

# A FILOSOFIA EM DISCUSSÃO

VOLUME 3

JOSÉ MEIRINHOS  
VERA RODRIGUES  
VÍTOR GUERREIRO  
/EDS.

COLEÇÃO TA PRAGMATA

 PRAXIS





Título: A Filosofia em Discussão - Volume 3  
Eds.: José Meirinhos, Vera Rodrigues e Vítor Guerreiro

Praxis - Centro de Filosofia, Política e Cultura  
[www.praxis.ubi.pt](http://www.praxis.ubi.pt)

LusoSofia: Press  
Coleção: Ta Pragmata  
Direção: José António Domingues e Olivier Féron  
Design: Cristina Lopes

ISBN  
978-989-654-902-2 (papel)  
978-989-654-904-6 (pdf)  
978-989-654-903-9 (epub)  
Depósito Legal  
509693/22

Tiragem: Print-on-demand

Universidade da Beira Interior  
Rua Marquês D'Ávila e Bolama  
6201-001 Covilhã. Portugal  
[www.ubi.pt](http://www.ubi.pt)

Covilhã, 2022

© 2022, Sociedade Portuguesa de Filosofia e Autores (para o respetivo texto).  
© 2022, Universidade da Beira Interior.

# A FILOSOFIA EM DISCUSSÃO

**VOLUME 3**

JOSÉ MEIRINHOS  
VERA RODRIGUES  
VÍTOR GUERREIRO  
/EDS.

COLEÇÃO TA PRAGMATA

 **PRAXIS**



## Índice

### [Volume 1]

Introdução	13
— <b>Comunicações convidadas</b>	<b>25</b>
Luminosity and phenomenology João Branquinho	27
La razón cordial: antídoto contra la aporofobia, impulso para la democracia Adela Cortina	43
Sobre a essência e existência dos chamados “objetos ficcionais” Markus Gabriel	73
<i>Más vale ciento volando que pájaro en mano</i> Maria Filomena Molder	109
— <b>Homenagem a Artur Morão</b>	<b>151</b>
Memorando da homenagem a Artur Morão António Amaral	153
Artur Morão, tradutor António Fidalgo	157
Artur Morão, a alegria do saber Américo Pereira	161
Artur Morão, tradutor agónico, atónico, espasmódico José Frazão Correia SJ	167

Agradecimento	175
Artur Morão	
Obras traduzidas ou revistas por Artur Morão	185
<b>— Comunicações</b>	<b>195</b>
O mistério do instante: kairologia e meta-cronologia em Vladimir Jankélévitch	197
José Manuel Beato	
The intertwining between history and fiction in Paul Ricœur's thought	219
Carlos F. D. Bubols	
Alien, Crisis, Home. Patočka's phenomenological critique of Eliade	329
Guelfo Carbone	
Objetividade e reflexão crítica em Thomas Nagel	261
Diogo Carneiro	
O campo gravitacional da melancolia segundo Tellenbach	281
Cláudio Alexandre S. Carvalho	
<b>[Volume 2]</b>	
A salvaguarda da mediação a partir de uma leitura crítica de Deleuze	13
Vasco Castro	
The epistemic status of philosophical intuition – what is the controversy?	33
Kamil Cekiera	

Francisco Suárez e a suficiência das categorias Mário João Correia	57
Teologia economica e soggettivazione democratica: il problema Michel Foucault Gianfranco Ferraro	77
Cultura e amadurecimento: E. Cassirer, D. Winnicott e a questão da construção de si Moisés Ferreira	99
Naturalized epistemology. Constructive empiricism as a case study Rodolfo Gaeta, Nélide Gentile and Susana Lucero	121
Saudades e queixumes Luís G. Soto	139
<i>Von Königsberg nach Konstanz: on Kant's theory of aesthetic judgment and its possible updating by the Constance School</i> Rômulo Eisinger Guimarães	157
Nietzsche: um conto de duas tragédias Paulo Alexandre Lima	173
Quem e como se conhece a si próprio? O problema do autoconhecimento nas obras atribuídas a Pedro Hispano Celia López Alcalde	195
Espinosa e a razoabilidade do gesto revolucionário João Diogo Loureiro	211
A noção de conhecimento no <i>Teeteto de Platão</i> Aurelio Oliveira Marques	229

The use of rational intuitions in philosophy in the context  
of George Bealer's conception of intuition 249

Anna Mazurek

Kant e Arendt sobre a natureza do juízo moral 271

Luís Filipe Fernandes Mendes

### **[Volume 3]**

Memória e inteligibilidade em Descartes 13

Edmilson Menezes

Será que há uma forma única de os humanos serem  
humanos? (II.) O caso do animalista contra o neo-lockeano 35

Sofia Miguens

Linguagem técnica e ideologia: Martin Heidegger e a  
"com-posição" ("*Ge-stell*") como tecnificação da linguagem 57

Ângelo Milhano

O virtual e a experiência estética do mundo 71

Carlos Bizarro Morais

Francis Hutcheson: la autonomía y especificidad de la belleza  
absoluta y la belleza relativa del arte 93

Inés Moreno

A circularidade entre lei e história nos *Discorsi sopra la  
prima Deca di Tito Livio* 115

Albano Pina

Condorcet, Holbach e Guyau: Reflexões sobre educação  
e laicismo 135

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Nacionalismos e filosofia Henrique Jales Ribeiro	155
Pressuposições empíricas da ética das virtudes Rui Sampaio da Silva	177
Leituras ambientalistas da obra de Heidegger: uma análise crítica Bernhard Sylla	201
Contributos para uma aprendizagem experiencial na disciplina de Filosofia no Ensino Secundário João Augusto Vilela Teodósio	225
Sobre a consideração moral da natureza Maria José Varandas	247
Emergência das “novas práticas filosóficas” e seu interesse para a didática da filosofia no ensino secundário Joaquim Neves Vicente	269



# Memória e inteligibilidade em Descartes<sup>1</sup>

Edmilson Menezes<sup>2</sup>

## Abstract

The aim of this work is to present some aspects of the Cartesian theory of memory as well as the impact of the formulation of a philosophical discourse that understands the sectors related to memory as a knowledge that is less reducible to the norms of comprehensibility and without interest in a more rational investment. In this way, memory as well as a faculty linked to the actions of thought will also be presented as a criterion for the establishment of a taxonomy for the sciences, classifying them according to their greater or lesser degree of intelligibility, that is, of what can only be known by intelligence; and not by the sensory.

**Keywords:** Descartes; memory; knowledge; science; history

1. O texto está associado à pesquisa “*Memória e História: ângulos seiscentistas*”, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre os anos 2018 - 2020. Parte da argumentação aqui exposta apareceu em trabalhos publicados na Revista *Kalagatos* (2019) e no volume *Filosofia do Século XVIII* da Coleção XVIII Encontro Nacional da ANPOF (2018).

2. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (Brasil). Pesquisa desenvolvida com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Email: ed.menezes@uol.com.br

### **Resumo**

O objetivo do trabalho é apresentar alguns aspectos da teoria cartesiana da memória bem como o impacto da formulação de um discurso filosófico que entende os setores ligados à memória como um conhecimento menos redutível às normas da compreensibilidade e sem interesse quanto a um investimento racional mais sólido. Dessa forma, a memória, além de uma faculdade ligada às ações do pensamento, também apresentar-se-á como critério para o estabelecimento de uma taxionomia voltada às ciências, classificando-as de acordo com o seu grau maior ou menor de inteligibilidade, quer dizer, próprio do que só pode ser conhecido pela inteligência; e não pelo sensório.

**Palavras-chave:** Descartes; memória; conhecimento; história

### **1 — Preâmbulo**

Em vários textos, Descartes empenha-se em distinguir, com certa contumácia, as capacidades intelectuais comuns do conhecimento que, de acordo com a expressão registrada na Regra VIII, apenas “preenchem a memória ou a adornam” (Descartes [1628], 1996: 396). Assim, quando Descartes explica na Regra III porque faz uma diferença entre a intuição e a dedução, embora isso seja basicamente nada mais que uma série de intuições, ele argumenta que apenas a intuição consiste integralmente em “evidências atuais”; a dedução, “retira, num certo sentido, sua certeza da memória” (Descartes [1628], 1996: 370). Na Regra XI, encontramos análise similar acerca da intuição e da enumeração: “definimos esta como uma inferência tirada de um grande número de coisas separadas, ao passo que, [...], a simples dedução de uma coisa a partir de outra se faz por intuição” (Descartes [1628], 1996: 407).

O intelecto (*intellectu*) não pode compreender de forma imediata toda uma enumeração e, portanto, a certeza disso depende, por sua vez, da memória (*memoria dependet*) (Descartes [1628], 1996: 408; Regra XI). Em outro lugar (Regra VII), Descartes aponta meios para secundar nosso espírito nas deduções ou enumerações muito longas, e, dessa forma, superar as fraquezas inerentes à memória (*memoriae infirmitati*) (Descartes [1628], 1996: 387).

Com efeito, a memória, da qual depende [...] a certeza das conclusões que abarcam mais do que pode ser captado por uma só das nossas intuições, deve ser, por causa de sua instabilidade e fraqueza, revocada e fortalecida por este movimento contínuo e repetido do pensamento (Descartes [1628], 1996: 408), expõe Descartes ainda na Regra XI.

Em sua descrição dos atos do *intellectus*, Descartes distingue o que concerne à evidência intuitiva atual (que constitui uma capacidade epistêmica comum) daquilo que é parte da rememoração do raciocínio em vista da conclusão (e que constitui uma capacidade variável de um indivíduo para outro). Mesmo nas cartas do final de sua vida, e embora há muito abandonasse o vocabulário ligado à *intuitus mentis* (Simonetta, 2017: 703), Descartes recordará ocasionalmente essa distinção entre os vestígios que a memória deixa em nosso cérebro e a evidência atual que nos apresentam as “coisas puramente intelectuais”. É pelo movimento de certas partículas do cérebro que se forma um vestígio do qual depende a lembrança. Mas quanto às coisas puramente intelectuais, estritamente falando, não temos lembranças delas, e a primeira vez que elas vêm à mente pensamos nelas da mesma maneira que na segunda (Descartes [08/1641], 1996: 425). A esta diferença

entre a *intuitus* e a memória, as *Regulae* acrescentam uma segunda, que se segue imediatamente à primeira, entre a ciência (baseada na *intuitus*) e a erudição (baseada na memória):

Nunca, por exemplo, nos tornaremos matemáticos, mesmo sabendo de memória as demonstrações de outros (*aliorum demonstrationes memoria teneamus*), se o nosso espírito (*ingenio*) não for ao mesmo tempo capaz de resolver qualquer problema; jamais nos tornaremos filósofos pelo simples fato de termos lido todos os argumentos de Platão e Aristóteles, mas sem podermos emitir um juízo sólido sobre o que nos é proposto. Com efeito, parecemos, assim, ter aprendido não ciência, mas história. (Descartes [1628], 1996: 367; Regra III)

Essa dupla distinção (entre intuição e memória; entre ciência e erudição) nos parece importante, mas gostaríamos de nos deter na segunda distinção a partir do seguinte pressuposto: a dissociação radical entre ciência e erudição parece não reconhecer certo enriquecimento trazido pela meditação de grandes autores, e também a importância do arcabouço das experiências que auxiliam o manancial de vários temas; ao contrário, Descartes estaria mais preocupado em garantir, por meio dessa dissociação, certa hierarquização da ciência e do conhecimento sustentado por uma setorização bem clara: a inteligência é útil às ciências, a memória é favorável à erudição.

O facto é que a filosofia cartesiana fará uma avaliação da memória, classificando-a entre as potências intelectivas cujo papel é coadjuvante frente às demais faculdades do espírito. A memória envolve mecanismos que são atinentes ao corpo e à alma. A teoria da memória exposta aqui deve, portanto, ser entendida na

problemática cartesiana da união da alma e do corpo. A essência da memória é o reconhecimento da impressão passada, não a sua preservação sob a forma de um traço material; por conseguinte, há memória quando há reconhecimento em uma impressão atual de uma impressão já sentida no passado. Desta forma, reconhecer uma memória é trazê-la de volta à sua origem. O mecanismo da memória recai sobre o sentimento do novo que acompanha a primeira inscrição de uma impressão.

No aperfeiçoamento de qualquer tipo de ciência é imprescindível examinar todas as coisas que se unem ao nosso fim, por meio de um movimento de pensamento consecutivo e sem cessação, para acolher como certas as verdades associadas aos princípios primeiros. Diante de uma conexão tão extensa de decorrências, após termos adquirido essas verdades, não é simples lembrarmos-nos de todo o caminho que até aí nos levou; em certa medida, é importante diminuir a debilidade da memória por meio de um esforço contínuo do pensamento. Essa formulação terá implicações diversas e avultadas no âmbito da ciência moderna. O objetivo do trabalho, então, é apresentar alguns aspectos da teoria cartesiana da memória bem como o impacto da formulação de um discurso filosófico que entende os setores ligados à memória como um conhecimento menos redutível às normas da compreensibilidade e sem interesse quanto a um investimento racional mais sólido. Dessa forma, a memória, além de uma faculdade ligada às ações do pensamento, também apresentar-se-á como critério para o estabelecimento de uma taxionomia voltada às ciências, classificando-as de acordo com o seu grau maior ou menor de inteligibilidade, quer dizer, próprio do que só pode ser conhecido pela inteligência; e não pelo sensório.

## 2 — Crítica à memória

Para boa parte do século XVII, a ciência situa-se no domínio da ação que envolve, estritamente, a matemática e a física. As mútuas relações dos corpos inanimados se deixam reduzir a uma obediência plena e a realidade orgânica, a fim de tornar-se inteligível, alinha-se à ordem das coisas e enquadra-se na disciplina da máquina. O fato é que o universo da matéria, concebido como entidade totalmente geométrica, estende-se infinitamente por todo o espaço, sem nada necessitar para sua existência contínua e independente. O cientista escolástico defrontava-se com o mundo da natureza, o qual lhe parecia receptivo e humano. O mundo era finito, do ponto de vista da extensão. Ele se destinava a servir às finalidades humanas. Era clara e inteiramente inteligível e imediatamente presente ante os poderes racionais da mente; era fundamentalmente composto pelas qualidades mais vívidas e intensas da própria experiência imediata do homem e era inteligível através dessas qualidades – a cor, o som, a beleza, a alegria, o calor, o frio, a fragrância e sua plasticidade com relação ao propósito e ao ideal (Burt, 1991: 98). Para o *Grande Século*, o mundo é, agora, uma máquina matemática infinita. Quanto ao ser humano, com seus pensamentos inexatos e suas aventuras contraditórias, é imperioso dar ao seu espírito uma direção que lhe permita proferir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta. Em outras palavras, para a investigação da verdade é necessário método, ou seja,

regras certas e fáceis cuja observância exata fará que qualquer pessoa nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem despender inutilmente o mínimo de esforço da inteligência,

chegue por um aumento gradual e contínuo de ciência ao verdadeiro conhecimento de tudo o que for capaz de compreender. (Descartes [1628], 1996: 372; Regra IV)

Para completar a ciência, é preciso passar em revista uma a uma todas as coisas que se ligam ao nosso fim, por movimento de pensamento contínuo e sem interrupção, para admitir como certas as verdades que são deduzidas dos princípios primeiros.

Com efeito, isto se faz por vezes por um encadeamento tão longo de consequências que, depois de termos alcançados essas verdades, não é fácil lembrarmo-nos de todo o percurso que aí nos conduziu; é por isso que falamos que é preciso atenuar a fraqueza da memória por uma espécie de movimento contínuo do pensamento. (Descartes [1628], 1996: 387; Regra VII)

Segundo Cottingham (1995: 114), o desempenho da memória na filosofia cartesiana é difícil, quando levamos em consideração determinados pontos. Há, em Descartes, uma memória corpórea, fisiológica:

Estimo que considereis, depois disso, que todas as funções que atribui a essa máquina, como a digestão das carnes, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e o sono; a receção da luz, dos sons, dos odores, dos gostos, do calor, e de outras tantas qualidades nos órgãos dos sentidos exteriores; a impressão de suas ideias no órgão do sentido comum e da imaginação, a retenção ou a impressão dessas ideias na Memória; os movimentos internos dos Apetites e das Paixões; e, enfim, os

movimentos externos de todos os membros que se sucedem a propósito tanto das ações dos objetos que se apresentam aos sentidos como das paixões e das imperfeições que se encontram na Memória imitam o mais perfeitamente que lhe é possível aqueles de um verdadeiro homem. (Descartes [1664], 1996: 202)

Aqui, temos uma associação puramente fisiológica entre a memória e os demais mecanismos corporais. A ela é atribuída uma capacidade de armazenamento de impressões sensoriais, na qual a teoria mecânica da percepção desempenha papel fundamental. Os objetos, ao incitarem o corpo, deixam resquícios na superfície do cérebro (Descartes [1664], 1996: 177-179). Desta forma, são traçadas figuras na superfície do cérebro que se relacionam com os objetos, com intensidade variável. Os espíritos animais traçam as figuras que se relacionam àquelas dos objetos; no entanto, isso não ocorre tão facilmente nem tão perfeitamente no primeiro impacto sobre a glândula pineal; mas, aos poucos, cada vez melhor, conforme sua ação seja mais forte e dure mais tempo, ou seja, mais vezes repetida.

Essa é a razão pela qual essas figuras também não se apagam tão facilmente, mas se conservam ali de tal maneira que por meio delas as ideias que antes estavam sobre essa glândula podem ser formadas lá novamente muito tempo depois, sem que a presença dos objetos aos quais elas se relacionam seja necessária. Nisso consiste a memória. (Descartes [1664], 1996: 178)

Segundo Donatelli (2003: 84), esse processo de formação das imagens na superfície pode ser pensado da seguinte maneira: a glândula tem a superfície convexa e o cérebro tem a superfície côncava. Assim como num espelho, os espíritos são refletidos da imagem formada na glândula; imagem que possui uma estrutura geométrica traçada pelos poros (pequenos canais) que compõem a superfície do cérebro. Os raios incidem na superfície côncava do cérebro e passam para a superfície convexa da glândula, onde a imagem é defletida, dirigindo a resposta dos espíritos, como num processo de refração. À vista disso, os espíritos “têm força [...] de dobrar e dispor diferentemente os pequenos filetes” (Descartes [1664], 1996: 177), que constituem essa parte do cérebro, “e as diferentes aberturas dos tubos por onde passam, de modo que traçam, assim, figuras que se relacionam às dos objetos” (Descartes [1664], 1996: 178); dessa forma, deixam traços que se conservam de tal modo que as figuras podem ser formadas de novo, sem a necessidade da assistência do objeto. Assim, não há obrigação de relação de semelhança entre as espécies e as coisas que são o objeto da lembrança, como a tradição escolástica defendia, uma vez que elas passam a integrar a explicação mecânica que remete ao Discurso Quarto da *Dióptrica*. Essa abordagem leva ao distanciamento entre a concepção cartesiana de memória e aquela defendida pela tradição escolástica (Donatelli, 2003: 84).

À memória material, não cognitiva, compartilhada entre homens e animais, Descartes acrescenta a existência de uma memória intelectual nos homens, que permite armazenar significados e conceitos.

Quanto à memória, creio que aquela das coisas materiais depende dos vestígios que permanecem no cérebro, após alguma imagem aí ser fixada; e aquela das coisas intelectuais depende de alguns outros vestígios, que permanecem no próprio pensamento. Porém, estes são todos de um tipo diferente daqueles, e eu não saberia explicá-los por nenhum exemplo tirado das coisas corporais, algo muito diferente se com eles comparados (Descartes [2/05/1644], 1996: 114).

Nessa carta, fica clara a distinção entre as duas modalidades de memória, vinculando a memória intelectual a vestígios admitidos no pensamento e que independem das coisas materiais. Para Donatelli (2003: 84), na explicação desse tipo de memória, não há como sustentar uma redução mecanicista, uma vez que os vestígios não são mais deixados no cérebro, como ocorre com as coisas materiais, mas no pensamento.

A memória assegura ao homem que seu pensamento se determina, se individualiza, pensa sempre atualmente e é o mesmo que foi antes. Sem ela, não posso saber que continuo sendo, nem que fui mais que um momento, pois não posso persistir sempre de maneira constante no pensamento que eu penso; de sorte que meu pensamento poderia – de maneira enganosa – parecer descontínuo:

Não recuso a memória intelectual; ela existe. Por exemplo, entendendo que a palavra R-E-I significa o supremo poder, atribuo isso à memória e, em seguida, graças à minha memória, me lembro desta significação; o que se faz seguramente graças à memória intelectual, pois não existe entre aquelas três letras e sua significação qualquer afinidade pela qual

possa concluir esta significação; porém, é graças à memória intelectual que me lembro daquilo que denotam aquelas letras. No entanto, esta memória intelectual refere-se mais às coisas universais do que às coisas singulares; deste modo, não podemos, graças a ela, nos lembrar de todas as nossas ações singulares (Descartes [16/04/1648], 1996: 150).

