por mais pueris e equívocas que sejam atualmente, cientificamente falando tem em seu cerne um imenso conteúdo a ser decodificado, desmitificando-lhe a inacessibilidade e descortinando, de fato, seu potencial inspirador de novas e audazes teorias para o presente, em Filosofia e Ciência.

Referências

- ARISTÓTELES . *On the parts of animals I-IV* . Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BORNHEIM, Gerd (Org.) . Os filósofos pré-socráticos . São Paulo: Cultrix, 1999.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins; SARAIVA, Maria Olívia de Quadros & LAGE, Celina Figueiredo . Introdução ao Grego antigo . Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza . Mitologia grega . Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRILLANT, Maurice. *Les mystères d'Eleusis* . Paris: La Renaissance du Livre, 1920.
- BURKERT, Walter . Religião grega na época clássica e arcaica . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CAIRUS, Henrique F. & RIBEIRO JR., Wilson A. . Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- COPLESTON, Frederick . *A history of philosophy: Greece and Rome* . Tunbridge Wells: Search Press, 1946.
- CORNFORD, Francis M. . *Principium sapientiae*: as origens do pensamento filosófico grego . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

⁸⁰ “[...] change is conceived as qualitative change, as the temporary victory of one of pair of opposing powers over the other”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- COULANGES, Fustel de . A cidade antiga . São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DESCARTES, René . Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas . São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DETIENNE, Marcel . A invenção da mitologia . Rio de Janeiro – José Olympio e Brasília – UNB, 1998.
- _____ . Os mestres da Verdade na Grécia arcaica . Rio de Janeiro: 1988.
- _____ & SISSA, Giulia . Os deuses gregos . São Paulo: Schwarcz, 1992.
- DURKHEIM, E. As formas religiosas da vida primitiva . São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M . A história das crenças religiosas . Rio de Janeiro: Zahar, 1978, t. I.
- FARIA, Ernesto . Dicionário escolar latino-português . Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1967.
- FLEURY, E. . *Morphologie historique de langue grecque* . Paris: J. De Gigord, 1947.
- GIORDANI, Mário Curtis . Os gregos: Antiguidade Clássica I . Petrópolis: Vozes, 1972.
- HAVELOCK, Eric A. . A revolução da escrita na Grécia: e suas consequências culturais . São Paulo – UNESPE e Rio de Janeiro – Paz e Terra, 1996.
- HARISSON, Jane Ellen. E. *Themis: a study of the social origins of the greek religion* . Cambridge: Cambridg University Press, 1912.
- HERÓDOTO (de Halicarnasso) . História . Brasília: EbooksBrasil, 2006.
- HESÍODO . Os trabalhos e os dias . São Paulo: Iluminuras, 2007.
- _____ . Teogonia: a origem dos deuses . São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HIPÓCRATES (de Cós) . Da natureza do homem; Ares, águas e lugares e Preceitos . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- HOMERO . A Ilíada . Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1978a.
- _____ . A Odisseia . Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1978b.
- HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras . Os gregos e seu idioma . Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968, v. I.
- IZIDRO-PEREIRA, S. J. . Dicionário Grego-Português e Português-Grego . Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, 1990.
- JAEGER, Werner . *Paideia: a formação do homem grego* . São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____ . *La teologia de los primeros filósofos griegos* . Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- KIRK, G. S; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. . Os filósofos pré-socráticos . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KOYRÉ, Alexandre . Estudos da história do pensamento científico . Rio de Janeiro: Zahar, 1997.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

LÉVÊQUE, Pierre . A aventura grega . Rio de Janeiro; São Paulo e Belo Horizonte, Lusoespanhola e Brasileira, 1967.

MATURANA, Humberto. Cognição, ciência e vida cotidiana . Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MEILLET, A. . *Dialectes indo-européens* . Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion, 1950.

_____ . *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* . Paris: Librairie Hachette, 1930.

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

_____ . O infinito no pensamento da antiguidade clássica . São Paulo: Mestre Jou, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich . O nascimento da tragédia: ou o helenismo e pessimismo . São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVA, Alberto & GUERREIRO, Mário . Pré-socráticos: a invenção da filosofia . Campinas: Papyrus, 2000.

PESSANHA, José Américo Motta . “Vida e obra de Aristóteles” *In* ARISTÓTELES . Tópicos e Dos argumentos sofisticos . São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 8-32.

POPPER, Karl Raimund . A lógica da pesquisa científica . São Paulo: Cultrix, 2007.

_____ . *The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment* . London and New York, Routledge, 2002a.

_____ . O conhecimento e o problema corpo-mente . Lisboa: Edições 70, 2002b.

_____ . *Conjecturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* . Mexico, Buenos Aires y Barcelona: Paidós, 1991.

_____ . A lógica da investigação científica; Três concepções acerca do conhecimento humano; A sociedade aberta e seus inimigos . São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____ & ECCLES, J. *The self and its brain: an argument for interacionism* . New York: Routledge, 2006.

PLATÃO . Timeu e Crítias . Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

_____ . Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon . São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____ . A república . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____ . Mênon; Banquete; Fedro . Rio de Janeiro: Ediouro, s/ da.

PROVETTI JR., José . Da genealogia da História: Hélade arcaica e clássica nos séculos VIII-IV a. C. Umuarama: Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG, 2011a. Monografia apresentada como quesito de conclusão de curso de especialização *lato sensu* em História, Arte e Cultura. Circulação restrita.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

_____. A alma na Hélade: a origem da subjetividade ocidental . Umuarama: J.P.J., 2011b.

_____. Da alma ao corpo cívico: Filosofia e Medicina entre Platão e Hipócrates . Cruzeiro do Oeste: Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2011c. Monografia apresentada como quesito de conclusão do curso de especialização *lato sensu* em Saúde para professores dos Ensinos Fundamental e Médio. Circulação restrita.

_____. “As sementes da evolução” *in* BARTAQUINI, Bruno Tripode . Leituras da História: Ciência&Vida . São Paulo: Escala, 2008, p. 27-33, Ano I, nº5.

_____. O dualismo *psyché-sôma* em Platão . Campos dos Goytacazes: UENF, 2007. Dissertação apresentada como quesito de conclusão do curso de mestrado em Cognição e Linguagem. Disponível através do sítio http://www.pgcl.uenf.br/pdf/COGNICAO_6587_1268069635.pdf.

_____. A alma na Grécia: a origem do indivíduo no Ocidente . 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

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario . História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média . São Paulo: Paulus, 2009, v. 1.

_____. Para uma nova interpretação de Platão . São Paulo: Loyola, 2004.

_____. História da filosofia antiga . São Paulo: Loyola, 1993, v. I.

SANTORO, Fernando . O poema de Parmênides: Da Natureza . Rio de Janeiro: Laboratório Ousia – UFRJ, 2008.

SEGAL, Charles . “*El espectador y el oyente*” *in* VERNANT, Jean-Pierre (Org.) . *El hombre griego* . Madrid: Alianza, 1995, p. 211-246.

SISSA, G. & DETIENNE, M. Os deuses gregos . São Paulo: Schwarcz, 1992.

SCHRÖDINGER, Erwin . *Nature and the greeks and Science and humanism* . Cambridge: Syndicate of the University of Cambridge, 1996

SNELL, Bruno . A descoberta do espírito . Lisboa – Edições 70 e Rio de Janeiro – Edições Lisboa Brasil, 1992.

TAYLOR, W. Os micênios . Lisboa: Verbo, v. XXIII.

VERNANT, Jean-Pierre . As origens do pensamento grego . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. Mito e pensamento entre os gregos . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____; BOURGÉAUD, Ph.; CAMBIANO, G. *Et al* . *El hombre griego* . Madrid: Alianza, 1995.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Anaximander of Miletus

By: José Provetti Junior⁸¹
jose.provetti@ifpr.edu.br

Abstract

The article presents the results of the studies carried out by the author on the appropriation that the philosopher Karl R. Popper, during his life, realized of the theses and behavior of some pre-Socratics. The thinker under study in the article is Anaximander of Miletus, son-in-law and countryman of Thales, the first critical and revisionist rationalist thinker, creator of reason as a rational discursive mode. In this sense, the article aims to present how Anaximander gave continuity to the pedagogical procedures of Thales and extraordinarily deepened the consequences of the critical revisionism of the School of Miletus on the works of Homer and especially those of Hesiod, inaugurating a new way of representing the cosmos the *phýsis* and the human adventure on Earth, considered by the ancients to be "our home".

Keywords: Anaximander of Miletus; Reason; Ancient Philosophy; School of Miletus; Karl Popper.