Assim, a memória pode ser caracterizada como uma faculdade de reproduzir um mesmo ato de pensamento, por meio do qual recuperarei um conteúdo que julguei já ter considerado:

Não é suficiente para nos lembrarmos de uma coisa que esta coisa tenha sido oferecida anteriormente ao nosso espírito e que tenha deixado no cérebro alguns vestígios por meio dos quais esta mesma coisa se apresente de novo ao nosso pensamento; porém, é requerido a mais que nós reconheçamos, quando se apresente pela segunda vez, que isto acontece porque ela foi percebida precedentemente por nós. [...] Donde se segue, evidentemente, que o exercício da memória não se acomoda a todos os vestígios que foram deixados no cérebro pelos pensamentos precedentes, mas ocupa-se tão somente daqueles que de algum modo o espírito reconhece que não estavam sempre em nós, mas que um dia novamente sobrevieram. Ora, para que o espírito reconheça tal processo, estimo que ele deva no momento da primeira impressão se servir da intelecção pura, para observar que a coisa que se oferece então ao nosso espírito era nova, quer dizer, ela jamais havia sido percebida anteriormente; pois ali não pode haver nenhum traço corporal desta novidade. (Descartes [29/07/1648], 1996: 219-220)

O uso daquilo que pode ser denominado memória intelectual parece necessário para que seja possível qualquer tipo de cognição. Mas, o filósofo estabelece uma distinção entre o tipo de cognição denominada intuição, em que o conteúdo de uma proposição se faz diretamente atual à mente, e a dedução, em que uma longa cadeia de inferências está envolvida. Para minimizar a possibilidade de lapsos de memória que contaminasse este último processo, Descartes advoga

percorrer certo número de vezes, por uma espécie de movimento contínuo da imaginação – a qual vê, de uma só vez, cada objeto em particular ao mesmo tempo em que passa aos outros –, até ter aprendido a passar da primeira relação à última com a rapidez suficiente, que não restasse à memória praticamente função alguma, a fim de ver o todo simultaneamente por intuição. (Descartes [1628], 1996: 388; Regra VII)

Para que tenhamos confiança no desenvolvimento do conhecimento, que requer uma longa cadeia de inferências, nossas percepções claras e distintas têm que ser demonstradas. A garantia, no entanto, não é necessária nos casos em que as verdades são diretamente intuídas e não está em jogo o uso da memória. Descartes é ciente da debilidade e falibilidade da memória humana:

seguramente o espírito não me engana, pois reto me foi dando ele por Deus, porém, a memória me engana, porque parece me lembrar de uma coisa que, na verdade, não lembro, pois a memória, por si mesma, é falha (Descartes, [16/04/1648] 1996: 148).

Uma faculdade capaz de nos induzir à falha não pode gerar ciência, porquanto a ciência deve estar assentada em bases judiciosas e evidentes. Tudo o que se aprende e se ensina pela memória, não terá jamais a certeza de uma ciência racional, centrada, agora, na edificação do conhecimento:

No conhecimento, há somente dois pontos a considerar, a saber: nós que conhecemos e os objetos a serem conhecidos. Em nós, há unicamente quatro faculdades que podem servir para tal uso: são elas, o entendimento (*intellectus*), a imaginação (*imaginatio*), os sentidos (*sensus*) e a memória (*memoria*). Apenas o entendimento é capaz de perceber a verdade, embora ele possa ser coadjuvado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para nada negligenciar do que se oferece à nossa indústria. [...] É preciso compreender que essa força, pela qual conhecemos propriamente as coisas, é puramente espiritual [...]; que, além disso, ela é única, quer receba as figuras vindas do sentido comum ou da fantasia, quer se aplique a ela as figuras conservadas na memória [...] Com efeito, o entendimento pode ser movido pela imaginação ou, ao contrário, agir sobre ela; do mesmo modo, a imaginação pode agir sobre os sentidos pela força motriz, em lhes aplicando aos objetos, ou, ao contrário, os sentidos podem agir sobre ela ao lhe impregnar com as imagens dos corpos; de outra parte, a memória, ao menos a que é corporal e assemelhada àquela dos animais, não é em nada diferente da imaginação. Disso concluímos, com certeza, que, se o entendimento ocupa-se daquilo que nada tem de corporal, ele não deve ser ajudado pelas faculdades das quais acabamos de falar, mas, ao contrário, para que não encontre por meio delas empecilhos,

é preciso afastar os sentidos e, tanto quanto possível, despojar a imaginação de toda impressão distinta. (Descartes [1628], 1996: 411-417; Regra XII)

À memória cabe tão somente um papel coadjuvante no processo de formação do conhecimento e, por decorrência, sua importância é minimizada num projeto de ciência cartesiano, pois “é preciso acautelar-se de que a lembrança de uma evidência não é uma evidência” (Gilson, 1984: 237). Tive no passado uma série de intuições evidentes e de convicções inquebrantáveis, mas, agora, me reporto às lembranças de minhas experiências passadas e afirmo que todas as proposições evidentes são verdadeiras. O que me garante, no tempo em que já não provo da certeza de nenhuma evidência particular, que eu tinha razão em nelas me fiar enquanto as provava? Embora a evidência atual esteja munida de todas as garantias, a crítica retoma seus direitos e a dúvida reina novamente quando se trata de uma evidência passada (Gilson, 1984: 238). Uma coisa é ter a certeza de uma verdade, outra coisa é ter a certeza da validade da ciência em geral. A ambição primordial e fundamental de uma ciência que se quer verdadeira é a unidade dos conhecimentos gerados. Uma razão bem conduzida, que, a cada verdade, descobre as conexões nas quais a percepção é um convite a ir mais longe, não toma a memória à conta de bom referencial.

### **3 — Ciência e memória: o caso da História**

Do exposto, podemos inferir que os domínios vinculados à memória podem ser entendidos como um conhecimento menos redutível às regras da compreensibilidade e sem empenho quanto a um empreendimento racional mais adequado. Destarte, a memória além de uma faculdade atrelada às atuações do

pensamento também pode se oferecer como parâmetro para certa classificação das ciências, de acordo com o seu alcance de inteligibilidade, ou seja, próprio do que só pode ser conhecido pela razão; e não pelos sentidos. A história pode nos servir, aqui, como exemplo de porque a sua alçada não fornece subsídios para uma reflexão mais elaborada: o nível das discussões limita-se a casos particulares, e as escolhas distanciam-se de uma meditação mais abrangente e vinculam-se a preferências movidas pelo julgamento da vontade, sem que a razão tenha uma participação de destaque.

É justamente essa característica que se vincula ao plano da ação, ao plano da vida: não há como analisar adequadamente, ou seja, segundo os critérios da razão, todos os dados necessários que pautam a ação. Afinal, para se proceder dessa maneira, seria necessário suspender a própria ação até se chegar à certeza de se ter feito a melhor opção, o que leva à irresolução, o pior dos males que Descartes procura combater com as máximas morais. (Descartes, [4/08/1645] 1996: 265). Com efeito, o filósofo volta-se, preponderantemente, para o âmbito da experiência individual no que concerne aos aspetos históricos e políticos. (Donatelli, 2001). Nega qualquer possibilidade de fundamentação racional das ações políticas e históricas, uma vez que, nessas áreas, não há como trabalhar com princípios universais, nos moldes do que ocorre nas ciências, nas quais a certeza é alcançada, ou seja, não há como proceder à passagem para o universal.

Confesso que é difícil medir exatamente até onde a razão ordena que nós nos interessemos pelo público; mas também não é algo em que seja necessário ser muito exato: basta satisfazer à sua consciência e pode-se nisso dar muito crédito à sua inclinação. (Descartes, [6/10/1645] 1996: 316)

As máximas orientadas para o terreno público não são dotadas de evidência, não compõem o campo de atuação do entendimento, uma vez que elas consistem em resoluções que requerem o uso da razão, mas apenas da melhor maneira possível. Tal posição indica que, ao contrário do que ocorre nas matemáticas, na física teórica e na metafísica, aqui não há como defender a exatidão. Segue-se, por sua vez, a seguinte posição:

O homem como sujeito histórico e político está ausente da filosofia cartesiana, que privilegia no que diz respeito à sua atuação no mundo, o enfoque da natureza composta na qual o que importa é agir da melhor maneira possível, de acordo com o julgamento da vontade. E para que essa ação se efetive, basta se esforçar em limitar os julgamentos àquilo que a razão indica. Assim, na esfera das ações humanas, só se pode contar com o melhor juízo possível, excluindo qualquer chance de exatidão: o que importa é o esforço em seguir o que a razão aponta como mais adequado, de modo a se proceder ao melhor julgamento possível. Em Descartes, o afastamento da razão da história da humanidade exclui qualquer possível conexão com o seu projeto de reformulação da filosofia, de modo que não há como se deduzir seja uma filosofia política, seja uma filosofia da história da chamada “árvore do conhecimento”, o que faz com que o sujeito histórico fique banido do sistema filosófico cartesiano. (Donatelli, 2001: 114-115)

Descartes põe em xeque o instituto intelectual da história a partir de uma filosofia cuja ambição é fundar uma ciência universal, e o estabelecimento de critérios de cientificidade não

permite ao saber histórico alçar pretensões de um conhecimento claro e distinto, e, dessa forma, ser considerado uma disciplina independente e tributária de credibilidade.

Por História, eu entendo tudo o que já foi inventado e que está contido nos livros. Mas, por ciência, eu entendo a habilidade em resolver todas as dificuldades e, desse modo, descobrir, por sua própria engenhosidade, tudo o que, nessa ciência, possa ser descoberto por um espírito humano: quem possui essa ciência, não deseja, verdadeiramente, nada mais [...]. (Descartes, [08/02/1640] 1996: 722)

A história, nessa passagem, não designa simplesmente o estudo do passado da ciência como tal, ela diz da ciência enquanto repertório do que já foi adquirido. Ao consultar o que já foi escrito, não há indústria do espírito, nem treino na habilidade em resolver questões. Enfim, pela história, não se chega a um exercício de autonomia do espírito, como no caso da ciência e da filosofia. Embora o século XVII veja reaparecer um interesse pela história, o período estará, em boa parte, sob a égide do magistério filosófico cartesiano, o que implica uma disposição marcada pela desconfiança nascida da constatação da dependência imposta pelo facto ao espírito. A história, enquanto narrativa dos factos, da descrição de coisas passadas, possui na disputa a sua mola mestra, e não poderia ser de outro modo, se pensarmos, com Descartes, que os fatos não estabelecem uma ordem das razões, nem a memória é a razão:

a diferença que existe entre as ciências e os simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão, como as línguas, a história, a geografia e geralmente tudo o

que só depende da experiência. Pois, sou de acordo que a vida de um homem não basta para adquirir a experiência de todas as coisas que são do mundo; porém, da mesma forma, estou persuadido de que seria uma loucura isso desejar e que um homem honesto não está obrigado a saber grego ou latim, o suíço ou o baixo bretão, nem história do Império, seja ela de um Estado menor ou mesmo da Europa; ele deve somente acautelar-se e empregar seu lazer em coisas honestas e úteis, também não sobrecarregar sua memória com o além do necessário. (Descartes, [1701] 1996: 502-503)

Definitivamente, pelo interesse histórico não chegamos a nenhum tipo de verdade capaz de atender a uma demanda de unidade sintética; a busca da verdade, enquanto filosofia da evidência, transcende a história pois se apresenta como uma cadeia de razões intemporais e universais. Como expressão do verdadeiro, a filosofia opõe-se à diversidade, que se caracteriza pela abertura à dúvida, ou tenta reduzir essa diversidade a uma síntese de valor universal. De modo oposto, cabe ao homem honesto encontrar na história apenas motivo para preencher sua memória com elementos leves e de distração. Se ele busca a expansão de sua capacidade intelectual, não deve fiar-se na história, pois, pela marca indelével da heterogeneidade, ela não consegue atender aos parâmetros dedutivos da conquista do verdadeiro e da consequente expansão do espírito.

A razão se limita àquilo que cada um pode saber, àquilo a que todo homem, “turco” ou “cristão”, pode ser persuadido. A essa universalidade da razão corresponde a presença dos objetos aos quais ela se aplica. O passado, seja a infância de cada homem ou a história das sociedades, opõe o acaso dos acontecimentos e a

espessura de suas camadas sedimentadas à razão, que só conhece o que ela distingue. Mas o futuro ou o horizonte de um progresso, em uma temporalidade que pouco a pouco tem acesso à transparência racional, não constitui o sentido dessa filosofia eminentemente racionalista, que não parece conceber outro progresso senão aquele técnico e científico (Guenancia, 1991: 130). A ideia de história acaba nos conduzindo para uma indeterminação que alimenta o debate inócuo, cuja expressão, na maioria das vezes, reveste-se da pompa retórica e erudita. A erudição não entra no rol das verdadeiras ciências, mas é preciso classificá-la entre os “simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão”. A metafísica de Descartes nos leva ao limiar de tudo o que é composto ou complexo, para diante dessa região do obscuro e do confuso que é o da vida, mas também da história, onde a experiência e a prudência são as únicas regras de conduta; portanto, se abstém de qualquer incursão no domínio da existência ou de uma busca de significado incompatível com o conhecimento certo das distinções e das desproporções, suficiente, nesta vida, para nos assegurar a satisfação duradoura (Guenancia, 1986: 570).

#### 4 — À guisa de conclusão

Para concluir, é preciso dizer que, além da relação entre alma e corpo, a teoria cartesiana da memória implica o nexo entre o sujeito e o tempo. A essência da memória está no reconhecimento das memórias e não na sua preservação. O alcance e o progresso do homem não se reduzem à rememoração de um *corpus*, no qual Descartes vê apenas o depósito de uma história dos acontecimentos, e dela se preocupa em distinguir a ciência propriamente dita,

pelo que nesta há enquanto capacidade de resolver todas as questões e não de reuni-las cronologicamente. O homem não considera apenas o tempo passado, presente e futuro, mas também o conjunto e compara em conjunto, tirando disso consequências. A capacidade de considerar e extrair consequências continua uma prerrogativa do espírito e não das circunstâncias agrupadas e evocadas pela memória.

O que se pretendeu com o estudo aqui proposto não foi considerar como lacuna de um pensador precisamente aqueles aspectos que o mesmo rejeita na sua reflexão, evitando, dessa forma, um caminho à partida cientificamente duvidoso e condenado a resultados enviesados e conclusões arbitrárias. Entretanto, a fundação cartesiana da verdade como evidência rejeita, e isso é facto, todos aqueles (pseudo-)conhecimentos sobre os quais recai a suspeita de incerteza e obscuridade.

### Referências

- Burt, E. (1991). *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes*. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar.
- Descartes, R. (1996). “Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 5). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
- (1996). “Descartes à Elisabeth, 4/08/1645”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 4). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.

- (1996). “Descartes à Elisabeth, 6/10/1645”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 4). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - (1996). “Descartes à P. Mesland, 2 mai 1644”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome IV). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - (1996). “Entretien avec Burman, 16 avril 1648”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 5). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - (1996). “Descartes à Hogelande, 08 février 1640”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 3). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - (1996). “Recherche de la Verité (selon l’édition de 1701)”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 10). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - ([1628] 1996). “Regulae ad directionem ingenii”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 10). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - ([1664] 1996). “Traité de l’Homme”, in: *Oeuvres de Descartes* (Tome 11). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
  - (1996). “À l’hyperaspistes, d’août 1641”, in *Oeuvres de Descartes* (Tome 3). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin.
- Donatelli, M. (2003). “Conarius e memória na carta de 1 de abril de 1640 de Descartes a Mersenne”, *Scientiae Studia*, 1,1, pp. 81-86.
- (2001). “O generoso cartesiano”, *Philosophica - Revista de Filosofia da História e Modernidade*, 2, pp. 105-116.

- Gilson, E. (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- Guenancia, P. (1991). *Descartes*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1986). “Remarques sur le rejet cartésien de l’histoire”, *Archives de Philosophie*, 4,49, pp. 561-570.
- Simonetta, D. (2017). “Descartes. L’intuition et la mémoire”, *Revue du XVIIe siècle*, 277, pp. 701-718.

# Será que há uma forma única de os humanos serem humanos? (II.) O caso do animalista contra o neo-lockeano

Sofia Miguens<sup>1</sup>

## Abstract

This article falls within a series of investigations dedicated to Aristotelianism in moral philosophy which center on the question whether there is a single way for humans to be human. In the first piece of the series I focused on John McDowell's conception of reasons for acting as he debates with Philippa Foot what it means to be a naturalist. In this second piece I consider the clash of positions on personal identity between animalism and neo-lockeanism, exemplified by Paul Snowdon and Derek Parfit respectively. The Aristotelian moral philosopher sides with animalism against neo-lockeanism.

**Keywords:** Personal identity; animalism; neo-lockeanism; Aristotelianism; moral philosophy

1. Professora Catedrática – Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: smiguens@letras.up.pt

## Resumo

Este artigo faz parte de um conjunto de investigações dedicadas ao aristotelismo em filosofia moral. Estas centram-se na questão de saber se há uma forma única de os humanos serem humanos. No primeiro texto da série analisei o debate entre John McDowell e Philippa Foot sobre o que significa ser naturalista, no ponto em que este se estende à questão das razões para agir. Neste segundo texto considero a disputa entre o animalismo e o neo-lockeanismo, exemplificados respectivamente por Paul Snowdon e Derek Parfit. O filósofo moral aristotélico toma partido pelo animalismo contra o neo-lockeanismo.

**Palavras-chave:** Identidade pessoal; animalismo; neo-lockeanismo; aristotelismo; filosofia moral

## 1 — O contexto: o aristotelismo na filosofia moral contemporânea e os seus problemas

Este artigo insere-se numa série de investigações a que dei o título *Is There a Single Way for all Humans to be Human?* (*Será que há uma forma única de todos os humanos serem humanos?*). Procuro, nessa série, analisar a constelação de posições que constituem o atual aristotelismo em filosofia moral, bem como as implicações da orientação naturalista geral que o estruturam. A primeira questão que tratei foi a questão da natureza das razões para agir. Tomei então como ponto de partida a discussão entre dois filósofos morais aristotélicos, John McDowell e Philippa Foot. A interpretação da ideia kantiana de imperativo categórico e da sua (suposta) universalidade (e o que pode significar para nós, hoje, a noção de imperativo categórico quando pensamos na natureza da nossa experiência moral) é um dos pretextos da discussão entre

McDowell e Foot<sup>2</sup>. Este primeiro problema conduz à explicitação da concepção contextualista de racionalidade com a qual o filósofo moral aristotélico contemporâneo opera. Os casos de McDowell e Foot permitiram-me ainda analisar a forma como tais concepções contextualistas podem divergir entre si de forma subtil. Neste artigo, exploro um segundo problema com que o filósofo moral aristotélico se confronta: saber o que é para um humano ser uma particular pessoa e essa mesma pessoa ao longo do tempo. Porque uma concepção de si próprio está necessariamente envolvida na ação e na consideração de razões para agir por um agente, uma orientação coerente em filosofia moral deverá necessariamente relacionar estes dois aspetos. Uma terceira dimensão nesta série de investigações, que reservo para um momento posterior, visará as questões da auto-consciência e do auto-conhecimento tal como estas aparecem ao filósofo aristotélico contemporâneo (Elizabeth Anscombe é a minha referência).

## **2 — O debate do animalista Paul Snowdon com o neo-lockeano Derek Parfit**

Uma forma de ver diretamente o que está em causa na discussão da identidade pessoal é isolar um confronto de posições – é o que farei com as posições dos filósofos ingleses Derek

2. Este primeiro problema ocupou a quase totalidade da minha apresentação no 3º Congresso Internacional da SPF na Covilhã (UBI). Para uma versão alargada, cf. Miguens, 2018. O presente artigo trata o segundo problema referido no subtítulo do *abstract* que então propus (“Is There a Single Way for All Humans to be Human? Two Problems for Aristotelian Naturalism in Contemporary Moral Philosophy”).

Parfit<sup>3</sup> e Paul Snowdon<sup>4</sup>. Aceitando ambos uma posição naturalista (no sentido, mais à frente explicado, em que rejeitam Egos Cartesianos) Parfit e Snowdon têm concepções totalmente distintas daquilo que é para um humano ser um humano específico (por exemplo eu própria, ou o leitor). Snowdon não se dedica ao diálogo com o aristotelismo histórico, como o fazem Philippa Foot, Michael Thompson, John McDowell ou Elizabeth Anscombe. No entanto, a posição a que deu o nome, e que vou aqui analisar, o “animalismo”, é uma posição de matriz aristotélica e coloca-o do mesmo lado da barreira que autores como Anscombe ou McDowell, contra uma posição como a do neo-lockeano Derek Parfit<sup>5</sup>. Como diz Michael Thomson, a marca do aristotelismo “is the special position it gives to the concept human in practical philosophy, in particular the preference it gives to this concept over the abstract concepts person and rational being” (Thompson, 2008: 7).

Isto conduz a uma necessidade de o filósofo aristotélico se opôr ao neo-lockeanismo – é o que me interessa aqui.