⁸¹ He's a Master's degree in Modern and Contemporary Philosophy from the State University of Western Paraná - UNIOESTE, is a Master in Philosophy of Mind and Cognitive Processes at the Universidade Estadual of North-Fluminense Professor Darcy Ribeiro - UENF, Specialist in History, Art and Culture at the State University Of Ponta Grossa - UEPG, is a Specialist in Health for Teachers and Students of Elementary and Middle School by the Federal University of Paraná - UFPR, Graduated in Philosophy from the University of the State of Rio de Janeiro - UERJ. He is a federal public servant, professor of Basic, Technical and Technological Education (EBTT) of the discipline of Philosophy, at the campus of the Federal Institute of Education, Science and Technology of Paraná - IFPR, in the city of Assis Chateaubriand/ PR. He works as a Philosophy professor in the Integrated Technical Courses in Informatics and Electromechanics and in the Subsequent Technical Course of Community Orientation. He is a professor and researcher at the Nucleus of Ancient Studies - NEA, at the University of the State of Rio de Janeiro - UERJ/ RJ, and is a researcher in the Group of Studies on Logic, Epistemology and Language Philosophy of the postgraduate program - Master in Philosophy Modern and Contemporary - UNIOESTE/ Toledo, researcher of the Group of Studies in Teacher Education - IFPR/ Goioerê, is General Coordinator, professor and researcher of the Research Group Philosophy, Science and Technology - IFPR/ Assis Chateaubriand. He is a member of the National Association of Postgraduates in Philosophy - ANPOF and member of the Brazilian Society of Classical Studies - SBEC. Participates in the Editorial Team of the Contemporary Journal of Education, UFRJ. He is Editor-in-Chief of the IF-Sophia Revue: electronic journal of Philosophical, Scientific and Technological investigations, reviewer of Magazines Academic Space and *Acta Scietiorum* - UEM and of *Mundi* Magazine - IFPR, author of the books "Soul in Hélade: the origin of subjectivity In the West "(2011)," The Dualism in Plato "(2014)," The Greek Origins of Popperian Rationalism "(2016) and" Philosophy in Secondary Education: Little Apology of Teaching Work "(2016). He is the author of chapters in the books "Life, Death and Magic in the Ancient World" (2008), "Pregnancy and Adolescence" (2009), "Contemporary Philosophy, Logic and Science" (2013) and "IF-Sophia Umuarama: And autonomy "(2012). He is the author of scientific articles in the national and international specialized media.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Resumo

La artikolo prezentas la rezultojn de studoj realigitaj de la aŭtoro en la alproprigo kiun la filozofo Karl R. Popper, laŭlonge de lia vivo, farita de la tezo kaj konduto de iu antaŭ-Sokrata. La Pensulo studis en la artikolo estas Anaksimandro de Mileto, bofilo kaj ulo civitano de Thaleso, la unua kritika raciisma pensulo kaj reviziisma pro la kreinto, kiel racia parolita maniero. En ĉi tiu senso, la artikolo prezentas kiel Anaksimandro daŭrigis la instruadon proceduroj Rakontoj kaj eksterordinare enprofundiĝis la konsekvencoj de kritika reviziismo de Mileto Lernejo sur la verkoj de Homero kaj, precipe, Hesíodo, inaŭgurante nova maniero reprezenti la kosmo la phýsis kaj homa aventuro sur la Tero, konsiderita de la antauxuloj kiel "nia domo".

Ŝlosilvortoj: *Anaksimandro de Mileto; Razono; Antikva Filozofio; Lernejo de Mileto; Karl Popper.*

Resumo

O artigo apresenta o resultado dos estudos levados a efeito pelo autor sobre a apropriação que o filósofo Karl R. Popper, ao longo de sua vida, realizou das teses e comportamento de alguns pré-socráticos. O pensador em estudo no artigo é Anaximandro de Mileto, genro e conterrâneo de Thales, o primeiro pensador racionalista crítico e revisionista, criador da razão, enquanto modo discursivo racional. Nesse sentido, o artigo objetiva apresentar como Anaximandro deu continuidade aos procedimentos pedagógicos de Thales e aprofundou extraordinariamente as consequências do revisionismo crítico da Escola de Mileto sobre as obras de Homero e, em especial, as de Hesíodo, inaugurando uma nova maneira de representar o cosmos a phýsis e a aventura humana na Terra, considerada pelos antigos como sendo "o nosso lar".

Palavras-chave: *Anaximandro de Mileto; Razão; Filosofia Antiga; Escola de Mileto; Karl Popper.*

In the innovative context in which the School of Miletus initiated a new perspective of approaching the questions related to what Popper calls "[...] as our home. [...] ". . It was verified that a new behavioral ethics of the members of the School was established, in relation to the popular educational tradition, understood through the myths aired by the rhapsodes, as affirmed Popper (2002a, p. 22-23):

However, this may be the conjecture that Thales actively encouraged criticism in his pupils could explain the fact that the critical attitude toward the master's doctrine became part of the tradition of the Ionian School. [...] Anyway, there is the historical fact that the Ionian School was the first one in which the students criticized their masters, one generation after another. There can be no doubt that the Greek tradition



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

of philosophical criticism had its main source in Ionia.⁸²

Anaximander of Miletus, compatriot and son-in-law of Thales, according to the philosophical tradition, was the first student of Thales and his follower, although they were of approximate ages. It is said that the death of one and the other is within a few years, as seen in Suda *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 99).

What makes us to conjecture that in this auspicious beginning of the School and the philosophical tradition Ionia, founder, teachers and students had some years of communion, in the case, these would be the thinkers Anaximenes, Xenophanes and Heraclitus; Which is rarely put in the books of History of Philosophy as participants in some effective coexistence throughout its existence.

It is important to point out that Anaximander was simultaneously a product and continuator of the didactic-methodological-pedagogical innovations of Thales, since in the course of the teacher's demise, for a few more years, Anaximander continued to apply the Thales method to his students.

Based on the above-mentioned Popperian conjecture, the author of this dissertation supposes that the same thinkers had as example the experience and procedural coexistence of the creator of the School, that is, Thales and the teacher, Anaximander, being molded methodologically in the fire of discussions in the capital Ionia.

Therefore, the role of Anaximander in the sedimentation of the critical and revisionist rationalist process posed by Thales was fundamental and yielded and yields, in Philosophy and Physics, many fruits, as Popper (2002a, p. 36) points out, is one of the boldest and most naive theories in the history of science. [...] ⁸³, immediately provoked the criticism of Anaximenes against the principle chosen by the master, that is, the *apeiron*⁸⁴.

82 However this may be, the conjecture that Thales actively encouraged criticism in his pupils would explain the fact that the critical attitude towards the master's doctrine became part of the Ionian School tradition. [...] At any rate, there is the historical fact that the Ionian School was the first in which pupils criticized their masters, in one generation after the other. There can be little doubt that the Greek tradition of philosophical criticism had its main source in Ionian.

83 “[...] is one of the boldest and most ingenious theories in the history of science. [...]”.

84 In this dissertation we will adopt the meanings of "infinite" and "unlimited" due to the theoretical discussion about the conceptual application adopted by Anaximander, which will be presented and discussed throughout this text, below.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Already Xenophanes of Colophon, according to Popper (2002a, 37), would have interfered in the discussion in favor of Anaximander. This attitude would have caused Heraclitus of Ephesus to criticize everyone, but the most surprising thing is that Anaximander's theory was essential for the reflections of thinkers, philosophers, physicists, and astronomers such as Aristarchus (310-230 BC), Hypatia of Alexandria (355-415 AD)⁸⁵, Copernicus (1,473-1,543), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) and anticipated Newton's theory (1643-1727) on universal attraction, valid up to the present.

From the fragments of Anaximander's plots nothing survived, and therefore, like Thales, what is known is through doxography. According to Popper (2002a, p. 9), his theory, apart from being the consecration of the method of application of rational language and of the critical and revisionist stance proposed by Thales, points out that "... it is one of the most audacious, revolutionary ideas And portentous of the whole history of human thought. [...]".⁸⁶

It is noteworthy that Anaximander's teachings dealt with cosmogony and cosmology, predominantly and in a secondary way, around meteorology, the origin of animals and men, the theme developed by Provetti Jr. (2008, p. 29- 33), indicated by this author as the anticipator of Darwin's theory of evolution.

The Anaximander's propositions were of speculative character, that is to say, without applying or recommending to its students the observation or the experimentation, as criteria of truth. At the time of the founding of rational thought, in Ionian Hellas, even Medicine had not appropriated rational discourse, as seen in Frias, Cairus & Ribeiro Jr., *apud* Provetti Jr. (2011c, p. 33):

According to Frias (2001, p. 14), Hippocrates, in systematizing part of

85 An addition made to the list of philosophers, physicists and astronomers related by Popper, influenced by the theses of Anaximander, considering that due to its feminine condition, at the time, and since then, this philosopher has been relegated to the forgetfulness, even of the books of History of Philosophy, and therefore, it pays homage of honor and glory to the contributions made to the history of thought and science. This note is addressed to the research colleagues of the Lighthouse Study Group of Alexandria, especially through the teacher Dr. Fernanda Lemos de Lima, leader of this Group of Studies that has been working for the version of original texts of Hellenistic Alexandrian works for Portuguese and For having discovered the philosophical production of Alexandria from Egypt for the author of this dissertation.

86 "[...] is one of the boldest, most revolutionary, and most portentous ideas in the whole history of human thought. [...]"



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

what is now considered the corpus hipocraticum, had been deeply influenced by pre-Socratic philosophical thought, of physical characteristic, for trying to understand rationally the origins of nature, understood in the case , As the totality of the animal, mineral, and vegetable kingdoms of the worlds of men (Hellenic politicians and barbarians, enslaved for not living as the Hellenic), the dead and the Olympian gods.

This influence is notorious in several parts of Hippocrates' medical thinking, for example, in Hippocrates in his "The Nature of Man" (CAIRUS & RIBEIRO JR, 2005, p. 43): [...] On the other hand, if Heat and cold and dry and wet do not interrelate with moderation and equality, but one predominates over the other, the stronger over the weaker, the genesis will not occur. [...] Since this is the nature of all beings and of man, then man must not be one; But each of the moods that contribute to the genesis preserves in the body its property, and precisely that which contributes.

This quotation from Hippocrates of Kos (2005, p. 43) is clearly consistent with the theory of opposites developed by Anaximander in his cosmology, and it is at this point that it becomes necessary to understand that pre-Socratic rational thought, in especially that of Anaximander, revolved around the discussion about the constituent principles (*archai*) of *kosmos*.

Like Thales, this research instituted a certain debate that for Popper (2002a, p.36) focused on the question of the Thales theory on the sustainability of the Earth, with his disciple Anaximenes.

For Thales, the primary element of the *kosmos* was water, a traditional symbol in all the river cultures of the Near East of creation, renewal, purification and transformation, as seen in Cornford (1989, p. 257-409), Brandão (1998, p. 275-279), and Jaeger (1952, p. 26-27):

[...] The Homeric passage is relatively late in what Ocean calls the origin of all things the word is already used in this sense. It means that Ocean is the genesis of all things is virtually the same as calling it *physis* of all things. Now, Thales holds that water is the origin of all things. This does not seem very different, but it is indisputably in the presence of a difference: this lies in the fact that the philosopher dispenses with all allegorical or mythical expression to enunciate his intuition that all things have come from the water. [...]

Under the Thales's stimulus, Anaximander not only takes great pains to criticize the Homeric and Hesiodic mythic tradition, but also directs his analysis to the master and



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

in this way questions his theory of the sustainability of the Earth.

He puts it in check on the pertinence of the *arche* (principle) proposed by Thales, for in antiquity, matter was understood in four representative modes of manifestation: earth, water, air, and fire.

These elements each symbolized characteristics that are not specifically related to the substances represented directly by the names applied for their identification but, mainly, to the characteristics inherent to them.

Anaximander analyzed the question posed by Thales as to the principle of *kosmos* being water and reasoned that it, as archetype of one of the manners of manifestation of matter, would necessarily be linked to the cyclic equilibration that determines *sophrosyne*.

As a moral standard implemented in Hellas from the time of the creation of the polis, and as a social element necessary for the reorganization of the Hellenic spiritual cosmos, the ideal of *sophrosyne* (fair-measure or just-mean) preached "nothing in excess".

In this perspective, the *sophrosyne* was projected by the cosmogonists and Hellenistic cosmologists as a parameter for the structuring of *physis* functioning, as seen in Vernant (1998, p. 41-54).

On this projection, when the human order was established, the understanding of the kosmos was created as a cyclical equilibration between the elements, as seen in Mondolfo (1968, p. 57-69) and Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 117):

110. [...] another *apeiron* nature, from which comes all the heavens and worlds contained therein. And the source of the generation of things that exist is that in which destruction also occurs "according to necessity; For they pay punishment and retribution to one another for their unrighteousness, according to the decree of Time, "and so he expresses himself in very poetic terms.

Now, according to this fragment attributed to Anaximander by Simplicius, the pre-Socratic thinker established the necessary relations of equilibration according to *Dike* (Justice), "[...] according to necessity; [...] according to the decree of Time, [...]"!

Considering that for the ancient Hellenes all these concepts are both natural elements and cosmic forces, it is worth mentioning that Anaximander in this fragment



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

concludes that the water of Thales or the air of his disciple Anaximenes or any other proponent of cosmology that attributed to the principle One of the existential frameworks of matter, would fall into misunderstanding.

If the *kosmos* works according to such determinations of "Justice", "necessity" and "Time", how would the predominance of one of them over other?

According to Popper (2002a, p. 36), Anaximenes would have attempted to rescue the conception of thalesian's principle, but modified the element, based on Anaximander's theory of the changes that occur in the world through the action of the wind, going To a substantial elementary conception closer to the traditional mythical and philosophical conception, as seen:

He wanted to replace the *apeiron* with something more familiar, namely, the Air - including the fog and heavy clouds. The appearance of air clouds seems to demonstrate the possible appearance of even more solid matter floating in the air, such as the sun, moon, and stars - and even carried by air, animals such as insects and birds. Anaximenes explained the Earth's stability by assuming that it rested in the air in a way that the solid lid of a pot is supported by the vapor.⁸⁷

Following the thalesian's methodology of teaching, Anaximander did not use the argument of authority and stimulated the revisionist rationalist critique of Anaximenes. However, it is enough to analyze the arguments of the pupil of Anaximander to classify them as superficials, before the proposal of the master's *arche*.

Just as made by Anaximander to Thales and to all those who defend cosmologies, whose principles are one of the elements of *phýsis*, the question remains: what sustains it so that it can stabilize the Earth?

For Popper, the cosmologies that adopt one of the four elements as principle are taken by an argument that leads to regression to infinity, since a more elementary cause will always be sought to ensure the stability of the Earth's sustaining element.

Anaximander's main concerns in proposing his theses were, according to Popper (2002a, p. 13): a) the architecture of the *kosmos*; b) the structure of the *kosmos*'

87 [...] (Anaximenes) he wanted to replace the "*apeiron*" by something more familiar, namely "Air" - including mist and heavy clouds. The emergence of clouds from air seems to demonstrate the possible emergence of even more solid matter floating in air, such as the Sun, the Moon, and the stars - and, indeed, airborne such as insects and birds. Anaximenes explained the stability of Earth by assumption that it is supported by air, as the solid lid of the kettle is supported by steam.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

architecture and c) the plans and construction materials of the *kosmos*.

In this sense, the discussion about the problem of *kosmos* architecture and its structure imply, necessarily, the definition of an explanation that accounts for how the processes occur in the *phýsis*. For that, of which material it is composed, so that based on the knowledge developed about this material, one understands how it behaves, implying in the understanding of what everything comes from.

According to the cadence of the above arguments, Anaximander corroded the revisionist rationalist critique of the philosophical and mythical tradition in an innovative question and, according to Popper, the most important in the history of human thought, namely: once considered the elements (earth, water, fire And air) unfit to play the role of *arche* of *phýsis*, what would be the principle?

The answer to this question is known to any student of contemporary Philosophy and is explicit in any book of introduction or history of Philosophy, namely: $\tau\omicron$ απείρον (*tò ápeiron*), according to sees in Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105).

These German Hellenists, in their famous work "The Pre-Socratic Philosophers" (1994) indicate the meaning of the Hellenic word as being "the indefinite," that is, that which has no fixed, fixed form.

They bring to the discussion that the term does not have the consensus of field researchers. In this case, Popper (2002a, p. 13) agrees with Kirk, Raven & Schofield as to the interpretation of the term *apeiron* in a sense approximated to them, as follows: "[...] the" without end "or" unlimited "or" unlimited "or" report "; The *apeiron*. "⁸⁸

The conception of the concept of *apeiron* implies something that Anaximander claimed to be above the four elements, being independent of them and simultaneously being the original and dispersing source of all that is in the *kosmos*.

It is interesting to note that Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-119) conclude that there is no agreement among doxographers and even commentators on the precise meaning of the term, suggesting the question: where What does Anaximander remove and what exactly are the implications of its use in the student theory of Thales?

The fact is that Anaximander would have been the first Hellenic to forge a

88 "[...] the 'endless' or 'boundless' or 'unbounded' or 'unformed' – the *apeiron*."



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

technical concept of philosophy, as seen in Kirk, Raven & Schofield (1994: 107), namely the concept of *arche* (αρχη, principle) . This is corroborated by one of Anaximander's commentators that Popper (2002a, 38, 41, 58, note 13, 114, 120, 127, notes 23 and 24, 129, notes 47-48, 130, note 49; 50, 133, notes 61 and 63, 146, 148, 154-155, 158, 205, note 7, 210, notes 10 and 11, 209, note 42, 217, 222, note 1-4, 31 and 268) more praises and is grounded to weave his approach, which is CH Kahn.

However, according to Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 107) the term *apeiron*, since the Alexandrian period is obscure, its origin and use by Anaximander is even more so to the present.

According to the surviving doxographic records, the following reports on the subject are given in Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, pp. 105-107):

101. Among those who admit a single moving and infinite principle, Anaximander of Miletus, son of Praxias, successor of Thales, [...] said that the principle and element of things that exist is the apex, [indefinite or infinite], having been He is the first to introduce this name of the material principle. [...] He says that this principle is neither water nor any other so-called elements, but another ape-like nature, from which all the heavens and the worlds contained therein come. [...] And the source of the generation of things that exist is that in which destruction also occurs "according to necessity; ... For they pay punishment and reward to one another for their unrighteousness, according to the decree of Time, "and so he expresses himself in very poetic terms.

Now it is clear from the above that nothing is said about what it is, about the origin and the specific relation of the *apeiron* to *kosmos* and *physeis*, except the traditional one, and to formulate a thesis that the principle only is to the extent that it is the source and the end of everything that exists.

On the other hand, the words of Simplicio indicate the sources of the characteristics of the apex of Anaximander, insofar as they relate it in their way of being and acting, that is, the traditional epithet described in the previous paragraph and, as a source of opposing elements that Act in balance, "according to necessity" and "according to the decree of Time".

Now that it implies the understanding of Popper's position in relation to Anaximander's theory, to know the original meaning and application of the term *apeiron* for the epistemologist?

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

To the extent that Popper considers Anaximander to be the creator of the most naive yet audacious and innovative theory ever seen by mankind in the history of science, it is believed that it is important to understand what is implied in the Anaximander's thesis, in order to identify whether such an issue is present in Popper's theses.

The beginning of the analysis will consist of an attempt to understand the meanings of the Greek language. According to Izidro-Pereira (1990, p. 62) the term for "unlimited, indefinite and indeterminate" is *αοριστος, ον* (*aoristos, on*).

The word that means "infinite" is *απειρεσιος, α, ον* (*apeirésios, a, on*), (1990, p. 66), having as synonymous plus the sense of "Immense" the word *απειριτος, ον* (*sayings, on*).

In other words, in the Greek language, the term is "indefatigable, incessant, without end" (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p.86) and the word *ασπετος, ον* (*aspects, on*), with the meaning of "unspeakable, immense, infinitely innumerable" (IZIDRO-PEREIRA, 1990, p. 86).

Now, something infinite is what lacks limits by its amplitude, size, in order to be considered interminable. Already something indefinite is uncertain, vague, indeterminate, indistinguishable.

Although the concept of infinity can to some extent be classified as "indeterminate", the idea of indefinite does not necessarily imply the concept of infinity, for something may be unknown or little known and therefore "indefinite" and not infinite, while the infinite, necessarily, is infinitely innumerable.

The Greek terms *atytos* and *aspects* are found in the Hellenic texts of Homer's treatise, while the terms *apeirésios, a, on* and *apelirito, on* are commonly used by doxógrafos, when they make mention of the ideas of Anaximander, as it is seen in Simplicio *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p. 105-107).

In this sense, the questions remain: what is the *apeiron* itself and what is the effective relation to Anaximander's theory? From where the thinker draws this concept and its importance, to the point of Popper (2002a, p. 218) assert with Kahn, that "These ideas of Anaximander, Kahn notes, form the background of Western cosmological

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

thinking.”⁸⁹?