Quando se trata de considerar a natureza das nossas razões para agir, o aristotelismo distancia-nos, como vimos<sup>6</sup>, de uma racionalidade universal abstrata e da ideia segundo a qual as

3. O filósofo inglês Derek Parfit (1942-2017) era uma referência na discussão metafísica da Identidade Pessoal. Ensinou entre a Universidade de Oxford e a Universidade de Nova Iorque. A sua obra clássica intitula-se *Reasons and Persons* (1984). Mais recentemente publicou *On What Matters* (2011).

4. Paul Snowdon é talvez mais conhecido pelo seu trabalho em filosofia da percepção, sendo um dos proponentes do chamado disjuntivismo em filosofia da percepção (uma forma de realismo direto). Publicou (em 2014) o livro (*Persons, Animals, Ourselves*), que será a referência para a minha comparação.

5. McDowell escreveu de resto explicitamente contra a posição de Parfit acerca de identidade pessoal em *Mind, Value and Reality* (cf. “Reductionism and the First Person” in McDowell, 1998).

6. Cf. Miguens, 2018.

razões para agir são universalizáveis (tal como a máxima que rege a minha ação no quadro do imperativo categórico kantiano). O aristotelismo em filosofia moral é um contextualismo – no seu centro está a ideia segundo a qual o agente moral vê razões para agir e, nas circunstâncias em que as vê, tais razões são objetivas; no entanto, é preciso ser um tipo específico de humano para as ver. No caso da identidade pessoal, o aristotelismo distancia-nos desse lance abstrato perante o conceito de pessoa, caracteristicamente lockeano e neo-lockeano, que é a identificação de pessoa com auto-consciência. O aristotelismo contemporâneo procura explicitar as consequências da identificação de um humano com um animal humano e não com a auto-consciência. Porque Parfit é um neo-lockeano, ele pensa que nós somos fundamentalmente auto-consciência: o que conta como eu continuar é a minha auto-consciência continuar, seja qual for a base causal dessa continuidade. Porque Snowdon é um animalista, ele pensa que cada um de nós é fundamentalmente um animal, um corpo vivo. Aquilo que conta como continuar não é a continuidade da auto-consciência.

A importância do que está em discussão transcende questões metafísicas sobre continuantes e a identidade destes: as implicações das diferentes posições em assuntos de ética prática (como por exemplo a eutanásia) são claras e diretas, assim como são óbvias as ligações gerais com, por exemplo, o transhumanismo, um movimento que discute abertamente a ideia segundo a qual tornarmo-nos não biológicos teria grandes vantagens<sup>7</sup>.

7. Cf. Nick Bostrom, filósofo sueco da Universidade de Oxford, diretor do Future of Humanity Institute (<https://www.fhi.ox.ac.uk/about/mission/>).

Tomando como referência o artigo de Parfit “We Are Not Human Beings”<sup>8</sup>, procurarei identificar algumas das apostas e das fragilidades da sua perspectiva neo-lockeana.

O filósofo empirista inglês John Locke (1632-1704) é a referência histórica do neo-lockeanismo. No *Essay Concerning Human Understanding* (1689) (Livro II, xxvii) John Locke considera o termo ‘pessoa’ da seguinte forma:

11. [...] we must consider what ‘person’ stands for; – which I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same same thinking thing, in different times and places (Locke, 1690: 448).

18. In this personal identity is founded all the right and justice of reward and punishment; happiness and misery being that for which everyone is concerned for himself (Locke, 1690: 459).

26. Person, as I take it, is the name for this self. Wherever a mind finds what he calls himself, there, I think, another may say is the same person. It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, happiness, and misery. (Locke, 1690: 467)

Para além de nomear um *self*, um ser pensante e inteligente capaz de se conceber a si próprio como si próprio e como o mesmo ao longo do tempo, ‘pessoa’ é para Locke um termo fo-

8. Parfit, 2012.

rense, i.e., um termo normativo, um termo de avaliação usado unicamente para criaturas capazes de dar razões das suas ações e que são como tal capazes e culpa e mérito. Noutras palavras, ‘pessoa’ é uma palavra desenhada para nos permitir lidar não com objetos naturais, mas com fazedores de ações, i.e., agentes, agentes esses que persistem ao longo do tempo como os mesmos, de forma a que faça sentido, nomeadamente, puni-los ou louvá-los por ações passadas. Pense-se num homem de noventa anos que foi um cidadão exemplar e generoso toda a sua vida. Ele acabou de ser preso por um crime grave cometido aos 18 anos. Será que ele deve ser punido por esse crime? Será que ele é a mesma pessoa? De acordo com a conceção lockeana de pessoalidade, será esse o caso se ele for capaz de se conceber a si próprio como si próprio e como o mesmo ao longo do tempo, mantendo através da memória a continuidade de uma vida. Noutras palavras, o critério lockeano para uma pessoa ser a mesma pessoa é a continuidade psicológica. A memória é decisiva aqui – noutras palavras, trata-se de um critério interno de pessoalidade, um critério que tem como referência a consciência e processos da consciência, como a continuidade efetuada pela memória. O critério lockeano envolve assim uma distinção entre humano, i.e., indivíduo da espécie *homo sapiens sapiens* e pessoa: o indivíduo da espécie *homo sapiens sapiens* pode estar lá e a auto-consciência e a continuidade da memória estarem ausentes. Para o lockeano a identidade pessoal está onde está a consciência e vai para onde vai a consciência, não o corpo. De resto, o corpo muda, pode ser completamente outro, materialmente, em poucos anos. Os Antigos usavam a imagem da nave de Teseu. As peças da nave de Teseu eram todas sem exceção substituídas sendo que o objeto, a nave, continuava ‘a mesma’, com a mesma forma.

Entretanto uma nave segunda pode ser construída (ou reconstruída) com os exatos materiais da primeira. Passam assim a existir duas naves. O exemplo é interessante porque nos permite imaginar a fissão, a divisão em dois, de um continuante. Isto é algo que Parfit admite quanto à nossa identidade pessoal e que Snowdon consideraria puro *nonsense*.

É interessante e ilustrativo ter presente que Locke, ao considerar a questão da identidade pessoal, respondia ao problema da ressurreição colocado pelo filósofo natural e químico inglês Robert Boyle (1627-1691). O problema para Boyle era saber como poderia cada um de nós voltar a ser um corpo individual específico se, após a morte, o material que nos compõe se espalha e dispersa e sofre vicissitudes várias. Eis as suas palavras:

When a man is once really dead, divers of the parts of his body will, according to the course of nature, resolve themselves into multitudes of steams that wander to and fro in the air; and the remaining parts, that are either liquid or soft, undergo so great a corruption and change, that it is not possible so many scattered parts should be again brought together, and reunited after the same manner, wherein the existed in a human body whilst it was yet alive. And much more impossible it is to effect this reunion, if the body have been, as it often happens, devoured by wild beasts or fishes; since in this case, though the scattered parts of the cadaver might be recovered as particles of matter, yet already having passed into the substance of other animals, they are quite transmuted, as being informed by the new form of the beast or fish that devoured them and of which they now make a substantial part. (Boyle, 1979: 198)

Que a identidade pessoal vai para onde for a consciência é a solução lockeana ao problema da ressurreição e do Juízo Final colocado por Boyle. Se as discussões da identidade pessoal decorrem hoje majoritariamente sobre um pano de fundo de materialismo (e ateísmo) a verdade é que elas começaram num contexto teológico e isso não é indiferente.

### 3 — Comparando Parfit e Snowdon

Estes detalhes históricos servem sobretudo para alimentar a nossa imaginação: passo agora a comparar de forma mais direta as posições de Parfit e Snowdon. As respostas de Parfit e Snowdon à questão acerca do que faz com que uma pessoa seja uma pessoa e essa mesma pessoa ao longo do tempo têm, antes de mais, algo em comum: nenhum dos dois se sente atraído por Egos Cartesianos. Se Egos cartesianos existissem, eles seriam: (1) distintos por essência de um corpo no mundo mesmo que a ele estivessem ligados, (2) separados e individuados como objetos físicos, embora de natureza totalmente mental, (3) suficientes só por si para explicar a co-pessoalidade das várias experiências e a unidade da consciência a cada instante e ao longo do tempo. Parfit e Snowdon concordam pelo menos nisto: não existem Egos Cartesianos. Logo, não são Egos Cartesianos que nos permitem explicar a existência de pessoas e a sua persistência ao longo do tempo. O que explica então as ‘pessoas’? O que é que faz com que uma pessoa persista como a mesma pessoa ao longo do tempo? O que faz com que eu seja a mesma pessoa que esta pessoa fotografada aos cinco anos de idade? O que faz com que cada um dos leitores seja a mesma pessoa que uma determinada criança de dez anos? O que faz com que sejamos, cada um de nós, talvez, uma mesma

pessoa que uma pessoa particular daqui a vinte anos, uma pessoa com a qual nenhum de nós tem uma conexão psicológica tão forte como a que temos com o nosso eu de amanhã? Parfit e Snowdon dão respostas diferentes a estas questões.

Para compreender o que se segue, é importante considerar que Snowdon se mostra particularmente impressionado com quão mentalistas os anti-cartesianos atuais podem ser, mesmo sendo apaixonadamente anti-imaterialistas. Impressiona-o também a forma como se confia despreocupadamente em experiências de pensamento e intuições ao discutir estes assuntos. Muitos autores não parecem ter quaisquer problemas em tomar a concebibilidade (*conceivability*) como um guia perfeitamente fiável para a possibilidade, mesmo que, fazendo metafísica, problemas de tal posição ressaltem. Finalmente, Snowdon é crítico da forma como aquilo que se quer dizer em ética pesa (demasiado) sobre a abordagem à metafísica da identidade pessoal. Perante todos estes pontos o animalista Snowdon é bem mais cauteloso do que o neo-lockeano.

#### **4 — Parfit, o aficionado das experiências de pensamento**

A verdade é que a literatura da identidade pessoal está povoada de experiências de pensamento. Parfit era um verdadeiro aficionado de experiências de pensamento. *Reasons and Persons*, o seu clássico de 1984, está cheio delas. Olhemos para uma, emblemática:

I enter the Teletransporter. I have been to Mars before, but only by the old method, a spaceship journey taking several weeks. This machine will send me at the speed of light.

I merely have to press the green button. Like others, I am nervous. Will it work? I remind myself what I have been told to expect. When I press the button, I shall lose consciousness, and then wake up what seems a moment later. In fact, I shall have been unconscious for about an hour. The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact state of all my cells. It will then transmit the information by radio. Travelling at the speed of light the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up. [...] Several years pass, during which I am often teletransported. I am now back in the cubicle, ready for another trip to Mars. But this time when I press the green button, I do not lose consciousness. There is a whirring sound, then silence. I leave the cubicle, and say to the attendant ‘It is not working. What did I do wrong?’. “It is working”, he says, handing me a printed card. This reads: “The new scanner records your blueprint without destroying your brain and body. We hope you will welcome the opportunities which this technical advance offers (Parfit, 1984: 200).

Embora o caso do teletransporte bem-sucedido levante problemas específicos (não é um caso de continuação simples, mas sim um caso de ramificação, um caso em que eu vou coexistir com a minha réplica, tal como a segunda nave de Teseu coexiste com a primeira), ele evidencia as intuições de Parfit. Parfit pensa que é possível que uma pessoa persista como a mesma pessoa em circunstâncias como estas, em que o animal não persiste.

Formulemos isto como  $[P \ \&\sim A]$ <sup>9</sup>. O que significa isto? Nas palavras de Parfit “We are not separately existing entities, apart from our brains and bodies, and various interrelated physical and mental events” (Parfit, 1984: 216). Em suma, ele rejeita os Egos Cartesianos e o imaterialismo. Mas então o que pensa que somos? Na sua perspectiva, a nossa identidade ao longo do tempo envolve apenas (1) aquilo a que chama a Relação-R (a conexão (*connectedness*)/continuidade psicológica, com o tipo certo de causa), desde que (2) não existam duas pessoas futuras diferentes que tenham uma relação-R comigo (i.e., desde que não haja ramificação). Podemos, portanto, formular deste modo a sua proposta:

IP (Identidade Pessoal) = R (relação R) + U (unicidade/singularidade/exclusividade)

É isto, e só isto (a relação R e a exclusividade da relação R), que explica as “pessoas”. Assim sendo, Parfit pode afirmar que nós não somos animais humanos: “We are the conscious, thinking, controlling *parts*” (of animals), afirma (Parfit, 2012: 14). Partes de animais, e não animais: esse é um ponto do neo-lockeanismo.

### **5 — Parfit e aquilo que importa (‘What Matters’)**

A ideia-chave do pensamento de Parfit na sua globalidade é, no entanto, outra. A ideia-chave é a convicção de que aquilo que importa (*what matters*) importa mais do que a identidade pessoal (“what Matters matters more than personal identity”).

9. Na classificação de Snowdon para todos os cenários e argumentos de dissociação, temos Cenários  $[P \ \&\sim A]$ , i.e., cenários em que a pessoa persiste, mas não o animal (são disso exemplos teletransporte e *body swapping*) e Cenários  $[A \ \&\sim P]$  em que o animal persiste, mas não a pessoa (são disso exemplos a Desordem de Personalidade Múltipla ou o cérebro dividido).

É certamente um facto que nós estamos interessados na nossa própria persistência, nós queremos sobreviver. No entanto, “personal identity is not what matters” (Parfit, 1984: 217). Por que razão é importante defender que a identidade pessoal não importa? Vejamos o que diz um Parfit mais recente, falando sobre um Parfit mais antigo, o Parfit de 1984:

Since we have such false beliefs about what is involved in our continued existence, we may misunderstand the rational and moral importance of personal identity. On the true view, I claimed, though we have reasons for special concern about our future, these reasons are not given, as we assume, by the fact that this will be our future. Nor will our death be as significant as most of us believe. In my somewhat misleading slogan, personal identity is not what matters. (Parfit, 2012)

O verdadeiro problema para Parfit não é, assim, a Identidade Pessoal *per se*, mas sim aquilo que importa (“What Matters” é o título do seu gigantesco livro de 2011). É esta tese que guia Parfit em ética. Parfit vê a ética como a disciplina da filosofia em que se trata daquilo que devemos fazer, das nossas razões (racionais) para agir e pensa que crenças falsas quanto à identidade pessoal constituem um grande obstáculo<sup>10</sup>. Elas impedem-nos de assumir aquele que é, para ele, o bom ponto de vista para pensar sobre aquilo que importa. No Apêndice J de *Reasons and Persons* a influência do budismo é clara: “O Brothers, actions exist, persons do not!”, lê-se. Mas em geral, e do ponto de vista das classificações usuais, Parfit é um utilitarista. O utilitarismo (a tradição de

10. Não considerarei aqui diferenças entre ética e filosofia moral. A filosofia moral na tradição analítica está talvez mais próxima de questões de filosofia da mente e da ação.

pensamento moral e político em que encontramos autores como J. Bentham, J.S. Mill, H. Sidgwick ou P. Singer) é uma teoria consequencialista da racionalidade na ação, que coloca a ‘medida moral’ nos efeitos bons e maus das ações, e não em intenções e outras entidades internas. A obra de Parfit, *Reasons and Persons*, como o diz o título, não é apenas, ou sobretudo, acerca de pessoas, é em grande medida acerca de razões para agir, nomeadamente razões éticas para agir. Para ponderar razões para agir, o utilitarista precisa de um *god’s eyeview*, ou um ponto de vista do universo (utilizo o termo de Pedro Galvão) a partir do qual mede e avalia consequências agregadas, de forma a maximizar o bem-estar para o maior número. Noutras palavras, o utilitarismo necessita de um ponto de vista impessoal de descrição sobre as vidas humanas. Parfit pensa, por isso, que deixar cair a suposição da racionalidade do princípio do interesse-próprio e ganhar o direito à ideia de razões para agir que sejam *agent-neutral* é fundamental para a ética. Ele pensava, de resto, que a história da ética está apenas a começar (Parfit, 1984: 453). Nas suas palavras:

If we cease to believe that persons are separately existing entities and come to believe that the unity of a life involves no more than the various relations between the experiences in this life, it becomes more plausible to be more concerned about the quality of experiences, and less concerned about whose experiences they are. (Parfit, 1984: 346)

Eis algumas das questões que Parfit coloca explicitamente: por que razão cada um de nós há-de ter uma preocupação especial com o seu próprio futuro? O que é que faz com que sobreviver seja bom? Não será preferível pensar o que é que queremos

que sobreviva? O que, exatamente, é bom que seja, exista, persista, continue? Este é o núcleo do ponto de vista ético. Parfit quer chegar a pensar ações e razões para a ação de uma forma que transcenda a ideia de egoísmo racional como modelo incontornável do tipo de agente que somos. Imagine-se que a democracia está em risco no meu país e que eu dou a vida lutando contra um tirano; essa ação não é irracional. Aceitar *the unimportance of identity*, como diz Parfit, aceitar que aquilo que faria com que o futuro fosse bom, pode perfeitamente não coincidir com a continuação de mim, é o que está realmente em causa. Assim, a convicção segundo a qual “aquilo que importa importa mais – ou é mais importante – do que a identidade pessoal” é a verdadeira convicção central de Parfit. É ela que dá unidade a um edifício teórico fascinante, em que os problemas vão desde as relações cérebro-consciência até políticas públicas relativas a gerações futuras. Aquilo que gostaria de acen-tuar aqui, no entanto, é que tudo neste edifício ambicioso de Parfit se baseia em intuições, intuições quanto à natureza das pessoas e que, no núcleo dessas intuições, está a ideia segundo a qual a pes-soa e o animal são, neste instante, separáveis em cada um de nós.

## 6 — A crítica de Snowdon

Para Parfit as pessoas não apenas não são Egos Cartesianos. Nas suas palavras de 2012, as pessoas não são ani-mais humanos (tenho muita pena, mas os animalistas não têm razão, afirma<sup>11</sup>). Então o que são as pessoas, se não são Egos Cartesianos, nem animais humanos? As pessoas são, como vi-mos, ‘*the conscious, thinking, controlling parts of animals*’. É esta a

11. Parfit, 1984: 27-28.

posição que animalistas como Snowdon vêem como uma forma injustificada de dualismo. Não é que Parfit ou outros ‘mentalistas’ (Snowdon refere por exemplo Harold Noonan, Jeff McMahan, David Mackie, Lynn Rudder Baker, Sydney Shoemaker e Peter Unger) postulem entidades não-materiais. A questão é que eles estão comprometidos com uma distinção entre pessoa e animal em cada um de nós, no instante em que lemos estas palavras. Para os mentalistas são as características psicológicas que são essenciais para a existência e persistência de uma mesma pessoa. Os animalistas pensam que há algo errado com esse mentalismo que todos os neo-lockeanos partilham.

Algumas perguntas que o animalista Snowdon recorrentemente coloca ao neo-lockeano são as seguintes. Porquê a concentração em traços mentais quando o que está em causa é conceber a persistência de um continuante? É certo que traços mentais ‘confem valor’ à nossa existência – ninguém o nega. No entanto, aceitar que traços mentais conferem valor à nossa existência não é o mesmo que dizer que são traços mentais que definem as condições da nossa existência e persistência. Conferir valor é uma questão ética, e a investigação sobre a persistência é, ou deveria ser, Segundo Snowdon, puramente metafísica. A proposta alternativa, i.e., a tese animalista, é então uma tese exclusivamente sobre persistência, e pretende que cada um de nós é idêntico a um animal (aqui e agora):

(A) Cada um de nós é idêntico a, é a mesma coisa que, um animal (Each of us is identical with, is one and the same thing as, an animal).

Ao contrário do que a distinção animal – pessoa do mentalismo nos obriga a manter, o animal e a pessoa são uma e a mesma coisa, e não duas coisas distintas. Formulada desta maneira, a tese animalista (A) pode parecer perfeitamente desinteressante. No entanto, se nos ativermos seriamente a ela, ver-nos-emos obrigados a rejeitar muitas convicções de um grande número de teóricos da identidade pessoal, desde logo a concebibilidade de cenários tais como o transplante de cérebro, ou o teletransporte. A tese torna-se assim filosoficamente frutífera.

### **7 — Intuições. Análise e rejeição do *Brain Transfer Argument* (BTA) no Capítulo X de *Persons, Animals, Ourselves***

Snowdon é o primeiro a admitir que as nossas intuições são facilmente ‘empurradas’ para o mentalismo; quer, no entanto, compreender porquê. Ao longo do seu livro *Persons, Animals, Ourselves* argumenta, analisando-os caso a caso, que não há exemplos plausíveis de dissociações [A e ~P] e que a maioria dos casos de dissociação [P & ~A] são igualmente implausíveis. Recorde-se que, na classificação que Snowdon faz dos cenários de dissociação, temos cenários [P & ~A] quando a pessoa persiste mas não o animal (como no teletransporte) e cenários [A e ~P] quando o animal persiste mas não a pessoa (como a desordem de personalidade múltipla). Dada a enorme importância do caso do transplante de cérebro nas discussões atualmente em curso, ele considera-o de forma mais detalhada nos Capítulos X-XI (X. Braintransplants, Animals and Us; XI Strengthening the rejection of transplant arguments). Queria por isso terminar aí, de forma a mostrar que,

para Snowdon, este é um problema quanto a intuições (mais exatamente Snowdon pretende ser claro acerca do que não devemos deixar que intuições nos façam).