It is stated in this dissertation, together with Mondolfo (1968, p. 43-54), that the conception of *apeiron*, in the sense of “infinite”, adopted by Anaximander as his *arche*, from which opposing or opposing elements arise and from which emerges the movement of the opposites, which generate the four elements that totalize balanced in the *kosmos* and the characters of the *phýsis*, comes from the conception of infinity, constant in the Homeric poems.

This conception identifies the “infinite” with the “eternal” (MONDOLFO, 1968, p. 57-62), remodeled by theogonies and in orphism (MONDOLFO, 1968, p. 63-68), being revised and proposed as a rational reprint and critique of myth, by Anaximander, is the prototype of the time-space pair, in the mythical figure of *Chronos* (Time). In its necessary, eternal and cyclical movement, everything produces and consumes.

This puts itself in the condition of conjecture of resolution to the problem of the very first origin of everything, coming from the debate of the theogonies in force at the time. According to Mondolfo (1968, p. 77-78):

[...] For Anaximander there is a cycle of formation and disintegration of the worlds, which takes place in the order of time (“according to the order of time” - *katà tèn chronu táxin*), but this order of time is infinitely renewed in the infinity of vicissitudes Cyclical, while the eternal permanence of the apeiron: “infinite,” the divine principle “innate and incorruptible” (*agéneton kai áphtharton*), which Anaximander himself calls “immortal and indestructible” (*athánaton kai anólethon*). Thus the incessant cyclical return of the order of time has, in a certain way, in the permanent eternity of the *apeiron*, its continent; Or *ápeiron* is *tó periékthon*: “the continent”, both in the temporal as in the spatial aspect. There seems to be a conception of the eternal (*apeiron aion*: “eternal infinite,” according to the expression of the “Stromata” pseudoplatarquianos relative to Anaximander), which includes time transcending it, but in fact the transcendence of the eternal with respect to the Time, because the eternal permanence of the “infinite” is nothing but an infinite change and movement (“from infinite eternity in the vicissitude of all things” *ex apeíru aiônos anakykluménon pánton*).

The cosmological system of Anaximander starts from the apeiron, as the generating and consuming source of everything that occurs in *kosmos* and *phýsis*. Mondolfo affirms that the *apeiron* is an active principle that acts according to the order of

89 “These ideas of Anaximander, Kahn observes, form the background of Western cosmological thought”.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

the time.

This "order" is infinitely cyclical, according to the temporal cosmogonic model that the Hellenists adopted. In this sense, the *apeiron* is eternally under the determination of Time, and in that sense, if it exists, it is necessarily as eternal as time and therefore infinite.

The infinitude of the *apeiron*, as well as that of time, comes from the essential character of any deity, namely: ingenuity, that is, it has never been created and therefore dispenses with paternity, beginning or end, and therefore, Necessarily incorruptible. Therefore, immortal, indestructible, as it is called by Anaximander.

In considering the geometric conception of time, as a circle in which there is no beginning or end, no matter if it progresses or regresses to the future or past. Time, as much as the *apeiron*, is consolidated in what Mondolfo calls the "continent," that is, a locus in which, simultaneously, it is external to the *kosmos*, involving it as well as transpassing it, integrating it and / or Dissipating it and, therefore, instantaneously and totally change and remain simultaneously.

They change insofar as transcending the *apeiron* time determines it and only does so insofar as it identifies with it, and it can be said, therefore, with Mondolfo that the *apeiron* and time in Anaximander are one and only thing or , As the pre-Socratic cosmologists put it, "are one."

They remain the same and identical to themselves insofar as, by cyclically changing their beginning-end, they are integrated in a way that does not exist as a solution of effective continuity.

These deductions follow from what Mondolfo (1968, p. 78) asserts when he criticizes Burnet, who opposes the doxographers, and does not attribute such words to Anaximander, that regardless of whether such expressions are not of the millennium, in itself, the concept of *apeiron* has Implicit in its nature the immortal and therefore, indestructible principle. Generating and reabsorbing in itself and by itself, in the setbacks of its cyclic eternity, the *phýsis* of the *kosmos*.

But the question still remains: where does Anaximander draw inspiration from such an unusual and innovative cosmological conception?

According to Mondolfo (1968, p. 69), the Milieu School had in the tradition of



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Homeric-Hesiodic education the elements necessary for understanding the concept of infinity.

Insofar as they began the application of critical rationalism in a review of the cosmogonic and theogonic explanations that preceded them, as seen in Popper (2002a, 109), they encountered what Mackenzie says to Mondolfo (1968, p. 69) Affirms as a widely diffused popular consciousness of conceptions of 'eternity', namely: 1. as that which extends infinitely in time; 2. as that which is absolutely outside of it and 3. as that which includes it, transcending it.

In the case of Anaximander, the milieu undertook the third conception of "eternal", to conceive its *apeiron*, and this idea followed, as Mondolfo (1968, p. 63) argues, the discussion about what would be the protiston, "The very first" of the generative gods of the *kosmos*. In this case, they are related as follows: a) Hesiod, which attributed the principle to the god Chaos; b) the Museum, which indicated the principle through the gods Tartarus and the Night; c) Acusilau, who defended the thesis that they were the gods *Chaos, Erebus* and *Night* and d) the Orphic tradition, which indicated the source of the *kosmos* as coming from the action of the gods *Chaos, Night, Erebus* and *Tartarus*.

While deities, who according to the hesiodic genealogy (1996) had their cosmic activity defined to certain constituent aspects of the *kosmos*, Mondolfo (1968, p. 65-66) reports that:

... The epic, by introducing into the development of myth the element of calculation (which is undoubtedly a limitation) constituted by divine genealogies, restrict the idea of birth to that character of eternity, or rather, of unlimited extension of existence. This, prior to all genealogical ordination, seems to be implicit in the conception of all the Gods, "who always existed" (*aieiguenéta*).

Therefore, as can be seen from Popper's (2002a, p. 109) words, along with that asserted by Mondolfo, supra:

Philosophical speculation is assumed to have been initiated with the Ionians: with Thales of Miletus and his disciple and relative Anaximander. And indeed, some very new things have been added by these two. They added the critical approach or the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the explanatory model of the universe due to Homer and Hesiod, with critical eyes. What initial Greek philosophy or early Greek science adds to the



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

creation of myths is, I suggest, a new attitude: the critical attitude, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting closer to the truth that I observe as characteristic of what may be somewhat vaguely described as rationality. And it is this critical examination that explains the changes in these myths and the surprisingly rapid development of the myth in doing what looks very much like science. Theories remain speculative; But under the influence of rigorous criticism, they show an increasing degree of verisimilitude. The only way in which this development can be explained is by the conjecture that the critical attitude has made a tradition in the Ionic philosophical school.⁹⁰

Thus Anaximander's inspiring source for the creation of the concept of *apeiron* and its attributes, which allowed him to evade the theoretical trap of proposing a principle connected with the four elements of manifestation of matter, was a revisionist critical appropriation of the theogonic tradition, identifying the *apeiron* with Time and, therefore, leaving it in a locus simultaneously apart and intrinsically inherent to the *kosmos* and the *phýsis*, thus making possible an unbeatable solution to the question.

The interesting thing about Anaximander's thesis is that he explicitly declares his conception of *kosmos*, to be made possible from the *apeiron*, and describes his conjecture quite well, despite the absence of his own texts on the subject.

For Popper (2002a, p. 15): "The three millenniums considered in common that the world was our home. In this house there was movement, there was change, there was hot and cold, fire and damp. [...] "However, unlike the traditional myth-poetic version, the world," our house, "is not the only one existing in the *kosmos*."

As a product of the eternal movement coming from the apex, the elementary

⁹⁰ Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and his disciple and kinsman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach or the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with **critical eyes**. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the **critical attitude**, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting near to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely describes as **rationality**. And it is this critical examination that explains the changes in these myths, and the surprisingly rapid development from myth making into what looks very much like science. The theories remains speculative; yet, under the influence of severe criticism, they show a greater and greater degree of truthlikeness. The only way in which this development can be explained is by the conjecture that the critical attitude became a tradition in the Ionian philosophical school.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

opposites are placed according to necessity and temporal determination and, in frank balancing, form the Earth and in it the *phýsis* and their particularities.

In such a cosmology an explanation of movement is not necessary, for it is essential to the nature of the principle itself, and as such transmitted by contact and existential inertia.

The opposites make all *kosmos* work. However, in the context of the imminently quotidian changes, Anaximander, according to Popper (2002a, p. 155), is concerned about the shift to revolve around the phenomena of qualitative change present in the conflicts of opposites:

All this can be found in Anaximander; and under its influence the idea of opposites develops a primitive theory of change: change is conceived as a qualitative change, as the temporary victory of one of the pairs of opposing powers over the other.⁹¹

For millesium, this kind of change that occurred in the *phýsis* of the *kosmos* was independent of the *apeiron*, as the vector of transformation and therefore did not present itself as a problem of cosmic order, but, on the other hand, within the *phýsis*, for the Anaximander's theory, all the changes were governed by the action of the instigated thermal changes by the wind.

In other words, and in the pre-Socratic terminology proper to it, the qualitative change, of physical order, was due to the conflict between hot (fire) and cold (water), incited by the wind (air) including his explanation of the origin of living beings and men.

The origin, properties, and action of Anaximander's *arche* are explained here in order to make a presentation of his theory of *kosmos*, in order to understand the innovative character of the conjecture of the millennium, and why Popper indicates it as the "background" of Philosophy and Western Science.

According to Pseudoplatarco *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994, p 131):

121. He says that what produces, from the eternal, the heat and the cold, separated, when the generation of this world, and that from it a kind of sphere of flame formed around the air that surrounds the Earth, Like the bark around a tree. When this sphere popped and closed in certain circles, it was then that the Sun and the Moon and the stars formed.