Eis o argumento, resumido a quatro teses:

1. Não é absolutamente impossível que os nossos cérebros fossem transplantados para novos recipientes, ao mesmo tempo que manteriam as suas funções.

2. Entre as funções intrínsecas do cérebro estão as de manter o pensamento, a consciência, as memórias, etc.; um cérebro realojado funcionando bem sustentaria um sujeito de experiência com ligações várias ao sujeito doador.

3. Na nova situação o sistema global não é o animal doador

4. (no entanto,) o sujeito resultante suportado por este sistema é a mesma pessoa que o sujeito doador.

Porque é possível, num cenário assim, que a pessoa sobreviva e o animal não sobreviva [ $P \ \& \ \sim A$ ], a pessoa não é o animal, a pessoa e o animal não são uma e a mesma coisa). Portanto, a tese A, de acordo com a qual *cada um de nós é idêntico a (é a mesma coisa que) um animal*, é falsa.

Todas as premissas do argumento são *prima facie* plausíveis. Não somos, no entanto, obrigados a aceitar 4, i.e., não temos necessariamente de pensar que o sujeito resultante suportado por este sistema é a mesma pessoa que o sujeito doador. Este é o ponto em que cada um de nós deverá perguntar a si próprio: será que eu penso realmente isso? Por que razão? A afirmação 4 tem o estatuto de uma intuição e há algo de muito problemático aí. Snowdon não tem nenhum *knock down argument* – é também isso que significa

ser cuidadoso. Ele crê, no entanto, que tal intuição é problemática. Aquilo que nos oferece são formas alternativas de conceber o cenário da transferência de cérebro.

Note-se antes de mais que nos pedem para olhar para esse cenário como um caso de *shrinkage* (um caso de encolhimento, no termo de Eric Olson<sup>12</sup>) e não como um caso de *animal removal* ou *animal scattering* (remoção do animal, espalhamento do animal), como diz Snowdon<sup>13</sup>. Nós imaginamos que somos encolhidos até não sermos mais do que cérebro e então transferidos para outro corpo. Mas por que razão havemos nós de pensar que o recetor (chamemos-lhe ‘Complexo’), é a mesma pessoa que o dador?

## 8 — Complexo

Vamos considerar os pensamentos sobre si próprio (os *I-thoughts*, pensamentos de primeira pessoa) desta pessoa, Complexo. Vamos imaginar que ele pensa para si próprio e acerca de si próprio “Eu tenho mãos esguias”, ou “Eu sou um bom pianista” ou “Quando fui tocar a Atlanta em 2004, eu era o melhor pianista presente”). A pessoa doadora era um bom pianista, mas Complexo não é um bom pianista (com as novas mãos enormes, mal ajeitadas, atrapalhadas, seria impossível sê-lo). Mas então o que referem os pensamentos em primeira pessoa (*I-thoughts*) de Complexo acerca do seu passado e do corpo que tinha então? Eles são acerca de quê? E quanto à imagem corporal de Complexo, que é parte da sua vida mental? Como diz Snowdon, ela é no mínimo não apropriada. E as suas memórias proprioceptivas, são acerca de

12. Eric Olson é, talvez, o nome mais conhecido do animalismo. Cf. Olson, 2016.

13. Snowdon, 2014: 234.

quê? (por exemplo, memórias acerca de si próprio, brincando, em criança). Snowdon sugere aqui uma analogia, para consideramos o estatuto destes *I-thoughts* do Complexo. Pensemos num instrumento de registo de um avião A, que faz dezenas de medições a certo ponto no tempo, por exemplo dos níveis de combustível, e que depois é instalado num outro avião B. Os instrumentos continuam ainda a registar as mesmas medições. A que se referem estas? Como diz Snowdon, “Refuelled is inaccurate regarding the new context” (Snowdon, 2014: 233).

Já se percebeu que Snowdon pensa que somos pressionados em direcção a intuições mentalistas acerca da nossa natureza, mas que podemos perfeitamente ser pressionados noutra sentida, se variarmos convenientemente os cenários. Nas suas palavras,

I am then suggesting that there are no obvious principles about reference or memory that force us to think of the brain in its new context as self-referring to the donor person, and that we can be persuaded to regard thinking in an alternative way as perfectly natural and cogent. (Snowdon, 2014 234)

Ou seja, não temos boas razões para supôr que tu e o animal ‘onde’ tu estás podem, ou poderiam separar-se (Snowdon, 2014: 238).

## **Conclusão**

O caso do animalista termina assim com a defesa de que os nossos juízos supostamente intuitivos contra o animalismo não se sustentam. Sobretudo, eles não constituem só por si qualquer fundamento para rejeitar a tese animalista. Assim sendo, perante cenários como a transferência de cérebro aquilo que devemos

dizer é que não sabemos<sup>14</sup>. Mas é precisamente isto que nos perturba, admite Snowdon. É isto que não nos agrada. No entanto a posição de não-transparência, de não-identificação do humano com a (auto) consciência, que subjaz ao caso do animalista contra o neo-lockeano, é uma marca do aristotelismo. O filósofo moral aristotélico contemporâneo tenderá por isso, ao considerar a identidade pessoal, a colocar-se ao lado de Snowdon contra Parfit.

### Referências

- Boyle, Robert (1979). *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, ed. M.A. Stewart. New York: Manchester University Press.
- Locke, John (1959). *Essay Concerning Human Understanding*. Dover: New York.
- McDowell, John (1998). “Reductionism and the First Person”, in McDowell, *Mind, Value and Reality*. Cambridge MA: Harvard University Press, pp. 359-382.
- Miguens, Sofia (2018). “Is There a Single Way for all Humans to be Human? Some Problems for Aristotelian Naturalism in Contemporary Moral Philosophy”. *Filosofia – Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 34, pp. 171-190.
- Olson, Eric T. (2016). “Personal Identity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>
- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

14. Snowdon, 2014: 226.

— (2011). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press.

— (2012), 'We Are Not Human Beings', *Philosophy*, 87, pp. 5–28.

Snowdon, Paul (2014). *Persons, Animals, Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.

Thompson, Michael (2008). *Life and Action*. Cambridge MA: Harvard University Press.

# Linguagem técnica e ideologia: Martin Heidegger e a “com-posição” (“*Ge-stell*”) como tecnificação da linguagem<sup>1</sup>

Ângelo Milhano<sup>2</sup>

## Abstract

Throughout this text we will try to demonstrate how, during the late modernity period, and under the subterfuge of the technical mode of thinking (which has meanwhile become the paradigm of modern thought), the way in which *Dasein* interprets the “world” has been transformed. We will try to understand how, by the functional transformation of language, the various ways in which “being” manifests itself to *Dasein* came to be reduced to an instrumental configuration that is

1. O presente texto resume o quinto capítulo da minha tese doutoral, intitulada *A Filosofia da Técnica como Hermenêutica: De Freud a Heidegger e Marcuse*. A tese foi defendida na Universidade de Évora, no dia 13 de Dezembro de 2018, e encontra-se disponível para consulta e *download* no Repositório Aberto da Universidade de Évora (<https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/24624>), assim como nos Repositórios Científicos de Acesso Aberto de Portugal (<https://www.rcaap.pt/>).

2. Investigador Integrado do Praxis: Centro de Filosofia e Cultura – Pólo da Universidade de Évora. Email: [angelo.milhano@uevora.pt](mailto:angelo.milhano@uevora.pt).

subjugated to the “power” of the essence of modern technology (*Ge-stell*). We shall try to demonstrate how, within the realm of modern technology, the fundamental ontological significance that language carries throughout generations, has been undermined in favor of a functional operationalization of its meaningful contents; a reduction of language to its configuration as an instrument – as a mere means of transmission of information –, progressively eliminating its poetical potential, i.e., its possibility of “bringing-forth”, by which “being” manifests itself to *Dasein*. In sum, I will try to demonstrate how “enframing” (*Ge-stell*) lies beneath the instrumentalization that technology has made of language, depriving it of its role as the “event” (*Ereignis*).

**Keywords:** Heidegger; language; *Ge-stell*; technology; ideology

### **Resumo**

Ao longo deste texto tentarei demonstrar como, sob o subterfúgio da institucionalização do pensamento técnico na modernidade (que, entretanto, se tornou no paradigma que guia o pensamento), a forma como *Dasein* interpreta o “mundo” acabou por se transformar. Procurarei, sobretudo, compreender como, por via da transformação funcional da linguagem, as várias formas como o “ser” se manifesta ao *Dasein*, acabaram por ser reduzidas a uma configuração instrumental, ela própria subjugada ao “poder” inerente à essência da técnica moderna (*Ge-stell*). Tratarei de evidenciar como, no contexto de uma cultura cuja essência se encontra determinada pela tecnologia moderna, o significado ontológico fundamental que a linguagem carrega consigo ao longo de gerações, tem vindo a ser enviesado de acordo com os parâmetros impostos pela operacionalização funcional do seus conteúdos significativos; uma redução da linguagem à sua configuração como instrumento – como meio destinado à mera transmissão de informação –, eliminando, por essa via, e progressivamente, o seu potencial poético, i.e.,

a sua possibilidade de “trazer-à-presença”, pela qual o “ser” se manifesta ao *Dasein*. Em suma, procuro demonstrar como a “com-posição” (*Ge-stell*) potencia a instrumentalização que tem vindo a ser feita da linguagem, privando-a do seu papel enquanto “acontecimento-de-apropriação” (*Ereignis*).

**Palavras-Chave:** Heidegger; linguagem; com-posição; técnica, ideologia

### 1 — Martin Heidegger e a essência da técnica moderna como o problema da modernidade

O texto heideggeriano de 1954 *A Questão Acerca da Técnica*, apresenta-se como um dos textos fundadores da Filosofia da Técnica/Tecnologia contemporânea e, simultaneamente, como um dos textos mais importantes da crítica filosófica da modernidade proposta por Martin Heidegger. Neste texto, Heidegger estabelece uma distinção ontológica entre aquela que interpreta como a essência da técnica tradicional e a essência da técnica moderna, partindo, para tal, do modo como através de cada uma delas, as essências dos entes vêm a ser “desencobertas”. A essência da técnica tradicional é compreendida por Heidegger como um “desencobrimento” que leva a cabo um “pôr-em-obra” *poiético* (ποίησις/*poiésis*), pelo qual as essências dos entes se vêm mostrar na sua verdade (λήθεια/*aletheia*). Já a essência da técnica moderna é compreendida por Heidegger como “com-posição” (*Ge-stell*)<sup>3</sup>, como um modo provocador do “desencobrimento” que se impõe sobre os entes, provocando as suas essências de forma a que se mostrem

3. Apropriamo-nos aqui da tradução do termo heideggeriano *Ge-stell* por “com-posição”, tal como é proposto por Irene Borges Duarte (2014: 163-208).

como energias, recursos, ou matérias-primas, dispostas sob um “fundo-consistente” (*Bestand*) para um uso/utilidade. Tal como indica Irene Borges-Duarte a este respeito (2014: 175),

*Gestell* significa, portanto e numa primeira análise, um com-posto que com-põe uma multiplicidade convertendo-a num conjunto unitário e coeso. É, por um lado, um *produto* – adequado ao serviço requerido pelo *ser-no-mundo* –, mas, por outro lado, produz por sua vez uma configuração, imagem da ordem ou racionalidade humanas, que dá-imagem às coisas dispostas ao serviço dessa racionalidade e das suas razões.

Enquanto “com-posição”, a essência da técnica moderna manifesta uma orientação funcional intrínseca, pela qual as essências dos entes são “desencobertas” de acordo com o seu potencial enquanto recursos, assim determinados por uma funcionalidade que é sobre eles imposta. A “com-posição” distingue-se, desta forma, do caráter “*poiético*” da essência da técnica tradicional, pela qual as essências dos entes são “trazidas-à-presença” na sua verdade, i.e., no seu “ser”.

De acordo com a interpretação heideggeriana da essência da técnica moderna, e muito embora esta se manifeste ainda como um modo de “desencobrimento”, à “com-posição” falta-lhe, contudo, o “cuidado” (*Sorge*) que caracteriza a técnica tradicional enquanto arte. Construindo por esta via, e desde logo, uma crítica da modernidade tardia, a “com-posição” constitui-se, para Heidegger, como o traço mais característico do pensamento ocidental moderno, e sobre o qual a “verdade” surge concetualizada, não como aquilo que, ao estar encoberto na natureza, incita ao seu “desencobrimento” – ao modo *poiético* e originário de *aletheia* –,

mas antes, como o resultado da provocação técnica do “mundo-em-torno”. “Com-posição” constitui, assim, um modo provocador de “desencobrir” as essências sob um “fundo-consistente”, no qual Heidegger encontra também aquele que vem definir como o maior “perigo” que a filosofia terá que enfrentar na modernidade. Pois que,

[o] ser humano mantém-se tão decididamente na sua subserviência para com a provocação dimanante da com-posição que ele próprio deixa de tomar a com-posição como um apelo, que deixa de conseguir tomar-se a si próprio como aquele que é chamado a desencobrir, e, conseqüentemente a não compreender os modos que lhe indicam como ele ek-siste a partir da sua essência no âmbito do apelo, de modo a nunca poder encontrar-se apenas a si mesmo. (Heidegger [1954], 2008: 232)

É neste sentido que o “perigo” que subjaz à essência da técnica moderna se demonstra, para Heidegger, no modo como o ser humano da modernidade tardia tem vindo a ser afastado do seu lugar enquanto “ente privilegiado”. Ao passar para o lugar de simples compilador do “fundo-consistente”, o *Dasein* deixa de se compreender como o ente ao qual se dá o “vir-a-ser” do ainda não presente. Pois que, por força do “poder” que emana da essência da técnica moderna, o ser humano é, ele próprio, coagido a existir como uma parte do processo de provocação técnica da natureza, falhando na compreensão do apelo que a técnica lhe faz para “desencobrir” as essências na sua verdade. Em suma, o “perigo” que Heidegger encontra na essência da técnica moderna, manifesta-se como uma perda da “autenticidade” do *Dasein* enquanto “cuidador”

do “ser”. Desviando-o, por essa mesma via, do caminho que deveria seguir para ir ao encontro do “outro pensar”; de uma nova “metafísica”, livre de toda a fundamentação subjetiva.

## **2 — A linguagem como “acontecimento de apropriação” (*Ereignis*)**

De que forma veio este “poder” inerente à “com-posição” impor-se como o paradigma de todo o pensamento moderno? Ou, por outras palavras, de que modo veio a essência da técnica moderna constituir-se como a própria essência da modernidade? São estas as questões aqui levantadas, e para as quais procuramos uma resposta. Pois que, na relação de interdependência que Heidegger entende que se estabelece entre a técnica moderna e a ciência moderna, é possível compreender como a essência da primeira se impõe sobre a concepção do “mundo” que é construída pela segunda. No entanto, a compreensão do modo como o “perigo” inerente à “com-posição” acaba por se manifestar na investigação científica, circunscreve-se como um domínio muito particularizado do conhecimento, não se mostrando, nessa correlação, em que sentido a essência da técnica moderna acabou por se impor como paradigma orientador de todo o pensamento desenvolvido para além dessa circunscrição académica em particular. No sentido de fornecer uma resposta a esta questão, torna-se, por isso, necessário compreender o papel que acaba por ser desempenhado pela linguagem no contexto da filosofia heideggeriana, sobretudo no que diz respeito ao modo como esta foi ser conceptualizada por Heidegger após a “inflexão” (*Kehre*) do seu pensamento. Tal como se compreende em *A Origem da Obra de Arte* ([1935], 2002: 78):

A linguagem, na sua representação mais corrente, é tida como um tipo de mediação. Serve para a conversação e para se chegar a acordo – para o entendimento em geral. Mas a linguagem não é apenas, nem primariamente, uma expressão sonora e escrita daquilo que há a comunicar. Não acontece que apenas veicule em palavras ou em frases aquilo que é manifesto ou o que está oculto, [que seriam] o que assim se quer dizer; acontece, pelo contrário, que é a linguagem que traz, em primeiro lugar, ao aberto o ente enquanto ente. Aí onde não está a ser nenhuma língua, como no ser da pedra, da planta ou do animal, não há também nenhuma abertura do ente e, por consequência, também não o há daquilo que não é do vazio.

Em Heidegger, a linguagem, do mesmo modo que a técnica, é também compreendida como um modo de “desencobrir” a verdade que se oculta nos entes. Pois que na concepção heideggeriana da linguagem enquanto “linguagem originária”, manifesta-se também uma essência *poiética*, pela qual se proporciona a “abertura de mundo” de que o *Dasein* necessita para levantar a questão sobre o “ser” que nele se manifesta. Sobretudo no que diz respeito aos textos que se seguiram a *A Origem da Obra de Arte*, a linguagem acaba por ser concebida pelo autor, não apenas como a “casa do ser”, mas como o próprio *Ereignis*, como o “acontecimento de apropriação” que prepara o advir de um novo pensamento; aquele que Heidegger designa como “outro pensar”, i.e., uma nova forma de pensar o “ser” que não se encontra acorrentada aos pressupostos de uma metafísica fundada sobre o sujeito.

Contudo, e mesmo ao compreender a linguagem como o “acontecimento de apropriação”, o autor acaba, também, por considerar que foi com o seu errar no decorrer da história da cultura ocidental – i.e., na realização da linguagem como “linguagem corrente” – que veio implementar-se o esquecimento da questão acerca do “ser” na filosofia, cujo sentido fundamental o autor considera que se encontra ainda guardado na “linguagem originária”. Na conceção heideggeriana da linguagem enquanto “linguagem corrente”, e na medida em que se encontra permeada pela história e seus pressupostos, a linguagem vem encobrir com o seu uso a “verdade” que lhe é inerente, assim como a possibilidade do seu questionamento no contexto do pensamento ocidental moderno. Neste sentido, e tendo em conta que, para Heidegger, se mostra de fundamental importância retomar da questão acerca do “ser”, mostra-se também, e por isso, fundamental uma transformação da “linguagem corrente” – i.e., da “linguagem do ente” – numa linguagem capaz de se constituir como “acontecimento de apropriação” – i.e., numa “linguagem capaz de *dizer* e, conseqüentemente, pensar o ser”. Tal como se pode compreender das palavras escritas por Heidegger em *Contribuições à Filosofia – Acerca do Acontecimento de Apropriação* ([1936-1938], 2003: 77):

Com a linguagem corrente, que é hoje cada vez mais amplamente mal empregue e mal falada, não se pode dizer a verdade do ser [*Seyn*]. Poderá de algum modo ser dita de imediato se toda a linguagem for a linguagem do ente? Ou poderá encontrar-se uma nova linguagem para o ser [*Seyn*]? Não. E mesmo se tal se conseguisse, mesmo sem a formação artificial de palavras, esta linguagem não diria nada. [...] Todo o dizer tem que fazer surgir conjuntamente a possibilidade de

ouvir. Ambos têm que ter a mesma origem. Deste modo, rege apenas uma coisa: fazer uso da mais nobre linguagem surgida na sua simplicidade e força essencial, a linguagem do ente como linguagem do ser [*Seyn*].

Uma vez que todo o pensamento é guiado pela abertura que lhe é proporcionada pela linguagem, para Heidegger, o pensar encontra-se, por isso, também sujeito aos preconceitos históricos que se têm vindo a inscrever sobre a linguagem. A concepção do “mundo” que caracteriza uma determinada época enquanto época do “ser”, encontra-se enraizada sobre a linguagem que se encontra aí em uso, determinando-se, “fácticamente”, sobre os diversos preconceitos históricos que a têm vindo a permear. A própria “língua”, enquanto manifestação ôntica da linguagem, para além de se delimitar sobre os pressupostos inerentes à tradição pela qual se desenvolve, acaba também por herdar dos preconceitos históricos que determinam a época em que é usada como a época que ela é, mostrando assim a sua permeabilidade histórica. A proposta heideggeriana de transformar a linguagem advém daqui, desta necessidade de transformar a “linguagem corrente” de acordo com o seu sentido “originário”. De resgatar o seu “poetar” essencial, para que a partir deste se torne possível ir ao encontro do “desencobrir” *aletheiológico* que nela se encerra, e que assim propicia o encontro com o “outro pensar”.

### **3. Língua de tradição e língua técnica: o “perigo” da língua como “com-posição”**

Nesta relação de interdependência que, de acordo com o pensamento heideggeriano, se estabelece entre a linguagem e a época histórica onde vem a ser utilizada, poder-se-á também

compreender de que forma o “poder” da “com-posição” acaba por se impor sobre a linguagem, determinando, através dela, o pensamento que vigora no contexto da modernidade tardia. Por via da incessante expansão do pensamento técnico no contexto histórico que se inicia com a revolução industrial, este período da história acabou por ser determinado, nos seus mais variados âmbitos, pelas diretrizes que guiam o “desencobrimento” provocador que é característico da “com-posição”. Neste sentido, i.e., na medida em que se encontra permeada pela história, a linguagem tem vindo a ser transformada, no curso da modernidade tardia, não como o “acontecimento de apropriação” do qual poderá advir o almejado “outro pensar” proposto por Heidegger, mas como “linguagem técnica”, subjugada aos pressupostos que emanam da supremacia paradigmática dos ideais de eficiência e produtividade que são impostos pela essência da técnica moderna.