⁹¹ All this is to be found in Anaximander; and under his influence, the idea of opposites developed into a primitive **theory of change**. Change is conceived as qualitative change, as the temporary victory of one of pair of opposing powers over the other.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

In this fragment the narrative of Pseudoplatarco is observed as for the thesis of Anaximander, regarding the formative process of the Earth, the stars and stars that surround it from the *apeiron*.

Note that it marks Anaximander as the first thinker to propose the sphericity of the Earth, from what he called "the sphere of flames" around the Earth, although it does not say exactly about the sphericity of the Earth. How would a sphere of flames form around it if it were not spherical?

So far, in the description of the doxographer we have seen only the description of what has already been commented, nevertheless, in continuity through fragment 122-124 of Pseudoplatarco, Hipólito and Aristotle quoted by Kirk, Raven & Schofield (1994, p 133 -134) indicate:

22. (A) He says that the Earth has a cylindrical shape, and that its depth is one-third the width.

(B) Its shape is curved, round, similar to the stem of a column; Of the two flat surfaces, we walk on one, and the other is on the opposite side.

123. There are some, like Anaximander among the ancients, who claim that it [the Earth] stands still because of its equilibrium. For strength is that that which is placed in the center, and is equal to the extremes, in no way moves more up or down or to the sides; And it is impossible for him to move simultaneously in opposite directions, so that he remains fixed by necessity.

124. The earth is suspended in the air, without anything holding it, but it is held firm by the fact that it is at equal distance from all things.

As Popper (2002a, p. 110) attests, Anaximander's theory that an unsustained and freely suspended Earth, stabilized by the equilibrium action of cosmic forces from the sphere of fixed stars acting on it at a certain distance is, In his words: "[...] breathtaking in his boldness. [...]"⁹²

Such a position of Popper is justified, since it is a theory as non-observational as that of the *apeiron* and surely anticipates Newton's theory. This points to the link between the pre-Socratic epistemological procedure and the tradition Cornford (1989, p. 1-304) points out.

92 "[...] is breathtaking in its boldness. [...]"

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

This author presents and introduces the description of the theory and methods of knowledge used by the early rationalist thinkers, which is complemented by the works of Mondolfo (1970, p. 97-290), in which the Italian philosopher points out the predominance of the criteria of truth Used by the Hellenists, which varied from conceptibility to knowability, but did not appeal to empiricism and experiment until Aristotle, as Popper (2002a, p. 1-32).

Anaximander needed to present a model that explained the sustainability of the Earth, in a way different from the one made by Thales and which had continuity in the Anaximenes thesis, since it did not have the conditions to base what would support the element), Which the teacher and the student proposed to him as thesis.

For Anaximander, the *arche* of the *kosmos* could not be one of the four elements, inasmuch as it became necessary to describe to the infinite of what would support this element so that it was given as proposed.

If the *apeiron* is identified with *Chronos*, the god Time, being eternal, source and fanal of dissolution of everything that is generated and corrupted in the *kosmos*, through the action of the opposites (earth, water, air and fire), arising from the eternal movement and Cycle of time, as Anaximander explains the stability that attaches to the Earth? Since it has no support whatsoever, as can be seen in the mythic-poetic, theogonic and rational tradition, and the theogenic, rational, and Anaximenesian, such as explaining the sustainability of the Earth

In order to understand the question of innovation and revolutionary proposal of Anaximander, a review of the state of the field will be carried out on its cosmological theory which, according to Popper (2002a, p. 110-111):

a) The *apeiron* is the source and destruction of all that is in *kosmos* and *phýsis*, acting upon them through its eternal movement, which balances the four elements that symbolize matter at the time, namely earth, Water, air and fire;

b) Between *apeiron* and Heaven (the god Uranus or the firmament) there is a sphere of fire, which the ancients claimed to be the divine matter or the fifth element, namely ether;

c) In the ethereal spheres that surround the world (the Earth or the goddess Gaia) comes, respectively, in decreasing order as to the distance of the Earth: the Sun, the



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Moon and the fixed stars.

It should be noted that in the sphere of these it was established what the ancients called Heaven, which in the case of Anaximander's theory, all these spheres would be similar to car wheels, with tubular rays filled with fire (ether), where Would see the stars, the Moon and the Sun and explain the mechanism of eclipses through the obstruction of these tubular structures;

d) The Earth, as opposed to accompanying the sphericity of the Sun, the Moon and the Sky, would have the shape of a small column, similar to a drum with a disk surface, and the men would live on the upper face of the disk;

e) The Earth would stand still, at the center of this system, by keeping itself at the same distance from all other things in the *kosmos*.

In short, these are the characteristics of Anaximander's cosmological thesis.

Popper (2002a, p. 11) states that:

There is an obvious objection to Anaximander's theory of symmetry, according to which the Earth is equidistant from all other things. The asymmetry of the universe can easily be seen by the existence of the Sun and the Moon, and especially of the fact that the Sun and the Moon are sometimes not far apart from each other, so that they are on the same side of the Earth, while there is nothing on the other side to balance them.⁹³

In addition to the critique developed by Popper, it can still be said that the aforementioned symmetry that would guarantee the Earth's sustainability would be even more impaired if one takes into account the credibility of the comments of the Simplicio and Augustine doxographers, which attest to the existence of Anaximander would call it "infinite worlds," as seen in Kirk, Raven & Schofield (1994, 124):

113. For those who supposed that the worlds were in infinite numbers, as the followers of Anaximander and Leucippus and Democritus, and later those of Epicurus, supposed us to be born and to perish for an infinite time, with some of them always to Born and others to perish; and they said that the movement was eternal.

14. It is that he [Anaximander] thought that things were born not of a

⁹³ There is an obvious objection to Anaximander's theory on symmetry, according to which the Earth is equally distant from all other things. The symmetry of the universe can be easily seen from the existence of Sun and Moon, and especially from the fact that Sun and Moon are sometimes not far distant from each other, so that they are on the same side of the Earth, while there is nothing on the other side to balance them. [...].



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

single substance, as Thales thought they were born of water, but each of his particular principles. These principles of individual things, he believed, were infinite, and spawn innumerable worlds and whatever is born in them; And he thought that these worlds are now dissolved, now again generated, according to the age to which each one is able to survive.

Now, in considering these quotations as valid, in Anaximander's *kosmos* there would be infinite worlds similar to Earth, and in that sense, as would his balance thesis criticized by Popper as refutation in this particular, although he considered it an astonishing anticipation to Newton?

Firstly, it is important to note that Anaximander's source of inspiration for proposing his theory of Earth sustainability in the parameters of his theory of the *apeiron* as a principle lies within the framework of Hellenic geometric mathematical thinking, according to Vernant (1998, p. 67-68 and 73), concerning the organization of the human cosmos, which:

In contrast to the *hybris* of the rich, the *sophrosyne* ideal is delineated. It is made of temperance, of proportion, of just measure, of just mean. "Nothing in excess," such is the formula of the new wisdom. This valuation of the weighted, the mediator, gives the Greek arete a more or less "bourgeois" aspect: it is the middle class that can play in the city the moderating role, establishing a balance between the ends of the two borders ... Those who are called *hoi meson* are not only members of a particular social category, equal distance from indigence and opulence: they represent a type of man, they embody the new civic values, like the rich, the madness of *hubris*. In a middle position in the group, the *mesoi* have the role of establishing a proportion, a trace of union between the two parties that tear the city apart, because each one claims the whole of the *arche*. [...] the *sophrosyne*, virtue of the just means, corresponds to the image of a political order that imposes a balance on opposing forces, establishing an agreement between rival elements. But as in the case, in its new form, arbitration presupposes a judge who, in order to enforce his decision, or to impose it if necessary, refers to a law superior to the parties, a dike that must be for all equal and the same. [...] Justice appears as an entirely natural order that regulates itself.

The development of moral thought and political reflection will continue along this line: relations of force will seek to substitute "rational" relations, establishing in all domains a regulation based on measure and aiming at providing, Various types of exchange that form the fabric of social life.

Vernant's citation portrays the Hellenic effort of the archaic period, post-



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

creation of the polis, after more than three hundred years in which the defacing of Mycenaean societies occurred until around the 8th century BC.

Such an event, which plunged the pre-Hellenic world into isolation from Near-Eastern societies and without established political organization, immersed itself in the chaos of violence and the obscurity of writing, with the institution of shamans, poets and fortune-tellers as the sole banner of oral culture, which passed through their prognostics, songs and dances inspired by the gods, what communities should do to survive.

The creation of the polis as a social organization that emerged from the reunion of some villages around the totemic family and tribal structure established a mode of existence in which public space started from the principle of citizenship which, as Vernant (1998, p. 33-64) In the group of *homóioi*, that is, "those that are equal" indistinctly to the origin or social class.

There was a dispute between the nobility and the plebs for the possession of power, migrating between acerbic civil conflicts of a tutelage almost exclusive to the nobility, or one or more royalties to democracy, which was to be modeled in Athens in the period classic.

The crisis of the cities was mediated by the first sages, who according to Vernant (1998, p. 55-56) embodied the ideal of *sophrosyne* in such a way that they were able to temporize sometimes the situation of social imbalance:

On this traditional datum of the Seven Sages, it would be well to support a historical conclusion: the list of the Seven Sages is fluctuating and variable; He sees neither chronology nor verisimilitude. However, the political and social role attributed to the Sages, the maxims that are considered of its authors, allow to approach, from each other, personages that, in the rest, in everything opposes: a Thales, uniting to so many other competences the one of the man Of state - a Solon, elegiac poet, arbiter of the Athenian political struggles, refusing tyranny, - a Periander, Corinthian tyrant, - an Epimênides, the very type of the inspired magician, of the anois, who fed himself with mauve and asphodel, And whose soul is freed from the body at will. Through a mixture of purely legendary data, historical allusions, political sentences, and moral buzzwords, the more or less mythical tradition of the Seven Wise Men makes us reach and understand a moment of social history. A time of crisis, which begins at the end of the seventh century and develops in the VI, a period of confusion and internal conflicts that distinguish some economic conditions; A period



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

which the Greeks lived on a religious and moral level as a discussion of their entire system of values, a blow against the order of the world itself, a state of error and impurity.