Em 1962 Heidegger proferiu uma conferência na Academia de *Comburg* que acabou por dar origem ao seu texto *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Neste, o autor apresenta esta “perigosa” correlação histórica que se tem vindo a estabelecer entre a técnica moderna e a “linguagem”, à luz da sua manifestação ôntica enquanto “língua técnica”. No decorrer do terceiro capítulo do texto heideggeriano ao qual se faz agora alusão, é construída uma distinção entre aquela que o autor denomina como “língua de tradição” e a já referida “língua técnica”. A primeira, segundo Heidegger, guarda o “poetar” que permite que o “mundo” se mostre no seu “ser”, guardando a identidade dos entes, assim como da “cultura” pela qual o *Dasein* se dá pela primeira vez conta da sua existência enquanto “ser-aí”. Por sua vez, a “língua técnica”, é

compreendida pelo autor como a concepção da “língua” enquanto “instrumento”, que, muito embora derive da primeira, acaba por ser conceptualmente delimitada como o meio pelo qual se proporciona a troca de informação entre os seus utilizadores.

Na transformação que Heidegger considera que tem vindo a ser feita da “língua de tradição” enquanto “língua técnica”, demonstra-se uma tendência de redução da “língua” àquela que se corresponde com a sua funcionalidade mais elementar: a do uso da linguagem como instrumento de transmissão de informação. Este processo de redução técnica da “língua”, obedece a um conjunto de princípios técnicos que procuram maximizar a sua eficiência enquanto *instrumentum*, construindo com eles uma concepção da “língua” que a determina sob o espectro da utilidade que esta poderá ter para um contexto de produção técnico-industrial. Com a transformação da “língua” em “língua técnica”, a comunicação acaba por ser reduzida às suas manifestações simbólicas mais concretas, unívocas, de tal modo que podem ser apenas usadas num sistema de comunicação também ele unívoco, tal como é o caso do moderno contexto de produção industrial. Para Heidegger, a “língua técnica” representa por isso o culminar desta concepção “instrumental” da “língua”, estando a “língua” nela despida de toda a polissemia inerente à sua natural utilização.

Com esta concepção da “língua” como transmissão informação, e muito embora nela se manifeste a forma como a “língua” tem vindo a ser academicamente compreendida no contexto da modernidade técnica, não vem, contudo, mostrar-se aquilo que Heidegger compreende que a “língua” é, i.e., aquilo que ela pode manifestar a partir da sua essência. Para Heidegger, “língua”, tal

como a própria “linguagem”, é, na sua essência, uma “abertura” para o “ser”, que apenas poderá interpretar-se quando se circunscreve a partir de uma conceção da “língua” enquanto “língua de tradição”. Com esta conceção, Heidegger procura demonstrar, não só, a oposição que a “língua de tradição” acaba por estabelecer com a “língua técnica” – uma vez que nela não se verifica uma tendência redutora do sentido –, mas também demonstrar como nesta se encerra o “poetar” que projeta o “mundo” através de um “dizer” (*Sage*) que lhe é próprio. Do mesmo modo que o refere relativamente à “linguagem”, também à “língua de tradição” lhe cabe a tarefa de “abrir” o “mundo” ao *Dasein* que nele se encontra lançado; de trazer os entes à existência na sua “verdade”, nomeando-os como algo que está “aí”. Tal como se compreende das palavras de Heidegger ([1962], 1995: 40),

[a]quilo que é aqui nomeado por língua “natural” – a língua corrente não tecnicizada –, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (*überlieferte Sprache*). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. É esta que encerra o informulado e o transforma em dádiva. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas.

Com a problematização heideggeriana da “língua” enquanto “língua técnica”, manifesta-se o “perigo” que subjaz à essência da técnica moderna, sobretudo quando se tem em conta como a eficiência que advém da transformação da “língua de tradição” em “língua técnica”, tem vindo a mostrar-se em domínios nos quais, normalmente, se faria uso da “língua da tradição”. Uma vez que a conceção instrumental da “língua” como “língua técnica” se mostra capaz de aprimorar a comunicação humana por via da sua simplificação, o seu uso tem vindo a generalizar-se cada vez mais, alcançando mesmo alguns dos âmbitos nos quais nunca antes seria utilizada, correndo a “língua de tradição” o risco de se perder ao longo deste processo, e com ela também toda a “cultura” que nela tem vindo a ser guardada.

É então neste sentido que, no apelo à racionalidade e eficiência pelas quais se tem vindo a impulsionar a transformação da “língua de tradição” em “língua técnica”, se manifesta também o “perigo” para o qual Heidegger procurou chamar a atenção com *A Questão Acerca da Técnica*. Pois que é pela força “com-positiva” que delimita a “língua” como “língua técnica” que o “poetar” que se encontra latente na “língua da tradição” pode vir a cair no olvido, arrastando consigo a possibilidade da transformação da linguagem como “acontecimento de apropriação” que esse mesmo “poetar” possibilita. Em suma, por força do “poder” que a “com-posição” exerce sobre a “linguagem”, a “transformação” capaz de encaminhar o ser humano ao encontro do “outro pensar” pode vir a dissipar-se da “memória coletiva” que se encontra guardada na “língua de tradição”, e que guarda, por sua vez, a manifestação ôntica daquela que Heidegger compreende como “linguagem originária”.

## Referências

- Borges-Duarte, Irene (2014). *Arte e Técnica em Martin Heidegger*. Lisboa: Edições Sistema Solar (Documenta).
- Heidegger, Martin (2002). “A Origem da Obra de Arte” [1935], in, Heidegger, M. *Caminhos de Floresta* [1935-1946]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 7-94.
- (2003). *Aportes a la Filosofía – Acerca del Evento* [1936-1938]. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- (2008). “The Question Concerning Technology” [1954], in Heidegger, Martin, *Basic Writings* [1927-1964]. London - New York: Routledge, pp. 217-238.
- (1995). *Língua de Tradição e Língua Técnica* [1962]. Lisboa: Vega.

# O virtual e a experiência estética do mundo

Carlos Bizarro Morais<sup>1</sup>

## Abstract

The extraordinary technological developments applied to the production of imagery have been shown to foster the growing use of the concept of virtual.

However, if the virtual is omnipresent all around us, it is also true that such incursion of the virtual across every facet of our culture is today the target of sharp critique: the imagery of the virtual, far from enriching our experience of the real, is contributing to an irreparable loss of that same experience. By creating a simulacrum of reality, susceptible to all instrumentalizations, the virtual would drastically diminish its sense of density, polymorphism, roughness – in a word, its mysterious presence.

We intend to counter such vision by showing that the virtual reinforces our relationship with reality. Far from a factor of “unrealization”, the process promoting virtual imagery drives the real. In the sense that virtual image underpins perception, flows from the imaginary and

1. Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais; Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (UIDB/00683/2020). Email: camorais@ucp.pt

accompanies our affective experience, it supports an *a priori* of our relationship with the world – especially if such relationship happens under the mantle of aesthetic livingness.

This incursion stems from the thinking of Mikel Dufrenne, in whose aesthetic-philosophical work we find contributions in this matter which are still valid today.

**Keywords:** Virtual; imagination; perception; trans-sensible; aesthetics; Dufrenne

### **Resumo**

Os extraordinários desenvolvimentos tecnológicos aplicados à produção de imagens têm demonstrado fomentar o uso crescente do conceito de virtual.

No entanto, se o virtual é onnipresente à nossa volta, também é verdade que tal invasão em todas as áreas de nossa cultura é hoje alvo de críticas acertadas: o imaginário do virtual, longe de enriquecer a nossa experiência do real, vem contribuindo para uma perda irreparável dessa mesma experiência. Ao criar um simulacro da realidade, suscetível de todas as instrumentalizações, o virtual diminuiria drasticamente o seu sentido de densidade, polimorfia, rugosidade – numa palavra, a sua presença misteriosa.

Pretendemos contrariar essa visão mostrando que o virtual reforça a nossa relação com a realidade. Longe de ser um fator de “des-realização”, o processo promotor das imagens virtuais impulsiona o real. Na medida em que a imagem virtual lastra a percepção, brota do imaginário e acompanha a nossa experiência afetiva, ela torna-se coadjuvante de um *a priori* da nossa relação com o mundo – especialmente se tal relação acontece sob o manto da vivência estética.

Esta incursão entronca no pensamento de Mikel Dufrenne, em cuja obra estético-filosófica encontramos contribuições de grande atualidade para este tema.

**Palavras-chave:** Virtual; imaginação; percepção; transsensível; estética; Dufrenne

### 1 — O virtual, a intencionalidade e o *a priori*

O desenvolvimento e a estruturação da categoria de virtual ocorre, com Mikel Dufrenne (1910-1995), no âmbito de uma perspectiva fenomenologia, próxima de uma clara influência da psicologia. Compreende-se, dado que representam as grandes doutrinas da estética do sujeito. E o sujeito é, por princípio, o lugar do virtual, bem como do *a priori*, moldado entre as fronteiras do empírico e do transcendental, mas sem que nenhuma destas se extinga nem se absolutize:

o virtual não pode fazer as suas provas atualizando-se a não ser que pertença a um sujeito concreto, capaz de atividade, que o possa realizar [...]; o transcendental não pode ser [...] senão encarnando-se no empírico. [...] isso autoriza-nos a fazer aparecer o *a priori* subjetivo na vida psicológica do sujeito, e talvez a nomeá-lo, com certas reservas, em termos de psicologia. A fenomenologia, na medida em que não renuncia a ser uma psicologia e emprega a análise intencional em favor de uma genética, pode ajudar-nos nesta tarefa de fazê-lo aparecer. (Dufrenne, 1959: 151-152)

Mais precisamente, o virtual nunca está desligado dos procedimentos que articulam o sujeito com o objeto. É o que acontece com a intencionalidade que, travejada na e pela corpo-

reidade, é um elemento fundamental para chegar ao conteúdo expressivo do objeto. Mas, estando corporalmente presente ao objeto, exige-se simultaneamente ao sujeito uma presença total e plena, oferecendo ao objeto toda a sua substância; presente, sobretudo, “sensibilizado ao sensível, ou seja, com um conhecimento virtual das significações afetivas que o objeto estético propõe” (Dufrenne [1967], 1980: 59). É este último e mais decisivo modo de estar presente ao objeto que identifica o virtual. Dizemos que é o mais decisivo porque é dele que depende o êxito ou o fracasso da relação estética. Com efeito, se o conteúdo do objeto – aquilo a que Dufrenne chama a “qualidade afetiva” – não for, de certo modo, já conhecida pelo sujeito espectador, “será incapaz de a reconhecer, e permanecerá indiferente ou cego ao objeto” (Dufrenne [1967], 1980: 59).

O parágrafo anterior já nos indica a proximidade que existe, não apenas entre a intencionalidade e o virtual, mas também entre o virtual e o *a priori* afetivo, ou seja, o *a priori* que é específico da experiência estética, e que tem o poder de qualificar ao mesmo tempo o sujeito e o objeto. Aí se constitui a plataforma que torna possível a abertura recíproca entre o sujeito e o objeto. Mais concretamente, verificamos que tanto no sujeito como no objeto estão presentes aqueles dispositivos que permitem a sua intrínseca complementaridade. Afirma Dufrenne:

a relação entre o sujeito e o objeto [...] pressupõe não apenas que o sujeito se abre ao objeto ou se transcende nele, mas também que algo do objeto está presente no sujeito antes de toda a experiência e que, por sua vez, algo do sujeito pertence à estrutura do objeto previamente a qualquer projeto do sujeito. (Dufrenne [1967], 1980: 60)

Anuncia-se, pois, uma perfeita simbiose entre o esquema da intencionalidade bifocal, o virtual e o *a priori* que a seguir desenvolveremos.

## 2 — O virtual, a imaginação e a percepção

O virtual opera sempre numa íntima relação com a atividade da imaginação e da percepção. Aliás, a imaginação, em rigor, apenas mobiliza saberes já presentes em estado virtual. Vejamos, tudo o que a imaginação empírica traz à percepção – a animação das imagens, das aparências, o alimento das representações – advém dos saberes já constituídos na experiência vivida. Os saberes que constituem já a imagem em estado virtual, cujo correlato intencional é o possível, são mobilizados pela imaginação para dar consistência às representações. São saberes que estão já virtualmente presentes nas vivências corpóreas, realizadas ao nível da relação mais espontânea e mais imediata, que é a relação de presença. A imaginação vem dar-lhes apenas visibilidade, fazê-los aceder à representação. Por isso, a experiência feita pelo corpo a nível da presença é fundamental, pela matéria prima que fornece à imaginação; esta apenas organiza a experiência previamente acontecida.

A este propósito, afirma Dufrene:

Aquilo que a imaginação de facto traz à percepção, a fim de ampliar e animar a aparência, não o cria *ex nihilo*. É com os saberes já constituídos na experiência vivida que ela alimenta a representação. Mais precisamente desempenha uma dupla função: mobiliza os saberes, e converte o adquirido em visível. (Dufrenne [1953], 1967-II: 435)

O que leva J. Taminiaux a comentar que transcendentemente, a imaginação abre o tempo e o espaço e, por isso, faz com que exista um dado; enquanto que empiricamente, faz com que este dado adquira sentido, “enriquecendo-o com todos os saberes que a experiência depositou em nós em estado virtual” (Taminiaux, 1957: 98).

A colaboração entre a imaginação e a percepção apresenta também as suas dificuldades. Dufrenne põe em relevo duas das mais importantes que implicam a questão do virtual. A primeira refere-se a uma certa propensão da imaginação para fazer da percepção um mero espetáculo separado e abstraído do real, gerando assim uma ilusão idealista. Neste caso, a imaginação representa uma potencial ameaça para o objeto, para a sua integridade, na medida em que pode fazer dele, em qualquer momento, algo de meramente imaginado ou ficcionado. A segunda objeção procede da ideia, longamente desenvolvida por Sartre, e contra a qual Dufrenne se insurge, segundo a qual a imaginação e a percepção tipificam duas atitudes irreduzíveis da consciência, que se excluem necessariamente. Sendo empírica, a imaginação, tematizada por Sartre, faz aparecer objetos tão convincentes, apesar da sua irrealidade, que causam um desnorte para a consciência. Por isso, a imaginação, tal como a consciência, “nadifica” o mundo, enreda-se nas teias do irreal, e dificilmente se opõe ao seu feitiço para poder regressar ao real. O pensamento que se confia à imagem arrisca-se a perder-se nela, e só uma grande prática da reflexão muito consolidada pode escapar aos seus esquemas. Em suma, a imaginação – em Sartre – opõe-se à percepção como a magia se opõe à técnica.

Dufrenne critica esta dicotomia introduzida por Sartre, entre a imaginação exclusivamente orientada para o irreal, para a “nadação” do real, e a percepção que se orientaria sempre para o real objetivo – a percepção visaria o real e põe-nos em presença do objeto no espaço-tempo (cf. Dufrenne [1953], 1967-II: 441-443). Dufrenne critica, por isso, a concepção sartriana do imaginário como sinónimo de irreal, fabulação e sonho. E vaticina que ao reservar afiliar a “imaginação” à negação do real em favor do irreal, “arrisca-se a ignorar uma outra maneira de negar o real, que é a de o ultrapassar para a ele regressar de novo” (cf. Dufrenne [1953], 1967-II: 443). Dufrenne não concorda que o irreal que a imaginação fomenta configure uma antítese à percepção e um corte face ao real. Mais do que o irreal, prefere o pré-real, dado numa profunda relação com o real. A própria arte, pelo seu poder criador, mostra-nos claramente que o próprio real está grávido de virtualidades, ou de “imagens-halo”, que anseiam manifestar-se e serem conhecidas. Estas lançam uma luz sobre o próprio real, podendo mesmo antecipá-lo. Mais ainda, sem essa antecipação constante do real pelo pré-real ou virtual, o real “seria apenas um espetáculo sem espessura de espaço nem de duração” (cf. Dufrenne [1953], 1967-II: 443). Assim, mais radicalmente, então, o irreal não é base de trabalho para o virtual; pelo contrário, o virtual existe, não como o real, mas de um modo ainda mais marcante do que o próprio real, pois é o que está virtualmente presente e inscrito nele como sua mola. Esta posição tem a particularidade de conduzir Dufrenne a fundar uma ideiação do virtual onde funciona a “junção do imaginário e do real; dado que a imaginação não é outra coisa senão um

modo de viver a presença do sensível, de manifestar o possível de que o real está carregado, invisível que se anuncia na profundidade do visível e lhe dá sentido” (Dufrenne, 1981: 272).

Reforça-se assim a ideia de que a experiência estética – e vê-se aqui o papel do virtual, sobretudo porque se trata da imaginação – não se pode desviar do objeto que lhe é oferecido pelo sensível: é sempre nele, na arte vivida como objeto estético que se deve procurar o sentido.

### **3 — A imaginação, o virtual e o possível do real**

A função essencial da imaginação, no interior da experiência, consiste, pois, em antecipar o real, “numa expectativa que me permite não apenas não ser surpreendido e de o reconhecer, mas ainda de aderir a ele” (Dufrenne [1953], 1967-II: 444), fazer dele algo que me seja familiar, mais precisamente, um projeto humano.

Dufrenne entende, então, que a apetência da imaginação pelo pré-real não implica cortar com o real, enfeudar-se na ilusão, mas sim, preparar o real. Uma imaginação enfeudada no irreal pelo irreal será para Dufrenne uma aberração sem sentido. A imaginação deve visar sempre o real, tanto mais que, frequentemente, o próprio real só é verdadeiramente apreciado sob as potências da imaginação, na medida em que esta é capaz de lhe descobrir os melhores aspetos, os valores que lhe desvelam um sentido profundo.

Ora, o irreal é, então, mais propriamente chamado de *virtual*, pois é ontologicamente uma dimensão *em anterioridade* do próprio real, uma promessa de atualização e de realização que a arte está chamada a cumprir, melhor do que qualquer outra mediação cultural. Ora, o irreal pode inspirar o real, ele constitui

para a consciência a prova mais inesquecível do próprio real, do mesmo modo que o sonho e o jogo podem inspirar o trabalho e o cotidiano. Como diz Dufrenne: “O irreal nunca é exclusivamente aberrante, não há ficção onde tudo seja fingido [...]. O imaginário que nos seduz instrui-nos tanto quanto nos arrebatava” (Dufrenne [1953], 1967-II: 444).

É verdade que Dufrenne recomenda prudência face à tendência da imaginação para se isolar em percursos e desvios que se podem tornar alienantes, porém, acaba por reabilitá-la e atribuir-lhe uma virtude construtiva, como elemento coadjuvante da percepção que tem como objetivo circunscrever o mais fielmente possível a obra percebida. A imaginação, com o virtual, adere ao real; não a confunde com a sempre suspeitada “fantasia”, desgarrada da subjetividade, doentio eco das nossas paixões ou da nossa pobreza interior; é precisamente essa que desacredita toda a intencionalidade da imaginação e toda a sua veracidade.

A imaginação pode, pois, ter dois rostos, duas faces: pode colaborar com o real, ou “inventar” o irreal; pode antecipar mediante o pré-real o real, ou pode fantasiar num irreal que a própria experiência desmentirá. Há uma imaginação que irrealiza, e uma imaginação que realiza; esta que “dá ao real o seu peso assegurando-nos da presença do oculto e do longínquo”; a imaginação que irrealiza inventa, às cegas, “um mundo inédito que a experiência desmentirá” (Dufrenne [1953], 1967-II: 446).

A imaginação, que o virtual anima, está sempre ligada à percepção. Dufrenne faz cooperar estas duas faculdades da consciência, enxertando uma na outra. A imaginação alarga o campo do real, e pode mesmo dizer que ela “é o naturante do mundo” porque “abre um mundo”, quer dizer abre possíveis que o virtual

constitui num pré-real, e é nisso que a imaginação “não cessa de ir ao encontro do real, e de ultrapassar o dado em direção ao seu sentido” (Dufrenne [1953], 1967-II: 446-47). A imaginação é entendida por Dufrenne como um sistema de possíveis que preenche a representação.

Em síntese, a imaginação cumpre a sua função na medida em que valoriza o próprio real. Esta tese condiz com a visão global de filosofia de Dufrenne, que sempre confia num real prodígio de imprevisíveis, acontecimentos, emergências que nenhum inventário do real, por mais completo, conseguiria prever.

#### **4 — O virtual como experiência da verdade**

Nesta linha de pensamento, a experiência estética, em virtude do objeto a que dá existência, permite-nos “completar o movimento constitutivo de uma verdade” (Dufrenne [1953], 1967-II: 658), que é exatamente a verdade do mundo do objeto estético, já que o mundo do objeto estético sempre nos instrui sobre esse real.

Trata-se, não de uma verdade científica enquanto verificação de factos, mas de uma verdade mais fundamental, “segundo a qual, antes de toda a objetivação, um mundo é possível” (Dufrenne [1953], 1967-II: 658). De facto, a obra de arte é verdadeira em relação ao real, tal como acabámos de o enunciar: o objeto estético é um objeto eminentemente real, mesmo não o produzindo nem copiando: “O que ele diz não é a realidade do real, mas um sentido do real que ele exprime” (Dufrenne [1953], 1967-II: 631).

Tenhamos presente que o mundo do objeto estético não é jamais o mundo natural e empírico, mas um mundo expressivo, virtual, pré-real que nasce da íntima relação entre a obra de arte

e a participação ativa do espectador/recetor, da carne de um e do outro. É mediante este mundo que a obra se torna num objeto estético verdadeiramente. Este mundo expressivo “é um mundo *real*, pelo seu *enraizamento* na exterioridade, na carnalidade da obra de arte” (González, 2004: 247); vem suscitado pelo empírico, possui o carácter de existente e de realidade, mas não é um mundo empírico. É autónomo enquanto suspenso sobre os *qualia* sensíveis e o meu ato de perceção, existe como fundo resultante da relação de partilha, da comunhão profunda entre a perceção do espectador e as formas sensíveis da obra de arte.

Donde se infere que não é com o real na sua forma objetiva e natural que a obra de arte se confronta, mas com uma outra dimensão do real, ainda indizível, e que consubstancia a unidade de um mundo. Por isso dizemos, fenomenologicamente, que aquele deve ficar entre parêntesis para que outro mundo, o mundo expressivo da obra se anuncie como um mundo *para-nós*. Por isso, Dufrenne confere ao real do objeto estético um modo de existência onde gravita uma inegável profundidade ôntica: é, mais propriamente, um real entendido como virtual, no sentido de pré-objetivo, pré-real segundo a função *realizante* da imaginação, campo de possíveis, do qual ainda não emergiram as suas significações, antes se mantêm como magma potencial, apenas dócil às formas da arte.

Este (pré)-real é exprimível pelo objeto estético porque o capta em contínua vibração; isso faz do objeto estético “não tanto o ponto de partida de um conhecimento objetivo do real, mas de uma leitura da expressão do real” (Dufrenne [1953], 1967-II: 631),

e mais radicalmente, permite-lhe assumir esta função matricial da verdade originária, que é a função de “preceder o real para o iluminar, e não para o repetir” (Dufrenne [1953], 1967-II: 645).

É verdade que o real traz já em si, virtualmente, todas essas qualidades e valores, esses *a priori*, todas essas significações que o coroam e dignificam. Porém, de nada lhe valeria trazer em si todo esse leque de possibilidades, se não surgisse um sujeito capaz de acolher o seu sentido, um indivíduo humano “que traz também em si o conhecimento virtual destes *a priori*”. Só assim o *a priori* afetivo, a qualidade afetiva se eleva a “uma determinação do ser, um sentido que a natureza reflete e que se reflete no homem” (Dufrenne [1953], 1967-II: 672).

O homem e o real são, então, o lugar do acontecer do sentido, são autenticamente solidários neste porvir do sentido, nesta participação na aventura do ser, numa experiência da verdade; não surpreende, dado que o homem é ele próprio “real”, e enquanto tal “torna-se ele mesmo fazendo devir o real” (Dufrenne [1953], 1967-II: 673).

## **5 — O virtual e a unificação da experiência estética**

No seu auge, a experiência estética revela determinadas qualidades *a priori* que constituem uma estrutura afetiva partilhada pela subjetividade do espetador e pelo mundo expressivo do objeto estético. Quer dizer que os *a priori* afetivos existem ao mesmo tempo no objeto e no sujeito, permitindo a abertura do recetor, mediante o sentimento, ao mundo do objeto, e a abertura do mundo do objeto, mediante a expressividade, ao recetor “como uma cadeia infinita de possibilidades” (Franzini, 1984: 373).

Dufrenne efetua, assim, a passagem da descrição fenomenológica da experiência estética à sua análise transcendental. Tomando como modelo os *a priori* kantianos da sensibilidade e do entendimento, introduz a noção de *a priori* da afetividade, constituinte do sujeito e do objeto, e que estabelece as condições sob as quais o sentimento do sujeito e o mundo do objeto se abrem um ao outro, num espaço de pré-compreensão mútua, num horizonte de inteligibilidade originária. O *a priori* afetivo condensa, então, o sentido imediato do objeto vivido pré-orientado para o sujeito, assim como o saber virtual que reside no sujeito, e que lhe permite, previamente a toda a experiência, reconhecer a qualidade afetiva do mesmo objeto.

Procura-se, assim, “estabelecer as condições sob as quais um mundo pode ser sentido, por um sujeito concreto, capaz de entretecer uma relação viva” (Dufrenne [1953], 1967-II: 539). Ver-se-á que uma das prerrogativas da conceção dufrenneana do *a priori* existencial, ou seja, do *a priori* enraizado no sujeito, consiste em reconsiderar o sujeito transcendental, precisamente, como “sujeito pessoal, empírico, singular”, no qual sobressai o corpo, “corpo constituinte, se se pode dizer, no corpo constituído, corpo pensante, corpo como *lumen naturale*, corpo como virtualidade de todos os encontros através do homem de todas as fisionomias do mundo” (Ricoeur, 1992: 329).

Tornou-se claro para Dufrenne que o rol das condições da manifestação e da percepção do objeto estético não poderia dispensar uma instância – um *a priori* – onde se arquitetasse a possibilidade da unificação que a própria experiência estética testemunha existir entre o sujeito e o objeto vivido, entre o sentimento e a expressividade da obra. A manifesta disponibilidade

do espectador para acolher e compreender imediatamente o sentido presente no objeto estético, para penetrar no mundo profundo que este lhe desvela, mas também a predisposição do objeto para se dar gratuitamente ao sujeito, não se poderia explicar apenas com o concurso de vetores puramente espontâneos, extrínsecos, empíricos ou puramente mecanicistas, mas como expressão de uma instância ela mesma *a priori*, e que Dufrenne pretende ver clarificada, até porque faz-nos aproximar do cerne de uma problemática verdadeiramente decisiva: a pretensão de atingir a instância primeira sobre a qual se alicerça a aliança do recetor e da obra esteticamente experienciada.

O *a priori* afetivo que a experiência estética traz à superfície possui então um duplo horizonte: tipifica um certo modo de ser do sujeito – um sujeito que é primordialmente sentimento – mas, por outro lado, qualifica o objeto estético – que é primordialmente expressão. De facto, o objeto estético parece estar dotado do poder de solicitar, como um íman, um certo sentimento da parte do sujeito, quando lhe apresenta o fulgor da sua expressividade; mas por outro lado, o sentimento também como que se pré-orienta para a expressividade do objeto, com o intuito de melhor o acolher e compreender na sua totalidade.

O *a priori* é, desde logo, no objeto aquilo que o constitui como objeto – *a priori* cosmológico; e é no sujeito um certo “poder de se abrir ao objeto, e de lhe pré-determinar a perceção, poder que constitui o sujeito como sujeito”, e por isso é, para o sujeito, um *a priori* “existencial” (Dufrenne [1953], 1967-II: 546). Dufrenne explicita o carácter bifronte do *a priori*, o seu duplo aspeto: “Por

um lado, é no objeto um sentido que o habita e estrutura, que o constitui. Por outro lado, é no sujeito um saber virtual deste sentido” (Dufrenne, 1981: 9).

Efetivamente, Dufrenne atribui ao *a priori* do objeto uma correspondência do lado do sujeito, garantindo a este mesmo sujeito a aptidão para apreender o sentido do mundo, estando aberto de modo virtual. Este mesmo *a priori* apresenta-se, agora, claramente dual: “dualidade que nos permitiu falar do *a priori* como objetivo e como subjetivo, como estrutura do objeto e como saber pelo menos virtual no sujeito” (Dufrenne, 1959: 227).

É porque o *a priori* é esta estrutura antecipatória da experiência, que ele verdadeiramente a funda, é sua origem. No início de LIAP, Dufrenne esclarece os termos desta antecipação da experiência como possibilidade da apreensão do sentido do mundo: a consciência só está apta a acolher o sentido do dado

se estiver preparada antes de toda a experiência [...]; a experiência que ela adquire supõe uma experiência que não é adquirida, um saber virtual que funda toda a experiência. Inversamente, seria em vão que a consciência traria nela o sentido adormecido se o mundo não viesse despertar este sentido. É necessário então, de seguida, [...] que o mundo se preste a esta compreensão pré-dada: que se dê aquilo que a consciência está pronta a receber. É necessário que o sentido habite o objeto, que informe a matéria sensível: sem o qual esta matéria permaneceria impermeável e não seria percebida. (Dufrenne, 1981: 8-9)

Por isso reforçamos a ideia de que este *a priori* que se inscreve no interior da experiência estética é duplamente constituinte: do objeto estético, na medida que a qualidade afetiva, o *a priori* o estrutura; é também constituinte do sujeito, na medida em que é nele o poder, o dispositivo que o torna capaz de se abrir ao objeto. Consequentemente, Dufrenne designará este *a priori*, nas suas duas faces – do objeto e do sujeito – de *a priori* cosmológico e existencial.

Enquanto *a priori* objetivo, ele é um sentido que habita e estrutura o objeto – “algo é dado, que não é apenas um diverso a organizar, mas que *está desde logo carregado de sentido*” (Dufrenne, 1981: 32), sendo certo que o sentido deste dado pode ser captado pela consciência, que se sente apta para desempenhar esta atividade transcendental; por isso, a experiência é possível para ela, o que não quer dizer que o seja por ela. Quanto ao *a priori* subjetivo que equipa a consciência, este “é o saber virtual do sentido do objeto ou ainda o poder de acolher o sentido que se lhe propõe” (Girons, 1998: 50). Estamos aqui no âmago da dimensão subjetiva do *a priori*, ou seja, a aptidão do sujeito para “conhecer” – ou melhor, para compreender imediatamente, no conjunto das suas virtualidades, o *a priori* do objeto. Esta dimensão existencial do *a priori* forma o conjunto dos *a priori* contidos por uma personalidade, que permite compreender que essa personalidade esteja aberta, predisposta a determinados sentidos e certos valores (estéticos) e não a outros, e definem assim uma singularidade e um modo concreto de ser. Ela aproxima-nos daquilo que se poderia considerar como a base metafísica da ideia de natureza humana.

Esta aparente ambivalência tem a sua razão de ser: Dufrenne empenha-se em defender a ideia de que o sujeito “enraíza-se no intemporal” (Dufrenne, 1959: 149), por isso, “conhece” aquilo que não tem gènesese. Mas o intemporal é o *a priori* como virtual no próprio homem, que só se atualiza historicamente, temporalmente, o que o leva a não excluir a confirmação empirista da historicidade dos *a priori*.

Mas, mais do que a dualidade entre o virtual e o *a priori*, e do que uma simples igualdade, esta posição reforça a conveniência recíproca, uma afinidade de natureza. Deste modo, se o sujeito traz consigo um conhecimento virtual do mundo, isso indica-nos não que o mundo é pelo sujeito, mas que o sujeito é para o mundo, dado que nele o mundo acede à consciência. E de modo inverso, que o mundo esteja estruturado pelo *a priori*, indica-nos que o mundo é para o sujeito, e não o sujeito pelo mundo, dado que o mundo manifesta aquilo que o sujeito sabe de antemão e que pelo mundo a consciência acede à ciência, entra na verdade. Assim, o dualismo sugere uma finalidade recíproca: “o mundo é para o sujeito, o sujeito para o mundo. Ser no mundo é estar em sua casa no mundo: reencontrar-se e reconhecer-se nele” (Dufrenne, 1959: 256).

Antecipa-se aqui, do nosso ponto de vista, a necessidade metafísica de algo que desempenhe o papel de instância primeira donde procedam os dois *a priori*.

## 6 — O virtual como demanda do transsensível

Em *L’œil et l’oreille*, uma obra dedicada à análise fenomenológica das relações simbióticas entre os diferentes registos sensoriais, retoma-se a definição de virtual como o “imaginário

imane que lastra o percebido” (Dufrenne, 1987: 189), como acontece com a imagem de uma certa sonoridade que se alia à vista de um cristal. Mas só se pode falar, propriamente, em imagem virtual, não nos fenômenos de mera sinestesia, mas quando a estimulação de um determinado sentido é acompanhada por uma imagem de outra estimulação num sentido diferente: por exemplo, quando “falamos da música de uma pintura que não é um objeto musical oferecido ou ouvido” (Dufrenne, 1987: 189). Não sendo percebido, tal som está presente em *imagem* e assim compõe a figura do objeto percebido. Em rigor, este virtual é um “presentido que vem associar-se e no limite identificar-se ao sentido” (Dufrenne, 1987: 190), é algo impercebido, ainda que fortemente agarrado ao percebido.

Dufrenne reafirma também aqui, tal como vimos atrás, a centralidade do sujeito como suporte do virtual, e nomeadamente o corpo, guardião das memórias. Mas as memórias gravadas na experiência do corpo só geram o virtual quando acedem à consciência, quando se tornam quase-percebidas, num jogo vivido de familiaridade do próprio corpo com o mundo. E isso é obra da imaginação, ou antes, de um imaginário que acompanha a percepção, na condição de não ser propriamente imaginado. Vejamos este exemplo: guardei comigo, certamente, a experiência da minha mão que sentiu a qualidade do veludo deste tecido. Porém, “o avulso do tecido não está presente em imagem como se começasse a suplicar a presença, mas também não está totalmente ausente, totalmente ignorado como se nunca tivesse sido percebido e não ressoasse no meu corpo: está lá virtualmente” (Dufrenne, 1987: 191).

Vem a caso recordar como Dufrenne teme a sedução da imaginação, como ela pode arruinar a percepção, ligando-se ao irreal ficcionado – daí a sua crítica a Sarte, já anteriormente analisada, e que ele retoma nesta obra.

As mesmas cautelas surgem com o virtual, para que não ceda à vertigem, ou se afunde no delírio; antes se recomenda a sua inscrição no real, “por mais efémera que possa ser a sua presença”. Caso contrário, tratando da experiência da arte, “corro o risco de não estar mais presente à música, tal como perco de vista a obra pictural logo que me delicio no exame daquilo que o quadro representa” (Dufrenne, 1987: 192). Por isso, a verdadeira imagem virtual brota de uma fonte distinta da imaginação anárquica – que, como vimos, deve de ser reprimida.

É no imaginário que importa situar o virtual, como “o que é pressentido na sombra do sentido”, ou seja, ele é efetivamente “não sentido, não dado em carne e osso” (Dufrenne, 1987: 193) e por isso, não imaginado, mas sim imaginável, tal como se lhe refere Maryvonne Saison, para não o confundir com algo de irreal – como ela afirma: “o que para mim é mais importante na ideia de imaginável, é a sua relação à realidade sob diferentes modalidades” (Saison, 1980: 11).

O imaginário enquanto virtual, pode ser definido como uma função tanto do sujeito, da sua carne, como do objeto, “cuja carne inesgotável se pode encher de imagens” (Dufrenne, 1987: 194): o virtual convida a conectar a carne do corpo com a carne do mundo. É para nós muito importante esta dessubjetivação do imaginário-virtual. Designa não mais o que está, exclusivamente, em poder de um sujeito, “mas que está de certo modo no poder do objeto sem se manifestar imediatamente” (Dufrenne, 1987: 194).

É então entendido como “o *possível de* que o real está cheio”, próprio daquilo que, mesmo sem nada dizer, e ainda não sendo, é já promessa em processo de realização, como a semente promete ser fruto, anúncio credível da plenitude do real. O mesmo se diga daquele “invisível de que o visível está cheio” (Dufrenne, 1987: 194), “que adere ao visível conferindo-lhe assim uma nova dimensão”, mostrando precisamente a generosidade do real, tal como nos elucidativos exemplos: “o dourado das uvas diz a sua doçura tal como a transparência do cristal diz o seu tinir” (Dufrenne, 1987: 195).

Diz-se, então, que o visível, o percebido “falam”; Dufrenne diz que “expressam”; achamos que é o momento de acrescentar: “virtualizam”. Quer dizer, o virtual entreabre às nossas faculdades da percepção um possível muito próximo de eclodir, e nisso confere ao objeto a sua plenitude de sentido. Compreende-se que as imagens virtuais que se enxertam nas coisas jamais signifiquem uma diminuição, uma falha, uma fuga, mas sim um “acréscimo de ser, acréscimo de sentido” (Dufrenne, 1987: 195) em favor do próprio real.

Se o virtual-imaginário pertence tanto ao sujeito como ao objeto, então ele é um *a priori* da experiência, designadamente, da experiência estética, tal como Dufrenne já o havia tematizado. Mais rigorosamente, é um intermediário entre ambos, e nesse estatuto realiza a sua mais nobre atividade: acolhe, num registo de abertura comunicante, o que provém de um e do outro – e cá temos de novo a ideia transversal a todo o pensamento de Dufrenne, de uma intencionalidade bifocal que acompanha a doutrina do *a priori* – e que “não é imediatamente perceptível” (Dufrenne, 1987: 197). *A priori* ao mesmo tempo existencial, afeto ao sujeito, e cosmológico porque afeto ao mundo. Mais propriamente transsubjetivo,

preferencialmente em estado latente, mais do que realizado em imagens: “o mar imaginável que dá o seu título à obra musical não é evidentemente visível durante a audição do poema sinfónico” (Dufrenne, 1987: 198). O vocabulário que o designa – tonalidade, sonoridade, coloração – indica que se trata de um transartístico, se nos referirmos à prática artística; e um transsensível ou multisensível se tivermos em mente a experiência estética.

Dufrenne não poupa nos encómios pelo que significa este virtual, assim redesenhado, para a perceção da realidade. Já não basta dizer que ele testemunha a espessura e inesgotabilidade do real, mas que “dá ao visado a sua primitividade”, numa experiência originária e ontologicamente primeira. Nesta, o mundo é pressentido, ou seja, “sentido antes da diferenciação do sensível”, tendente a uma configuração do tipo de uma unidade arquetípica, em que o virtual é já a clareira que nos abre ao real na sua simples e cristalina verdade de ser. É assim que entendemos esta portentosa e críptica cifra: “quando o real se enche de virtual, arrisca-se a ser ele mesmo virtualizado” (Dufrenne, 1987: 199).

Pretendemos incrementar esse risco. Como videntes, tal significaria subir àquela intimidade anterior a todas as dicotomias, indo pela mão do virtual operando estas metamorfoses que a arte pode fazer acontecer e simbolizar. Parece-nos razoável afirmar – não descurando o desafio paradoxal que este itinerário comporta e que Dufrenne sublinha na última página desta obra – que o virtual é um promissor caminho de exploração do absoluto.

## Referências

- Dufrenne, Mikel [1953] (1967). *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Tome I: *L'objet esthétique*. Tome II: *La perception esthétique*. Paris: PUF.
- (1959). *La notion d'“a priori”*. Paris: PUF.
- [1967] (1980). *Esthétique et Philosophie*. Tome I. Paris: Éditions Klincksieck.
- (1981). *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*. Paris: Christian Bourgois.
- (1987). *L'œil et l'oreille*. Montréal: L'Hexagone.
- Franzini, Elio (1984). *L'estetica francese del '900. Analise delle teorie*. Milano: Unicopli.
- Girons, Baldine Saint (1998). “Dufrenne et l'a priori matériel”, in Saison, Maryvonne (dir.), *Mikel Dufrenne et les arts*. Nanterre: Université Paris X, pp. 43-56.
- González, Javier Barcia (2004). “La condición expresiva del objeto estético. Una reflexión en torno a Mikel Dufrenne”, *Taula, quaderns de pensament*, 38, pp. 241-262.
- Ricoeur, Paul (1992). “La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne”, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- Saison, Maryvonne (1980). *Immaginaire, imaginable, parcours philosophique à travers le théâtre et la médecine mentale*. Paris: Klincksieck.
- Taminiaux, Jacques (1957). “Notes sur une phénoménologie de l'expérience esthétique”, *Revue Philosophique de Louvain*, 55, pp. 93-110.

# Francis Hutcheson: la autonomía y especificidad de la belleza absoluta y la belleza relativa del arte<sup>1</sup>

Inés Moreno<sup>2\*</sup>

## Abstract

The doctrine of aesthetic autonomy, which was conceived by philosophers of early modernity, remains in the Purist avant-gardes of the 20<sup>th</sup> century as well as in the analytic aesthetics of the second half of the same century. The concept of specificity, autonomy and purism of beauty, which was born in the 18<sup>th</sup> century, played a key role in the later development of aesthetic theory and the philosophy of art. The autonomy of art was the slogan of the avant-garde movement of the 20<sup>th</sup> century and it exerted a wide impact on later thinking. I will herein restrain to

1. En este trabajo se retoman partes de mi tesis de doctorado *Francis Hutcheson: la autonomía y especificidad de la experiencia de lo bello y su problemática extensión al arte* (Universidad de la República del Uruguay, Montevideo, 2019).

2. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de Universidad de la República del Uruguay. Profesora Adjunta – Directora de la Sección de Estética del Instituto de Filosofía. Email: ins.moreno@gmail.com.

the analysis of the origins of aesthetics autonomy in the 18<sup>th</sup> century and its effects on the avant-garde and the philosophy of art. I will focus on the aesthetic theory of the Irish philosopher Francis Hutcheson, as presented in his original work *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), because it is the first modern philosophical explanation of beauty and art; because it is the first theory dealing systematically with the autonomy of beauty and, lastly, because of its direct and indirect influence on aesthetics and later philosophy of art.

**Keywords:** Aesthetic; autonomy; beauty; art

### **Resumo**

La doctrina de la autonomía estética, que fue concebida por los filósofos de la modernidad temprana, permanece en las vanguardias puristas del siglo XX así como en la estética analítica de la segunda mitad del siglo XX. El concepto de especificidad, autonomía y purismo de la belleza que nació en el siglo XVIII, jugó un papel clave en el desarrollo posterior de la teoría estética y la filosofía del arte. La autonomía del arte fue la consigna de las vanguardias del siglo XX y ejerció una amplia repercusión en el pensamiento posterior. Me limitaré aquí al análisis de los orígenes de la autonomía estética en el siglo XVIII y sus efectos sobre las vanguardias y la filosofía. de arte. Me centraré en la teoría de la estética del filósofo irlandés Francis Hutcheson, tal como la plantea en su obra original *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), por ser la primera explicación filosófica de la belleza y el arte de la modernidad; por ser la primera teoría que trata sistemáticamente de la autonomía de la belleza y por su influencia directa e indirecta en la estética y posterior filosofía del arte.

**Palabras clave:** Estética; autonomía; belleza; arte

## 1 — El sentido de la belleza

Voy a centrarme aquí, en la teoría estética del filósofo irlandés Francis Hutcheson, tal como fue formulada en su obra principal: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) por ser la primer explicación filosófica de la belleza y el arte de la historia de la modernidad; por tratarse de la primer teoría que postula la autonomía de la belleza y, en tercer lugar, por la influencia directa e indirecta que ejerció en la estética y filosofía del arte posterior. Se trata de una teoría estética que tiene el objetivo de servir como fundamento para la moral, ya que para la ilustración británica la fuente de valor en ambos ámbitos se encuentra en la naturaleza humana:

Este sentido moral de la belleza en las acciones y afectos puede parecer extraño a primera vista. Algunos de nuestros moralistas se han molestado a su causa a propósito de Shaftesbury por cuanto que están acostumbrados a deducir toda aprobación o rechazo de la consideración racional del interés [interés privado en la 2ª edición] (excepto en las ideas simples de los sentidos externos) y tienen un gran horror a las ideas innatas, con las que creen que éste linda. Pero este sentido moral no tiene relación con las ideas innatas, como se verá en el segundo Tratado [...] ¿Pueden nuestros caballeros de buen gusto hablarnos de una gran cantidad de sentidos, gustos y deleites de la Belleza, Armonía, Imitación en Pintura y Poesía y no encontrar también en el género humano un gusto por la belleza en los Caracteres y en las Costumbres? (Hutcheson, 2004: 9)

Hutcheson considera que es más fácilmente intuible el carácter innato de la capacidad para percibir la belleza que el que permite percibir lo bueno, y es por esta razón que su tratado comienza con los problemas vinculados a la estética. Hutcheson rompe la unidad del *moral sense* de Shaftesbury aunque se mantenga un vínculo estrecho entre ética y estética; los sentidos mediante los que se captan bondad y belleza son análogos aunque no la misma cosa, ni tienen una fuente común, como creía su maestro, sino que corresponden a sentidos específicamente diferentes y discernibles. La captación del placer estético, para Hutcheson es una función de un sentido interior peculiar, una facultad diferente a las demás en la medida en que la idea de belleza es cualitativamente distinta de cualquier otra idea y – siguiendo el esquema lockeano – como toda percepción distinta requiere una recepción sensorial diferente, a esta recepción Hutcheson la denomina sentido interno. Pero a diferencia de lo que sostenía Locke, para él este sentido de belleza es natural, y responde más a una idea simple que a una compleja.

Hutcheson no acepta la existencia de una idea innata de la belleza a la manera del neoplatónico Shaftesbury; el sentido que capta la idea de belleza es un sentido interno más próximo al el *inner sense* de Locke, pero su consideración se asocia inmediatamente con el “placer” o “dolor.” Parecería que lo que impide calificar a la idea de belleza como una idea compleja, tal como la caracterizaba Locke, es el definitorio momento afectivo de la experiencia en lo bello, que había quedado definido por Addison como “placer” y es aceptado en todos sus términos por Hutcheson. Porque aunque rechaza al neoplatonismo de Shaftesbury y proclama la radical separación entre el sentido de belleza y la intuición racional del

valor práctico en general, toma de su maestro el proyecto de socavar la idea del egoísmo y el interés privado de Hobbes, y sostiene que existe un tipo de placer primitivo e irreductible y una tendencia natural a experimentar un tipo de satisfacción especial ante la apariencia de ciertas propiedades tales como “uniformidad”, “orden”, “imitación”, etc. Lo que Hutcheson quiere mostrar, es que un placer es estético en la medida en que responde a una actitud estética, o que la belleza como distinta de la utilidad es aquello que se capta mediante una actitud especial: la actitud contemplativa; pero por sobre todo, que el placer estético es cualitativamente distinto de cualquier otro tipo de placer, de modo que puede ser definido en sí mismo fenomenológicamente.

La dimensión autónoma de la experiencia estética, es el objeto de estudio de la nueva disciplina Estética y será la intención de Hutcheson identificar su objeto con la mayor claridad posible; el principal escollo estará en superar la inevitable dualidad subjetivo-objetivo de la idea de lo bello. En ese sentido, propone denominar a la capacidad de percibir la idea de belleza, sentido interno, para distinguirlo de la capacidad del resto de los sentidos externos como la vista y el oído. Y lo hace con el fin de establecer una inequívoca e imprescindible distinción entre ambos:

Quizás aparezca después otra razón para llamar a esta capacidad de percibir las ideas de belleza un sentido interno porque en otros asuntos en los que nuestros sentimientos externos no están muy involucrados, discernimos un tipo de belleza muy similar en muchos aspectos a la observada en los objetos sensibles, y acompañada por un placer similar. Tal es la belleza percibida en los teoremas o verdades universales, en las causas generales y en algunos abarcadores principios de

la acción [...] La pura idea de la forma es algo separable del placer como puede quedar claro a partir de los diferentes gustos de los hombres sobre la belleza de las formas... Similitud proporción analogía o igualdad de proporción son objetos del entendimiento... pero el placer quizá no está conectado necesariamente con su percepción y puede ser experimentado cuando la proporción no es conocida. (Hutcheson, 2004: 24)

Aquí parece identificar al sentido interno como una facultad sensible y no cognitiva, sin embargo, no es nada claro que Hutcheson tuviera esto en mente; hay una enorme ambigüedad en la expresión “el placer de la belleza”. Esta expresión puede querer decir que placer y belleza se identifican; pero también que el placer es consecuencia, o acompaña, la idea de belleza.

## **2 — La causa del sentimiento de lo bello: “Uniformidad en la variedad”**

Adelantándose a Hume, Hutcheson advirtió el peligro del relativismo en materia de gusto y utilizó dos estrategias con el propósito de escapar a él:

1. Tratar la belleza como análoga a una idea simple de los sentidos cuya respuesta específica es el placer y postular la existencia de un sentido específico capaz de percibirla: el sentido de belleza – al que nos referimos en el apartado anterior.

2. Explicar la causa de la experiencia placentera de lo bello mediante una cualidad objetiva: la uniformidad en la variedad.

Respecto al primer punto, la dificultad, para escapar al relativismo, está en la diversidad de respuestas frente a lo bello a diferencia de lo que ocurre con las ideas simples en las que hay

amplio consenso. Existe un pasaje crucial al final de la Sección I de *Inquiry*, en el que se sugiere que “belleza” puede describirse – además de cómo una idea de cualidad secundaria o como un placer – bajo la forma de una idea de cualidad primaria:

Las ideas de belleza y armonía siendo suscitadas por la percepción de algunas cualidades primarias y teniendo relación con la figura y el tiempo, pueden tener realmente mayor semejanza con los objetos que las sensaciones, que parecen ser no tanto una imagen de los objetos, cuanto una modificación de la mente que los percibe. Sin embargo, si no hubiera una mente con un sentido de la belleza para contemplar los objetos, no veo como podrían llamarse bellos. (Hutcheson, 2004: 25)

Esta aparente incongruencia podría explicarse diciendo que para Hutcheson la belleza nunca es definida como una idea de cualidad secundaria, sino que es descrita “análogamente” a la experiencia de la idea de cualidad secundaria. Hutcheson dice que “se parece” no que sea efectivamente una idea de cualidad secundaria. La clave de ese estatuto intermedio entre idea de cualidad secundaria y primaria que acabamos de citar del texto de Hutcheson debe explicarse a partir de la noción central en su tesis acerca de la causa de la idea de belleza: la uniformidad en la variedad.

A lo largo del Prefacio y de la Sección I de su *Inquiry*, Hutcheson se ocupa de mostrar que la belleza es un sentimiento placentero específico, experimentado gracias a una facultad especial que él denomina sentido interno de lo bello. A partir de la Sección II en adelante, todo su esfuerzo argumentativo apunta a identificar y analizar la causa de ese sentimiento. Esa causa está en los objetos externos, y él la denomina “uniformidad en la

variedad”. Esta cualidad objetiva es aplicable tanto a los objetos materiales – naturales o artísticos – como a objetos inmateriales tales como lo teoremas:

Las figuras que suscitan en nosotros la idea de belleza parecen ser aquellas en las que hay uniformidad en la variedad. Hay muchas concepciones de objetos que son agradables bajo otras perspectivas, como la sublimidad, la novedad, la santidad y otras de las que trataremos después. Pero lo que llamamos bellos en los objetos, para decirlo en términos matemáticos parece ser una razón compuesta de uniformidad y variedad porque cuando la uniformidad de los cuerpos es igual, la belleza es equivalente a la variedad, y cuando la variedad es igual, la belleza es equivalente a la uniformidad. (Hutcheson, 2004: 28)

Esta formulación de aquello que causa el sentimiento de la belleza, vincula indudablemente al sentimiento estético con cualidades externas de los objetos, más primarias que secundarias. “Formas”, “proporciones”, “teoremas” “semejanzas”, son cualidades primarias y constituyen todas ellas el marco de lo que en materia de arte, el dominante estilo neoclásico determinaba como canon de belleza estética. Estas pueden ser percibidas independientemente de la respuesta afectiva o del sentimiento de placer o dolor, como se señaló antes; es decir que nuestra idea de belleza – como la de “color rojo” – no tiene parecido con ningún objeto, en cambio nuestra idea de lo que produce el sentimiento de belleza – uniformidad en la variedad – sí tiene semejanza con los objetos, en tanto constituye parte de sus cualidades objetivas perceptibles.

Para Hutcheson “la novedad” también es placentera, entendida como variedad que interrumpe la uniformidad, al igual que Addison:

[T]odo lo que es nuevo o poco común, produce un placer en la imaginación, porque se llena el alma con una sorpresa agradable, satisface su curiosidad, y le da una idea de lo que antes no se poseía. De hecho, estamos a menudo tan familiarizados con un conjunto de objetos, y cansados con tantas demostraciones repetidas de las mismas cosas, que todo lo que es nuevo o poco común contribuye un poco a variar la vida humana, y desviar nuestras mentes, por un tiempo, con la extrañeza de su apariencia, nos sirve como un tipo de experiencia refrescante, y nos saca del tedio a que somos propensos en nuestros entretenimientos habituales y ordinarios. Esto es lo que confiere encantos a un monstruo, y hace que incluso que las imperfecciones de la naturaleza nos complazcan. Esto es lo que recomienda la variedad, cuando la mente pide a cada instante algo nuevo, y la atención no permite estar demasiado tiempo, y perderse en cualquier objeto en particular. (Addison, 1891: 610-611)

Hutcheson divide los placeres en sensoriales y racionales. Los primeros son los que recibimos directamente de los sentidos externos de los cuales el gusto – en el sentido original como “sabor” – constituye el ejemplo más claro debido a su notoria inmediatez, aunque también considera placeres sensibles a los que producen ciertos sonidos, colores etc. Acerca de estos placeres, involuntarios e inmediatos, señala:

Al reflexionar sobre nuestros sentidos externos, vemos claramente que nuestras percepciones de placer o dolor no dependen directamente de nuestra voluntad. Los objetos no nos agradan, de acuerdo a lo que nosotros deseemos que lo hagan: la presencia de algunos objetos, nos agrada necesariamente, y la presencia de otros necesariamente nos desagradan. Por la misma constitución de nuestra naturaleza, uno es ocasión de deleite y otro de desagrado. (Addison, 1891: 611)

A diferencia de los placeres sensibles en los que se experimenta placer a partir de cualidades simples tales como el sonido, el color, el gusto, el tacto o el olor, en los placeres racionales la satisfacción proviene de la contemplación de un conjunto de cualidades simples estructuradas de cierto modo. La capacidad de percibir la belleza no es la capacidad de percibir la “regularidad” el “orden” y la “armonía” sino la capacidad de sentir placer en esa regularidad y armonía. Por lo tanto, estamos hablando de respuestas afectivas que para Hutcheson son experiencias en las que interviene la facultad que denomina sentido interno.

Siguiendo este criterio correspondería colocar la idea de belleza – respuesta que capta orden, proporción, armonía etc. – únicamente dentro de las ideas complejas; sin embargo, como veremos más adelante, Hutcheson no lo considera así; para él, sorprendentemente, la idea de belleza es una idea simple.

### **3 — Bipolaridad de la belleza: tensión entre idea simple y compleja**

Es claro que en la definición de la belleza Hutcheson se separa de la de Locke, quien desde la escasa atención que le dedicó, la consideró como una idea compleja y por lo tanto un atributo de

la sustancia como un compuesto de ideas simples de diversas especies, “que han sido unidas para producir una sola idea compleja; por ejemplo, la belleza, que consiste en una cierta composición de color y forma” (Locke, 1980: 302).

Según la apreciación de Peter Kivy, Hutcheson se distancia aquí de Locke porque él pretende describir la belleza en términos de idea simple, en virtud de que la belleza es concebida como un tipo de específica respuesta afectiva del sujeto, como un sentimiento; de ahí que de la necesidad de Hutcheson de postular un sentido de lo bello se infiera su consideración de la belleza como una idea simple:

No tiene ninguna consecuencia el que llamemos a estas ideas de belleza y armonía percepciones de los sentidos externos de la vista y el oído o no. Yo más bien prefiero llamar a nuestra capacidad de percibir tales ideas un sentido interno, aunque sea solo por la conveniencia de distinguirlas de las otras sensaciones de la vista y el oído que los hombres pueden tener sin ninguna percepción de la belleza y la armonía. (Hutcheson, 2004: 23)

Hay que recordar que, para Hutcheson, la causa de nuestra idea de belleza es la uniformidad en la variedad de los objetos que genera una respuesta en nuestro sentido de belleza. Dicha uniformidad en la variedad, no es una cualidad de los objetos sino una construcción que configura una idea compleja, y esta idea compleja es la causa de la idea simple de belleza. Según el paradigma lockeano, cierta combinación de cualidades primarias de la materia produce la sensación de “rojo” en un ojo sano; del mismo modo cierta combinación de ideas complejas como la uniformidad en la variedad, produce la idea o sensación de belleza.

La explicación de Kivy es que existe una confusión general al considerar a la belleza como una idea compleja. Esa confusión está en que para Locke las cualidades secundarias (como “rojo”) son producidas por cualidades primarias de la materia que, aunque no se puedan conocer, actúan como causa de la idea de cualidades secundarias. En el caso de Hutcheson la idea de belleza es causada por otra idea, no por una entidad material; concretamente, por la idea compleja de uniformidad en la variedad, y esa idea es la que Hutcheson dice “obtiene” el nombre de “belleza.

Belleza, sería igual que “rojo”; excepto que mientras que la causa de nuestra idea de “rojo” es una propiedad de la materia (desconocida en el contexto del siglo XVIII), la causa de nuestra idea de belleza es una idea conocida: uniformidad en la variedad. Sin un sentido apropiado y específico para la belleza, no habría “bello” aún cuando dispusiéramos de la idea compleja uniformidad en la variedad. En este sentido Kivy sostiene:

[L]as ideas complejas que causan la idea de belleza en nosotros obtienen el nombre de “bellas” como la capacidad de causar la sensación de rojo, en el esquema lockeano, obtiene el nombre de rojo... La idea es lo causado por la capacidad, no la capacidad en sí. (Kivy, 2003: 263)

Además, según Kivy, críticos como Townsend ha malinterpretado la naturaleza de la relación causal entre uniformidad en la variedad y la idea de belleza:

Lo primero no causa lo último en el sentido en que soy “causado” a hacer un cheque para la compañía telefónica al percibir que les debo \$ 67.95, sino en el sentido en que soy “causado” a tener un dolor de estómago por una inflamación

del colon, o... yendo más al punto actual, el sentido de que soy “causado” para tener la sensación de “rojez” (rojez) por el poder desconocido en la materia... Y Hutcheson es muy claro en este punto. (Kivy, 2003: 264)

No es evidente que Hutcheson simplemente defienda una tesis de la belleza subjetivista y desprovista de todo valor cognoscitivo; autores clásicos como Mario Rossi, en *L'estetica dell' empirismo inglese* realizan una plausible lectura cognitivista de la teoría de Hutcheson:

¿Porque da placer la contemplación de la belleza? Para responder, hay que determinar en primer lugar lo bello como cualidad cognoscible, y luego conectarlo causalmente con el placer estético. Así tenemos una aprehensión de la belleza y el disfrute de la belleza, la sensación y el sentimiento (Rossi, 1944: 67).

La cualidad a la que se refiere como cognoscible es considerada como cualidad secundaria en el esquema de Locke tal como lo maneja Hutcheson en algunos pasajes de su obra. Más recientemente, Townsend ha tomado también partido por una concepción cognitivista:

Hutcheson toma el sentido interno como una forma de percepción cualitativa y su acompañamiento es el placer. El placer moral se desprende de las buenas acciones; el placer estético de los objetos bellos, en ambos casos la percepción es una idea en la mente y el placer es igualmente un sentimiento interno del experimentador. (Townsend, 1987: 291)

La característica del sentimiento que se experimenta en la belleza es diferente a cualquier otro sentimiento y el hecho de que se trate de un placer especial – aquel que Addison identifica con los placeres de la imaginación – le otorga su peculiaridad. Esta forma de satisfacción específica solo encuentra su expresión en el juicio de gusto, por lo tanto el juicio de gusto o sobre lo bello tiene aquí una función descriptiva, no de los objetos externos, sino del sentimiento del sujeto; y esta identificación es central para reconocer esa experiencia sui-generis que es la experiencia de lo bello.

Si la tesis de Hutcheson fuese no-cognitivista, se podría sostener que se afirma que “x es bello” porque es “aprobado”, no que es “aprobado” porque es bello. Esto último resulta implausible si leemos lo que afirma Hutcheson al considerar el carácter universal del sentido de belleza en la sección VI de la primera parte de su *Inquiry*:

[L]os hombres pueden tener diferentes gustos sobre la belleza, y sin embargo la Uniformidad ser el fundamento universal de nuestra aprobación de una Forma cualquiera como bella. Y veremos que esto se cumple en la arquitectura, la jardinería, el vestir, equipamiento, y el mobiliario de las casas, incluso entre las naciones menos cultivadas; en las que la uniformidad sigue causando placer sin ninguna otra ventaja que el placer de la contemplación de la misma. (Hutcheson, 2004: 66)

Por último, podríamos preguntarnos qué es exactamente lo que recibe la denominación “bello”, “regular” o “armonioso”; si es la idea compleja de los objetos o el placer. Recordemos que Hutcheson considera que:

El único placer sensorial que nuestros filósofos parecen considerar es el que acompaña a las ideas simples de la sensación. Pero hay placeres mucho mayores en las ideas complejas de los objetos que obtienen los nombres de bello, regular o armonioso [...] el placer de una bella composición es incomparablemente mayor en música que el de una única nota, por dulce, redonda o completa que sea. (Hutcheson, 2004: 22)

Si fuera el placer, entonces la idea de lo bello sería una idea simple resultado del sentido interno que Hutcheson postula. Pero este es precisamente uno de sus aspectos más interesantes y claves de su pensamiento. Como ocurre con la sensación de “rojo”; por tratarse de una cualidad secundaria, “rojo” es atribuido por nosotros al mundo externo en virtud de una compleja combinación de cualidades primarias que nos hacen experimentar la sensación de “rojo”. Comúnmente se le llama “rojo” a la causa de la sensación “rojo” aunque esto no sea exacto; es decir se identifica la causa del sentimiento con el sentimiento mismo.

#### **4 — El tratamiento diferencial de la belleza natural y la belleza artística**

Existe una significativa coincidencia en el tratamiento de la belleza que se observa en las teorías estéticas de Hutcheson, Hume y Kant. Desde sus diferentes sistemas filosóficos, los tres parecen haber necesitado pensar el tema de la belleza natural y la del arte en forma separada e independiente; a contrapelo de la idea generalizada, impuesta por el modelo clásico-renacentista que ha tendido a identificar la belleza natural y la artística.