It is precisely during the period of creation of critical rationalist thought that the revisionist character attributed to it by Thales, Anaximander, and the students of the School of Miletus, namely: Anaximenes, Xenophanes, and Heraclitus, is consistent with what Vernant points out as a period of "organization Of the human cosmos, "that is, the creation of the polis, of law, of the political relations that will characterize the West.

For Jaeger *apud* Mondolfo (1970, p. 46), the concrete legality established in the polis, in conformity with the religious ideal and, therefore, divine of *sophrosyne* opposes the unmeasured. In open opposition to *hybris*, it provoked the need for the creation of a public space in which the power of the state was balanced by the elements of the polis through the *Dike* (Justice).

Therefore, after its behavioral absorption and internalization by the Hellenic man in the social space, critical rationalist thought, propelled by the aforementioned dispositions of revising the explanations of everything that did not conform to the ordering of the human *kosmos* had to fit, for an impulse of understanding of the human *kosmos* established the investigative inquiry around *phýsis* and *kosmos*. As the old adage goes: "what is above is below".

The author of this dissertation conjecture that the unusual theoretical innovation of the balance theory of the Earth without supports of any nature was inspired to Anaximander by the religious impulse of *sophrosyne* and any element that was put like *arche* of the *phýsis* would be contrary to the geometric and rationalized order that is Experience in Hellenic social life.

The theses of Thales and Anaximander would not be in keeping with the spirit of the age, while that of Anaximander, deductively, without any appeal to empirical analogy, establishes a *kosmos* whose power is apart and interpenetrates the elements contained in its *phýsis*.

In this sense, the elements moved by their eternal, immortal and cyclical action, according to the order of Time (*Chronos*) and by *Diké* (Justice), one pay tribute of equal proportion to the other, in eternal conflict, composing and decomposing the things that in

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

him they get.

We disagree here with Popper (2002a, 11), for if the doxographic quotations and historical data presented above are consistent with the theses of the time and school in which Anaximander constructed his theories, *kosmos* implies no more one An exclusively geocentric concept, in which the Earth is regarded as the only world existing in it.

Gaia would be only a *phýsis* among the infinite or innumerable worlds existing in the kosmos, and therefore the aforementioned asymmetry to which Popper refers is not credible, given existence in the cosmic plane geometrized in the molds of the polis, according to the determinations of an original locus and Disperser, which surrounds and interpenetrates all these worlds, causing them to arise and consume themselves according to the necessity and determination of Time (*Chronos*).

In this way the Anaximander system is presented much more widely and worthy of a true anticipation not only of Newton but of the current astronomical data.

On the other hand, it is still possible to argue that on the basis of the characteristics of Time, attributed by Anaximander's identification to his *apeiron*, it is linked to the Indo-European conception of circularity of time, to the detriment of the Judeo-Christian-Muslim-scientificist view of linearity of time.

In this sense, it is conjectured that the *apeiron* of Anaximander makes possible the anticipation of Einstein's reflections on the theory of relativity of time and its identification with space, since the *apeiron* is constituted as "the continent" in the time-space dimension.

Therefore, moving from the one-dimensional linearity of contemporary time to the incredible anticipation of three-dimensionality of time and hence of relativity theory and its implications, as seen in Mondolfo (1968, p. 77-78).

However, even if this conjecture of the author of this dissertation is not consistent with what has been exposed up to now, it still opposes the Popperian critique of Anaximander, when he realizes that Popper (2002a, p.11) forgets the so-called "sphere of the firmament" , That is, from Heaven (Uranos), where according to the mythical and theogonic tradition were the so-called "fixed stars".

Even if Anaximander's system were unbalanced and would tend to cause any



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

displacement of the Earth, there would be, necessarily and fixedly, all the innumerable stars which, according to the millennium, are in the sphere closest to the Earth than the Sun. More distant) and the Moon (in intermediate position).

In order to conclude the presentation on the Popperian Anaximander and the discussions raised by his conjectures, it is important to point out that Popper (2002a, p.13) seeks to identify the origins of what he calls "the problem of change".

In the case, Popper attests that in the world of Anaximander all kinds of changes occur, but they can be synthesized in two types, especially those arising, within the *phýsis*, from the action of the winds. That they are present in all other theses that explain the natural phenomena, from the meteorological events to the biological ones, as the appearance of the living beings and, mainly, the origin of the man.

And in the cosmic sphere, the eclipses of the Sun and the Moon, arising from the action of the movement of the opposites, provoked from the *apeiron* and regulated by necessity and Justice.

But the most important of these constant changes of the Anaximander's *kósmos* is that all changes, according to Popper (2002a, p. 155) "... change is conceived as qualitative alteration, as the temporary victory of one of the pairs of opposing powers On the other."⁹⁴

What, in itself can also be indicated as a further anticipation of the milieu as to the theory of conservation of matter, however, is not intended to develop this in this part of the dissertation.

If he realizes that, as Popper puts it, the pre-Socratic thesis, however puerile and misleading they are today, scientifically speaking has at its core an immense content to be decoded, demystifying its inaccessibility and revealing, in fact, its inspiring potential Of bold new theories for the present, in Philosophy and Science.

Referências

- ARISTÓTELES . On the parts of animals I-IV . Oxford: Oxford University Press, 2001.
BORNHEIM, Gerd (Org.) . Os filósofos pré-socráticos . São Paulo: Cultrix, 1999.

94 "[...] change is conceived as qualitative change, as the temporary victory of one of pair of opposing powers over the other".



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- BRANDÃO, Jacyntho Lins; SARAIVA, Maria Olívia de Quadros & LAGE, Celina Figueiredo . Introdução ao Grego antigo . Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza . Mitologia grega . Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRILLANT, Maurice. *Les mystères d'Eleusis* . Paris: *La Renaissance du Livre*, 1920.
- BURKERT, Walter . Religião grega na época clássica e arcaica . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CAIRUS, Henrique F. & RIBEIRO JR., Wilson A. . Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- COPLESTON, Frederick . A history of philosophy: Greece and Rome . Tunbridge Wells: Search Press, 1946.
- CORNFORD, Francis M. . *Principium sapientiae*: as origens do pensamento filosófico grego . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- COULANGES, Fustel de . A cidade antiga . São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DESCARTES, René . Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas . São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DETIENNE, Marcel . A invenção da mitologia . Rio de Janeiro – José Olympio e Brasília – UNB, 1998.
- _____ . Os mestres da Verdade na Grécia arcaica . Rio de Janeiro: 1988.
- _____ & SISSA, Giulia . Os deuses gregos . São Paulo: Schwarcz, 1992.
- DURKHEIM, E. As formas religiosas da vida primitiva . São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M. A história das crenças religiosas . Rio de Janeiro: Zahar, 1978, t. I.
- FARIA, Ernesto . Dicionário escolar latino-português . Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1967.
- FLEURY, E. . *Morphologie historique de langue grecque* . Paris: J. De Gigord, 1947.
- GIORDANI, Mário Curtis . Os gregos: Antiguidade Clássica I . Petrópolis: Vozes, 1972.
- HAVELOCK, Eric A. . A revolução da escrita na Grécia: e suas consequências culturais . São Paulo – UNESPE e Rio de Janeiro – Paz e Terra, 1996.
- HARISSON, Jane Ellen. E. Themis: a study of the social origins of the greek religion . Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- HERÓDOTO (de Halicarnasso) . História . Brasília: EbooksBrasil, 2006.
- HESÍODO . Os trabalhos e os dias . São Paulo: Iluminuras, 2007.
- _____ . Teogonia: a origem dos deuses . São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HIPÓCRATES (de Cós) . Da natureza do homem; Ares, águas e lugares e Preceitos . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- HOMERO . A Ilíada . Rio de Janeiro: TecnoPrint, 1978a.
- _____ . A Odisseia . Rio de Janeiro: TecnoPrint, 1978b.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras . Os gregos e seu idioma . Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968, v. I.

IZIDRO-PEREIRA, S. J. . Dicionário Grego-Português e Português-Grego . Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, 1990.

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

_____. *La teologia de los primeros filosofos griegos* . Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1952.

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

KOYRÉ, Alexandre . Estudos da história do pensamento científico . Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LÉVÊQUE, Pièrre . A aventura grega . Rio de Janeiro; São Paulo e Belo Horizonte, Lusoespanhola e Brasileira, 1967.

MATURANA, Humberto. Cognição, ciência e vida cotidiana . Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MEILLET, A. . *Dialectes indo-européens* . Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion, 1950.

_____. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* . Paris: Librairie Hachette, 1930.

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

_____. O infinito no pensamento da antiguidade clássica . São Paulo: Mestre Jou, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich . O nascimento da tragédia: ou o helenismo e pessimismo . São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVA, Alberto & GUERREIRO, Mário . Pré-socráticos: a invenção da filosofia . Campinas: Papirus, 2000.

PESSANHA, José Américo Motta . “Vida e obra de Aristóteles” *In* ARISTÓTELES . Tópicos e Dos argumentos sofisticos . São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 8-32.

POPPER, Karl Raimund . A lógica da pesquisa científica . São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment . London and New York, Routledge, 2002a.

_____. O conhecimento e o problema corpo-mente . Lisboa: Edições 70, 2002b.

_____. *Conjecturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* . Mexico, Buenos Aires y Barcelona: Paidós, 1991.

_____. A lógica da investigação científica; Três concepções acerca do conhecimento humano; A sociedade aberta e seus inimigos . São Paulo: Abril Cultural,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1980.

_____ & ECCLES, J. *The self and its brain: an argument for interacionism*. New York: Routledge, 2006.

PLATÃO. *Timeu e Crítias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

_____. *Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____. *Mênon; Banquete; Fedro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/ da.

PROVETTI JR., José. *Da genealogia da História: Hélade arcaica e clássica nos séculos VIII-IV a. C.* Umuarama: Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG, 2011a. Monografia apresentada como quesito de conclusão de curso de especialização *lato sensu* em História, Arte e Cultura. Circulação restrita.

_____. *A alma na Hélade: a origem da subjetividade ocidental*. Umuarama: J.P.J., 2011b.

_____. *Da alma ao corpo cívico: Filosofia e Medicina entre Platão e Hipócrates*. Cruzeiro do Oeste: Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2011c. Monografia apresentada como quesito de conclusão do curso de especialização *lato sensu* em Saúde para professores dos Ensinos Fundamental e Médio. Circulação restrita.

_____. “As sementes da evolução” in BARTAQUINI, Bruno Tripode. *Leituras da História: Ciência&Vida*. São Paulo: Escala, 2008, p. 27-33, Ano I, nº5.

_____. *O dualismo psyché-sôma em Platão*. Campos dos Goytacazes: UENF, 2007. Dissertação apresentada como quesito de conclusão do curso de mestrado em Cognição e Linguagem. Disponível através do sítio http://www.pgcl.uenf.br/pdf/COGNICAO_6587_1268069635.pdf.

_____. *A alma na Grécia: a origem do indivíduo no Ocidente*. 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

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2009, v. 1.

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

_____. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993, v. I.

SANTORO, Fernando. *O poema de Parmênides: Da Natureza*. Rio de Janeiro: Laboratório Ousia – UFRJ, 2008.

SEGAL, Charles. “*El espectador y el oyente*” in VERNANT, Jean-Pierre (Org.) . *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 1995, p. 211-246.

SISSA, G. & DETIENNE, M. *Os deuses gregos*. São Paulo: Schwarcz, 1992.

SCHRÖDINGER, Erwin. *Nature and the greeks and Science and humanism*. Cambridge: Syndicate of the University of Cambridge, 1996



$I\Phi$ -Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

SNELL, Bruno . A descoberta do espírito . Lisboa – Edições 70 e Rio de Janeiro – Edições Lisboa Brasil, 1992.

TAYLOR, W. Os micênios . Lisboa: Verbo, v. XXIII.

VERNANT, Jean-Pierre . As origens do pensamento grego . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____ . Mito e pensamento entre os gregos . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____ ; BOURGEAUD, Ph.; CAMBIANO, G. *Et al.* *El hombre griego* . Madrid: Alianza, 1995.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Divulgação

As origens gregas do racionalismo popperiano

Iniciadores do modo discursivo racional inaugurado na Hélade Arcaica e que se mostraram a fonte da rica matriz do desenvolvimento racional e científico posterior. Popper levanta a questão da crítica ao método indutivo da ciência positivista, localizando-o historicamente no que denominou “mito baconiano” e em certa tendenciosidade de Aristóteles ao criar o método indutivo com base no procedimento socrático do *elencho*. Supõe-se compreender a relevância do convite de Popper quanto ao regresso aos gregos e sua motivação originária quanto à cosmologia e à teoria do conhecimento, através da possibilidade de melhor compreender a lógica da investigação científica popperiana, investigando as bases histórico-filosóficas de sua argumentação que, conforme se acredita, está diretamente estabelecida no veio do pensamento pré-socrático.



É mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UNIOESTE e em Cognição e Linguagem pela UENF, é especialista em História, Arte e Cultura pela UEPG e em Saúde para professores e alunos dos Ensinos Fundamental e Médio pela UFPR, é graduado e licenciado em Filosofia pela UERJ. Servidor público federa, docente de Filosofia EBTT no IFPR.



978-613-0-16981-7



José Provetti Junior

As origens gregas do racionalismo popperiano

Visão cosmológica da conexão entre Metafísica e Ciência da Antiguidade para a prática epistemológica contemporânea

Novas Edições Acadêmicas

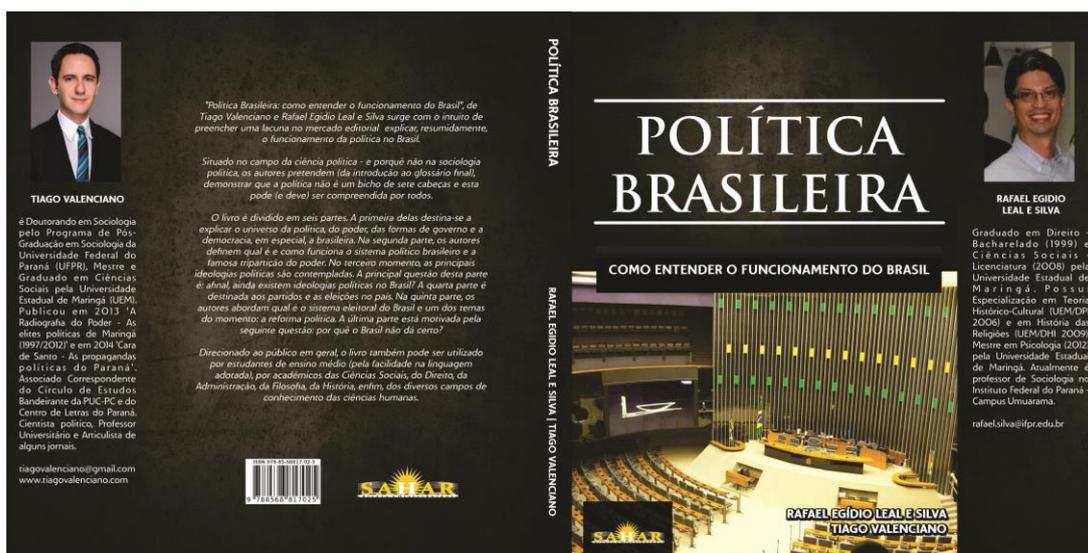
Por: José Provetti Junior. É disse que fala a obra: propõe-se a apresentar os resultados de uma pesquisa em torno das bases filosóficas da visão popperiana do conhecimento, pois se supõe, através da obra de Popper, **O Mundo de Parmênides: ensaios sobre a ilustração pré-socrática (TWP)**, a ideia de retorno aos gregos no que respeita à atitude originária destes quanto à filosofia. Iniciadores do modo discursivo racional, inaugurado na Hélade Arcaica e que se mostraram a fonte da rica matriz do desenvolvimento racional e científico posterior. Popper levanta a questão da crítica ao método indutivo da ciência positivista, localizando-o historicamente, tanto no que denominou “mito baconiano” quanto em certa tendenciosidade de Aristóteles ao criar o método indutivo, com base no procedimento socrático do *elencho*.



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Supõe-se compreender a relevância do convite de Popper quanto ao regresso aos gregos e sua motivação originária quanto à cosmologia e à teoria do conhecimento, através da possibilidade de melhor compreender a lógica da pesquisa científica popperiana, investigando as bases histórico-filosóficas de sua argumentação que, conforme se acredita, está diretamente estabelecida no veio do pensamento pré-socrático. O que possibilita compreender o conjunto da obra popperiana como sendo uma tentativa do filósofo em construir um sistema cosmológico autenticamente fundante, alinhado com o filosofar helênico arcaico, com vista aos desafios da filosofia e da ciência contemporâneos, no que se refere à Epistemologia.



Por: Tigo Valenciano & Rafael Egídio Leal e Silva

Vivenciamos na atualidade uma forte turbulência política em todos os âmbitos. Nunca a política esteve tão desacreditada como agora. Assistimos uma crise forte da qual ainda sabemos como será seus rumos e desdobramentos. Apesar deste mar revolto e de incertezas, o pensamento brasileiro é brindado com uma obra importante, fruto de profunda reflexão de seus autores, Tiago Valenciano e Rafael Egídio Leal e Silva.

O livro “Política Brasileira: como entender o funcionamento do Brasil”, nasce como o preenchimento de uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

lacuna no mercado editorial e principalmente na ciência política. A obra dos escritores tenta explicar, de maneira resumida, como funciona a política no Brasil, dentro do âmbito da ciência política.

Tiago e Rafael pretendem, de maneira simples e objetiva, explicar desde a introdução ao glossário final, que a política não é um bicho de sete cabeças e que, apesar das incompreensões da atualidade, deve ser compreendida pelos brasileiros.

Esta obra é organizada em seis partes. A primeira destina-se a explicar o universo da política, do poder, das formas de governo e a democracia, em especial, a do Brasil. Na segunda parte, os autores Tiago e Rafael definem qual é e como funciona o sistema político brasileiro e a tripartição do poder. Na terceira parte, as principais ideologias políticas existentes são estudadas. E a principal questão discutida nesta parte é: afinal, ainda existem ideologias políticas no Brasil? Na sequência, na quarta parte, os autores demonstram os partidos e as eleições no país. Na quinta, os autores abordam qual é o sistema eleitoral do Brasil e um dos temas do momento: a reforma política. A parte final tende a demonstrar porque a política no Brasil é algo tão complexo de ser compreendido. O trabalho é encerrado como um glossário com os principais conceitos abordados no livro.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



VOCABULÁRIO PENTALÍNGUE: *KVINLINGVA VORTARETO*

Por: Luiz Fernando Pita⁹⁵

&

Maira Nobre⁹⁶

Nossa prática pedagógica como professores de língua estrangeira mostra-nos que, a par das regras gramaticais, ortográficas e de pronúncia pelas quais os estudantes têm necessariamente de passar, um dos maiores empecilhos para um desenvolvimento mais rápido no idioma desejado é a aquisição de um vocabulário. Embora o aluno diversas vezes domine os conteúdos mencionados, faltam-lhes as palavras exatas para se expressarem.

95 Doutor em Letras Português-Latim pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é mestre em Literaturas Hispânicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e graduado em Letras Português-Espanhol pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. É pesquisador-efetivo e Coordenador de Pesquisa do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, vinculado a Linha de Pesquisa de Idioma Internacional Neutro – Esperanto. É Diretor de Ensino da Associação Esperantista do Rio de Janeiro – AERJ.

96 É doutora em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, mestra em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e graduada e licenciada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. É Diretora do Departamento de Divulgação da Associação Esperantista do Estado do Rio de Janeiro – AERJ e Primeira-Secretária da Cooperativa Cultural dos Esperantistas – CCE.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Por isso, resolvemos trazer a público a presente obra, que, longe de ser completa, oferece ao estudante o vocabulário de uso mais frequente nas situações que um falante de língua estrangeira vivencia.

JPJ Editor



Site do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR

<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/>

O sítio do Grupo de pesquisas foi elaborado para a veiculação das produções de ensino, pesquisa e extensão dos pesquisadores-efetivos, pesquisadores-colaboradores e pesquisadores-júniors da equipe investigativa.

Corresponde à demanda do Projeto de pesquisa, que visa a socialização e democratização de todos os saberes e conhecimentos produzidos pela equipe investigativa, nos moldes de geração de Filosofia, Ciência e Tecnologias sugerido pelo referencial teórico do Grupo, o filósofo e epistemólogo Karl Raymund Popper.

O sítio é composto por páginas de “Atualidades”, “Coordenações”, “Quem somos e o que pensamos”, “Lista de pesquisadores”, “JPJ Editor”, se subdividindo este site em: “Títulos”, “Vídeos-aula”, “Orientações para pedidos físicos de livros ou vídeos” e “Centro de análise de obras para publicação”.

O sítio do Grupo também possui o site para a “IΦ-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológicas”, órgão de divulgação científica do Grupo.

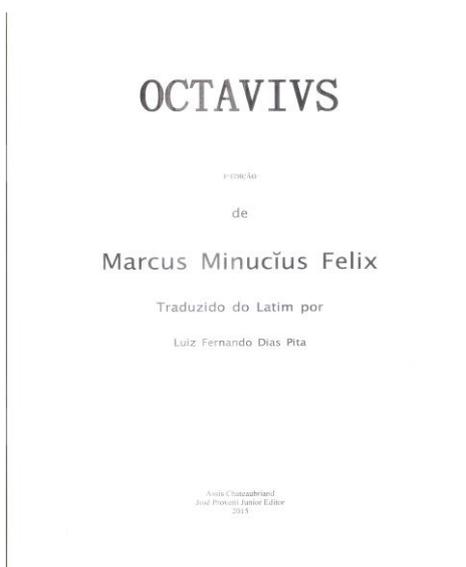


IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Há um link para Reportagens com professores e pesquisadores que já travaram conhecimento em alguma das atividades do Grupo de pesquisa. (Em construção). E um link para você se comunicar com a Coordenação Geral do Grupo de pesquisas e expor sua opinião e sugestões sobre o conteúdo do site.

Acesse e conheça os serviços públicos, estatais e gratuitos oferecidos pela equipe investigativa do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR!



OCTAVIUS

De Marcus Minucius Felix

Tradução do Latim por Luiz Fernando Dias Pita

OCTAVIUS foi escrito por Marco Minúcio Félix entre os anos de 175 e 190 d. C., e é apenas graças a um

**IΦ-Sophia**

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

feliz acaso que podemos, hoje, contar com essa peça-chave para preencher os bastante desfalcados quebra-cabeças da evolução da literatura em língua latina e o da aculturação do Cristianismo nas porções ocidentais do Império Romano, pois a obra chegou até nós unicamente por um grato engano de algum copista medieval que, confundindo seu título com a palavra "*octauus*", isto é, "o oitavo", incluiu-o como o oitavo livro do *Aduersus nationes*, de Arnóbio.

A historiografia cristã nos ensina que o processo de divulgação do Cristianismo começa, ainda no século I, pelo trabalho dos apóstolos juntos às sinagogas espalhadas pelas cidades de expressão grega do Oriente do Império, conseguindo aí formar os primeiros núcleos cristãos. Tais convertidos eram, como o próprio São Paulo, judeus que, por força da convivência, vinham, há já algumas gerações, construindo um diálogo entre sua tradição religiosa e a cultura helenística presente nessas cidades.

É DISSO QUE TRATA essa obra: é um empolgante e profundo diálogo entre o autor, patricio romano cristão e seus melhores amigos, romanos, a respeito das bases e fundamentos filosóficos da então nova religião. Tão perseguida pelo governo e incompreendida pelos cidadãos, vítima de preconceitos e de sincretismos com outras seitas do Império. Quem é mais próprio? As ideias do carpinteiro galileu ou a religião civil de Roma?

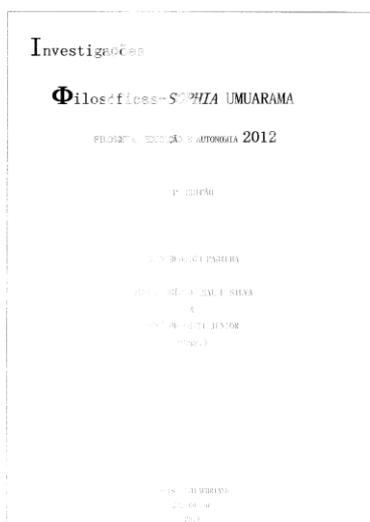
A obra se encontra disponível, gratuitamente, no sítio

<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/#!ttulos/ch3p>



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



Investigações Filosóficas-Sophia: Umuarama – 2012 – Filosofia, Educação e Autonomia

Organizado por:

Alan Rodrigo Padilha

Rafael Egidio Leal e Silva e

José Provetti Junior

Investigações Filosóficas-Sophia: Umuarama – 2012 – Filosofia, Educação e Autonomia é a transcrição dos seminários realizados durante o primeiro ano de realização do Projeto de extensão IF-Sophia, na cidade de Umuarama, versando sobre questões relacionadas a Filosofia enquanto processo de promoção da educação e autonomia humana.

É DISSO QUE TRATA esta obra: da análise crítica, por vários filósofos brasileiros, do papel dos saberes



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

filosóficos na promoção da autonomia cidadã, através da educação, tendo como referência alguns dos importantes pensadores contemporâneos da atualidade.

A obra se encontra disponível, gratuitamente, no sítio <http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/#!ttulos/ch3p>

Outros títulos da JPJ Editor



O dualismo em Platão **Por: José Provetti Junior**

O DUALISMO EM PLATÃO tenta compreender as relações psyché-sôma (alma-corpo). Essa motivação se fundamenta nas dificuldades engendradas pela Filosofia da Mente para estudar, refutar ou justificar a mencionada relação. Para aproximação do assunto intentou-se analisar o que Platão compreende por alma (psyché) e corpo (sôma), nas seguintes obras: “Timeu”, “Fédon”, “Fedro”, a “República”, “Apologia de Sócrates”, “Mênnon”, “Banquete”, “Sofista” e “Político”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Embora seja uma pequena fração do conjunto das obras de Platão, acredita-se que essa amostragem seja suficiente para tentar alcançar o mencionado objetivo.

A hipótese que se defende é que não é possível a um grego da época de Platão conceber uma separação diametralmente oposta e radicalmente incomunicável entre o que a tradição filosófica convencionou chamar de Mundo Sensível e Mundo Inteligível, ou em outras palavras, aquilo que viria a fundamentar a distinção atual na Filosofia da Mente entre o mental e o físico.

É DISSO QUE TRATA esta obra: da análise crítica de uma amostragem das obras de Platão a respeito dos conceitos de alma e corpo, suas relações, imbricações e consequências, sob o enfoque a História Psicológica, das Ideias e das Mentalidades envolta no problema contemporâneo do campo da Filosofia da Mente que tenta explicar o que é a mente humana e suas interações com o corpo.

A obra se encontra disponível, gratuitamente, no sítio

<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/#!ttulos/ch3p>



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



A alma na Hélade: a origem da subjetividade Ocidental

Por: José Proveti Junior

TRADICIONALMENTE no campo filosófico, as concepções de indivíduo, interioridade, subjetividade e demais correlatos ao conceito de indivíduo são creditados a Descartes, que viveu no século XVII, com sua reflexão metafísica que conclui com o famoso “penso, logo existo” (1996: 265-275).

No entanto, ao historiador da filosofia cabe a tarefa de investigar as raízes históricas da famosa asserção cartesiana e remontando à tradição filosófica anterior ao pensador francês, percebe-se que é possível investigar a rede de filiações conceituais que eclodirão em Descartes, advindas dos inícios do pensamento filosófico, na Grécia, em especial, no que se refere ao conceito de alma e pelo que se entendia sobre isso no pensamento pré-socrático.

Nessa medida, “A Alma na Hélade: a origem da subjetividade ocidental” é um trabalho no qual procurou-se estudar as bases do pensamento pré-socrático, as latências das noções de subjetividade e indivíduo ocidental sob a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

perspectiva do desenvolvimento dos conceitos de alma, imortalidade e sobrevivência da alma ao fenômeno da morte.

Dessa investida de compreensão a respeito do pensamento e vivência psicossociais dos helênicos pré-socráticos, buscou-se demonstrar como se deu o afastamento dos deuses do cotidiano existencial das representações helênicas que os homens da época tinham a nítida percepção da desvinculação divina de seu dia a dia, observada através das doutrinas dos filósofos do período posterior a Sócrates, bem como os deslocamentos de valor aplicado à noção de *areté*, pelo corpo cívico.

É DISSO QUE TRATA esta obra: da análise crítica e histórica das bases culturais do pensamento filosófico grego em torno do conceito de alma sob a perspectiva da História das Mentalidades, das Ideias e Psicológica, buscando tornar mais compreensível a Filosofia pré-socrática.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Chamadas públicas

1. Abril/ 2017 – Religião e religiosidades no mundo Antigo

Próximas chamadas

2. Julho/ 2017 – Educação Técnica e Tecnológica: desafios do desenvolvimento brasileiro.
2. Outubro/ 2017 – Cidadania, democracia e representatividade política e sindical.
3. Filosofia Política: cidadania e controle social.

Informações através do sítio:

<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/>

<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/>