El querer ajustar los principios del arte a aquellos que rigen a la belleza absoluta o natural, hace que se extienda para el arte el concepto de autonomía que rige para la belleza pura y con ello el principio de esteticidad pura, dominante en las vanguardias de la segunda modernidad que al igual que la tradición identificó los principios de valoración estética como estructurales y no como lo que de hecho fueron: reconocimientos históricos que en un momento identifican naturaleza y arte, y en otro no. Cuyo fundamento es una compleja combinación de factores, entre los que cuenta la sensibilidad humana, que percibe y se satisface con ciertos órdenes en los objetos, pero que de ninguna manera se agota en esto. El plan inicial de la Teoría de Hutcheson sobre la belleza era crear una teoría general sobre el sentimiento placentero en lo bello – tanto en el mundo natural como en el arte –, porque así parece indicarlo el propósito manifiesto desde el prefacio de su obra principal. Pero sucede que nos encontramos con que a la hora de considerar la belleza del arte, rápidamente crea una denominación diferente para identificarla: “belleza relativa”; ésta corresponde al arte y marca así su distancia con la belleza absoluta correspondiente al mundo natural.

Las ideas de Hutcheson sobre la belleza, se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

a. La belleza es un tipo de idea simple que, como los colores o sonidos, es captada por un sentido específico: el sentido de la belleza. Aunque no lo encontremos claramente explícito en su obra y haya autores que, como Townsend, lo ponen en duda; según el esquema lockeano que sigue Hutcheson, “belleza” es una idea simple en la medida que un sentido debe ser postulado para su recepción.

b. Se trata de una idea que se encuentra en un lugar indefinido, intermedio entre las cualidades primarias y secundarias. Tal como analizamos antes, la idea de belleza es explicada por Hutcheson como análoga a las cualidades secundarias pero no la identifica con ellas.

c. Hutcheson se refiere a la belleza como un tipo de “placer”; algo que como mostramos es posible, según Kivy porque Hutcheson entendía la relación entre el placer y la idea de la belleza al modo en que Bekeley entendía la relación entre “dolor” y la idea de “calor intenso” expresada en Tres diálogos entre Hylas y Filonus. La idea de “calor intenso” no sería algo diferente del sentimiento de “dolor” sino dos modos distintos de referirse a una y la misma percepción; del mismo modo que la idea de “belleza” no es otra cosa que el sentimiento de un “placer” específico.

d. La causa de dicha idea de belleza es la uniformidad en la variedad; una idea compleja que no es un componente de la materia de los objetos externos – como las “microestructuras” que causarían la sensación de rojo, según Locke. Si fuera así, el sentido de belleza sería idéntico a los sentidos externos y el sentido de la belleza es, para Hutcheson, un sentido interno que tiene como objeto, no el mundo externo de cualidades primarias, sino el mundo interno de las ideas. Por tanto no puede entenderse la uniformidad en la variedad como una cualidad primaria de los objetos.

Hutcheson dedicó un espacio especial en su obra – la sección IV – al tratamiento de la belleza que corresponde al arte y a la cual define en los siguientes términos:

Entendemos, por tanto, por “belleza absoluta” solo la belleza que percibimos en los objetos sin comparación alguna con otra realidad distinta de la que el objeto fuera una imitación o

imagen, tal como la belleza que es percibida en las obras de la naturaleza, las formas artificiales, figuras y teoremas. Belleza comparativa o relativa es la que percibimos en los objetos que son considerados comúnmente como imitaciones o semejanzas de otra cosa. (Hutcheson, 2004: 27)

Los rasgos que se señalaron antes, correspondientes a la belleza absoluta, no son aplicables sin más al arte, porque la relación entre la obra de arte y la experiencia estética placentera no es simplemente una relación de causa-efecto como ocurre con la belleza absoluta. Lo que denominó belleza absoluta, ha sido el aspecto más comentado de su obra y el que ha ejercido mayor influencia en el siglo XVIII, pero no así, su esfuerzo por explicar lo que sucede con el arte – entendido como mimesis – al tratar de mostrar de qué manera la obra de arte provoca el sentimiento de belleza en el sentido interno.

El arte no puede ser concebido suficientemente si se lo considera simplemente como una forma peculiar de satisfacción reactiva e inmediata; así como Hutcheson fue el primero en proponer sistemáticamente el carácter específico y autónomo de la belleza absoluta también es el primero en desarrollar una teoría que intenta dar cuenta de la diferencia entre la contemplación de la belleza del mundo natural y la contemplación de la belleza de la obra de arte:

Si los pensamientos anteriores sobre el fundamento de la belleza absoluta son exactos, podemos comprender fácilmente en qué consiste la belleza relativa. Toda belleza es relativa al sentido de una mente que la percibe, pero llamaremos relativa a la que se aprehende en cualquier objeto considerado

comúnmente como imitación de algún original. Y esta belleza se funda en una conformidad, o un tipo de unidad entre el original y la copia. El original puede ser o bien un objeto de la naturaleza o bien alguna idea establecida, porque si hay una idea conocida como canon y reglas mediante las que fijar tal imagen o idea, podemos hacer una bella imitación. De este modo, un escultor, pintor o poeta puede agradarnos con un Hércules si esta obra mantiene la sublimidad y las señales de fuerza y valor que imaginamos en tal héroe. Y, además, para obtener solo la belleza comparativa no es necesario que haya ninguna belleza en el original. (Hutcheson, 2004: 42)

Hutcheson sostiene que es frecuente que las obras de arte posean ambos tipos de belleza pero no que necesariamente deban poseer ambos:

Esta división de la belleza está tomada de los diferentes fundamentos del placer en cuanto a nuestro modo de sentirlo más que de los objetos mismos porque la mayoría de los ejemplos de belleza relativa tienen también belleza absoluta y muchos de los ejemplos de belleza absoluta tienen también belleza relativa desde un punto de vista u otro. Pero podemos considerar distintamente estas dos fuentes de placer, la uniformidad en el objeto mismo y su parecido al original. (Hutcheson, 2004: 27)

Así se plantea la posibilidad de considerar independientemente ambas bellezas y por lo tanto de experimentar un placer en el arte a partir solo de la imitación, independientemente de la uniformidad en la variedad, es decir del grado de belleza absoluta que posea el modelo.

Si bien Hutcheson no resuelve el malentendido de la antigüedad que confundía la belleza natural y la artística, lo pone de manifiesto; y la multiplicidad de los modos posibles que adquiere la belleza en la obra, expresa de modo muy claro la complejidad del asunto. En su teoría se puede identificar al menos tres tipos de explicaciones del fundamento de la belleza artística.

O bien la belleza del arte depende de la belleza absoluta del modelo en el entendido que se trata de un arte mimético; así la copia resulta bella gracias a la belleza que le sirve de modelo. En segundo lugar está la belleza que proviene de la mimesis cuyo fundamento es la unidad con el modelo – uniformidad de la copia con el original – aún cuando no exista en el original uniformidad en la variedad, es decir, belleza absoluta. Incluso cuando sea contrario a esta, como en el caso de la imitación de lo completamente irregular, ejerce una atracción, incluso, por su carácter de “novedad”. En tercer lugar estaría la belleza que no proviene, ni del original ni de del hecho de ser una copia, sino de la sujeción a un canon, como proyecto del productor. Esta modalidad de la belleza, es la que podríamos denominar específica y exclusivamente artística; ella “crea” – en palabras de Hutcheson – “un nuevo ámbito de belleza en las obras de la naturaleza” descubriendo nuevos órdenes armónicos en ella desde los órdenes que el arte se da a sí mismo a partir de la intencionalidad del artista, es decir de su proyecto.

Este último modo de concebir la belleza, según el autor, no contradice la existencia de nuestro sentido de belleza absoluta fundado en la uniformidad en la variedad, sino que constituye una evidencia de que nuestro sentido de belleza original puede ser modificado y contrapesado por otro tipo de belleza.

## Referencias

- Addison, J. (1891). *The Spectator*, 2 vols. London: Henry Morley.
- Dickie, G. (2003). *El siglo del gusto*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue Liberty*. Indianapolis: Ed. Jon Parkin.
- Kivy, P. (2003). *The Seven Senses*. New-York/Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Rossi, M.M. (1944). *L'estetica dell'empirismo inglese*. Firenze: Sansoni.
- Townsend, D. (1987). "From Shaftesbury to Kant: The Development of the Concept of Aesthetic Experience", *Journal of the History of Ideas*, 48,2, pp. 287-305.



# A circularidade entre lei e história nos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*

Albano Pina<sup>1\*</sup>

## Abstract

This essay aims to present a Machiavellian perspective on one of the major issues in Democratic Theory, the so-called ‘paradox of foundation’. The paradox in question lies in the fact that no regime has an absolute legitimate foundation, since there is always something contingent and unjustified about its origin. Far from proposing an answer to the problem dealt with here, I shall attempt to demonstrate – based on a set of excerpts from the *Discourses on Livy* – its irreducibly aporetic nature.

**Keywords:** Paradox of foundation; history; law; conflict

1. Universidade da Beira Interior/Praxis, doutorando em Filosofia, bolsheiro de doutoramento FCT. Email: afalcaopina@gmail.com.

## Resumo

No presente ensaio, procura-se esboçar uma perspectiva maquiaveliana sobre um dos problemas centrais da Teoria da Democracia, o chamado “paradoxo da fundação”. Este paradoxo consiste no facto de nenhum regime possuir um fundamento absolutamente legítimo, havendo sempre algo de contingente e injustificado na sua origem. Longe de propor uma saída para o problema aqui tratado, tentaremos colocar em evidência – com base num conjunto de passagens dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* – a sua natureza irreduzivelmente aporética.

**Palavras-chave:** Paradoxo da fundação; história; lei; conflito

## Introdução

O chamado “paradoxo da fundação”, ou “paradoxo da política”, é um dos principais tópicos da teoria da democracia. *In nuce*, tal paradoxo consiste no facto de nenhum regime possuir um fundamento absolutamente legítimo, havendo sempre algo de contingente e injustificado na sua origem. Ora, conquanto se costume atribuir a Rousseau a formulação original do problema, já Maquiavel, antes dele, o havia enunciado nos termos gerais em que continua a ser discutido. Este facto, porém, tende a ser ignorado ou omitido pela maioria dos autores contemporâneos que escrevem sobre o assunto. Omissão que se deve, em parte, ao anti-maquiavelismo secular ainda hoje perdurável, mas que decorre também, estamos em crê-lo, duma causa mais profunda: é que Maquiavel, diferentemente de Rousseau e dos demais pensadores contratualistas, não confere ao estado nenhum fundamento sólido e definitivo. Para o autor do *Príncipe* não há, nem nunca houve, qualquer pacto fundador, muito menos uma vontade unânime de o firmar. Aquilo que há, e desde sempre houve, é um dissídio

partidário feito de pressões e cedências, golpes e contra-golpes, lutas porfiadas e acordos difíceis. Por conseguinte, se remontarmos às primícias brumosas do estado, veremos que o “gesto fundacional” envolve não um pacto, mas a imposição de um determinado grupo, com a concomitante submissão daqueles que se lhe opõem. E isto, como M. Vatter observa, “inquieta o discurso moderno acerca da legitimidade porque [...] levanta a suspeita de que nada, nem na terra nem nos céus, é legítimo em si mesmo, incondicionalmente” (Vatter, 2002: 12).

Ora, o objetivo do presente artigo é o de esboçar uma perspectiva maquiaveliana sobre os limites desse discurso. A partir da seleção dum conjunto de passagens dos *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*, analisaremos o papel da contingência histórica no desenvolvimento jurídico-institucional do estado e discutiremos aquilo que M. Vatter chamou de “princípio anti-fundador” da política. Mais do que propor uma saída para o “paradoxo da fundação”, interessa-nos mostrar que, dada a sua estrutura irredutivelmente aporética, é impossível oferecer-lhe uma solução definitiva.

## **1— A historicidade da lei**

Embora tenha sido Rousseau quem introduziu o conceito de “vontade geral”, foi também ele quem reconheceu o paradoxo inerente à criação duma semelhante “vontade”:

Para que um povo jovem pudesse apreciar as máximas sãs da política e seguisse as regras fundamentais da razão do Estado, seria necessário que o efeito se convertesse em causa; que o espírito social, que deve ser a obra da instituição, presidisse à própria instituição; e que os homens fossem, perante as leis, o que por elas devem tornar-se. (Rousseau, 2010: 56)

Segundo os estudiosos hodiernos do “paradoxo da política”, esta dificuldade leva-nos a cair numa espécie de “círculo vicioso da galinha e do ovo” em que não se consegue determinar se é o “espírito social” (quer dizer, os costumes) que conforma as leis, ou o inverso<sup>2</sup>. De acordo com o dilema enunciado por Rousseau, para que uma vontade geral se forme, o efeito (os bons costumes) teria que se tornar causa, e a causa (as boas leis) teria que se tornar efeito. O problema está em obter ambas as condições sem alcançar previamente a outra de que depende. Todavia, e ainda que o não diga, aquilo que realmente inquieta o genebrino é a *contingência radical do momento fundador*, ou seja, a irrupção imprevisível da história no plano racional onde se concebem as instituições políticas. Daí que seja necessário o surgimento dum “legislador” capaz de “conduzir sem violência e persuadir sem obrigar”; capaz, portanto, de ordenar a desordem original sem constranger a vontade soberana do povo (Rousseau, 2010: 56). Ao admitir que a história pode ser controlada a partir do exterior, tal solução vai revelar-se, contudo, ilusória.

Ora, contrariamente a Rousseau, Maquiavel recusa a velha hipótese do sábio legislador. No horizonte da filosofia maquiaveliana, onde a política é feita, sobretudo, de encontros aleatórios, e onde os políticos só em parte controlam o desenrolar dos eventos, a fundação não pode ser entendida segundo o modelo clássico da *causa prima*, como se um primeiro fundador tivesse podido ordenar o estado duma só vez. Do mesmo modo que rejeita a hipótese do legislador-fundador, Maquiavel rejeita também

2. Cf., por exemplo, Honig (2007) e Connolly (2004: 138-139). A expressão “paradoxo da política” foi cunhada por Paul Ricoeur num texto com o mesmo título. Ver Ricoeur (1990: 229-250).

a hipótese duma “constituição perfeita”, isto é, uma constituição blindada contra os assaltos imprevisíveis da “fortuna”. Este o motivo pelo qual privilegia o sistema estatal romano em detrimento doutros sistemas mais conservadores, como o de Esparta ou o de Veneza: enquanto estas cidades se atribuíram, desde o princípio, uma constituição definitiva, permitindo aos seus habitantes “viver unidos por longo tempo” (Maquiavel, 2010: 53), Roma,

não obstante não ter tido um Licurgo que, no seu início, a ordenasse convenientemente, de modo a viver longo tempo em liberdade, passou por tantas convulsões [*accidenti*], devido à desunião existente entre a Plebe e o Senado, que aquilo que não havia feito um legislador fê-lo o acaso [*il caso*]. (Maquiavel, 2010: 46)

Maquiavel identifica, aqui, no *acaso* o agente de aperfeiçoamento constitucional que, em Roma, fez as vezes de um sábio legislador. Na nomenclatura dos *Discorsi*, “il caso” é apenas outro nome para o *dissenso* entre as partes da cidade: dum lado está o povo (*il popolo*), composto por todos aqueles que são movidos pelo *desejo de não ser dominado*; do outro, a nobreza (*i grandi*), movida pelo *desejo de oprimir e comandar*<sup>3</sup>. Toda a filosofia republicana de Maquiavel gira à volta desta oposição fundamental, cuja natureza e consequências são examinadas nos primeiros capítulos do comentário à obra de Lívio. Desse exame, o secretário tira as duas seguintes conclusões (que apresentamos de maneira sumária): (1) o desejo (*umore*) “plebeu” de não ser dominado constituía o fundamento da liberdade e virtude romanas, pelo que a repressão

3. Maquiavel, 2010: 50.

dos tumultos (*tumulti*) – que eram expressão desse desejo – teria redundado na corrupção da república; (2) a república romana só durou tanto tempo porque, ao invés de conservar sempre a mesma organização jurídico-institucional, soube manter uma certa abertura à mudança e à operosidade transformadora das forças sociais<sup>4</sup>.

Na realidade, quando consideramos a história da república romana, vemos que as suas principais leis e instituições não foram produto de um “cálculo” ponderado, mas “respostas improvisadas” em situações de emergência. É ilustrativo, a este respeito, o exemplo dos Tribunos da Plebe: apesar de se terem constituído como “elo de ligação entre a Plebe e o Senado”, instaurando uma estabilidade política até então inexistente, tal instituição só foi criada “depois de muitas confusões, rumores e ameaças de tumultos que germinaram entre a Plebe e a Nobreza” (Maquiavel, 2010: 48), e que poderiam facilmente ter resvalado para a guerra civil. Ou seja: há certos momentos críticos que encerram, em simultâneo, a possibilidade de melhoramento e de destruição do estado<sup>5</sup>. E é justamente esta ambivalência que está na origem da tradicional visão negativa do dissídio. Uma visão que tende, aliás, a ser reforçada pela agitação social de que o dissídio se faz quase sempre acompanhar:

Não quero deixar de discorrer sobre os tumultos que ocorreram em Roma desde a extinção dos Tarquínios até à criação dos Tribunos da Plebe e de rebater a opinião de muitos que afirmam ter sido Roma uma república tumultuária e envolta em tanta confusão que, se a boa fortuna e a virtude militar

4. Para um estudo mais detalhado desta questão, ver Lefort, 1986 e Sasso, 1980.

5. Cf. Berns, 1996: 223.

não tivessem suprido os seus defeitos, teria sido inferior a qualquer outra república. [...] Parece-me que *aqueles que censuram os tumultos entre os nobres e a Plebe* criticam, precisamente, aqueles acontecimentos que foram a primeira causa da manutenção de Roma em liberdade, *dando mais valor aos rumores e à gritaria por eles causados do que às consequências positivas a que davam origem.* (Maquiavel, 2010: 48, sublinhado nosso)

Para avaliar corretamente o papel do conflito, é preciso, pois, ir além das impressões imediatas, ou seja, é preciso adotar uma perspectiva histórica que abarque todas as consequências que dele decorrem. No exemplo acima, os tumultos levaram à criação duma instituição – o Tribunato – que, ao dar uma voz política ao *umore* popular, permitiria, de um só passo, conter os excessos dos *Grandi* e atenuar a violência do confronto que os opunha à classe plebeia. Quer isto dizer que a *lei* (aqui entendida como sistema jurídico-institucional) deve ser abandonada à ação da *história* e aos seus desígnios insondáveis? Posto de outra forma: quer isto dizer que existe uma “relação unilateral de causa e efeito” (Berns, 1996: 226) entre a história e a lei, e que nada mais há a fazer senão assistir passivamente às consequências dessa causalidade. A resposta, claro está, é negativa. Conforme T. Berns esclarece, ainda que Maquiavel pareça por vezes cair num “materialismo demasiado transparente, ingénuo, e eventualmente relativista e desresponsabilizante”, a “historicidade da lei” já é, em si mesma, um “projeto político” (Berns, 1996: 226), pressupondo, da parte do estado, uma certa disponibilidade para a mudança. Mas essa historicidade da lei, ou, se preferirmos, essa abertura da lei à história, não se reduz a um projeto político entre outros, porque – e é isto que Maquiavel pretende demonstrar através da distinção entre Roma

e Esparta-Veneza – “fora de toda a moral e de toda a pré-ciência do político, os eventos, as suas exigências, são a única base segura, e mesmo possível, da lei” (Berns, 1996: 226).

A virtude dum estado, dependerá, portanto, da sua capacidade para responder aos desafios que a história lhe coloca. E dado que a história está em constante evolução, seria erróneo supor que existe uma forma de governo perfeita para cada povo. A teoria do “legislador-fundador”, incumbido de conceber, sozinho, todo o sistema jurídico-institucional de um estado, cede, assim, lugar à ideia de uma fundação plural e diacrónica, cujo inacabável projeto se estende no tempo, passando de geração em geração sem jamais chegar a um termo conclusivo:

Que é muito difícil, no ordenamento de uma república, provê-la de todas aquelas leis que a mantenham livre, demonstra-o bem o processo da República romana, onde, não obstante terem sido ordenadas muitas leis – primeiro por Rómulo, depois por Numa, Tulo Hostílio e Sérvio, e, ultimamente, pelos dez cidadãos designados para tal fim [decênviros] –, *sempre se descobriam, no governar da cidade, novas necessidades que implicavam a criação de novas leis.* (Maquiavel, 2010: 133, sublinhado nosso)

Dito doutro modo, o equilíbrio institucional alcançado numa determinada época deve ser continuamente recriado para que não se torne estranho ao conteúdo concreto da realidade. À ideia de uma *perfeição estática* – implícita na tese do legislador-fundador – Maquiavel contrapõe a ideia de *perfeição dinâmica* como adaptação do corpo das leis à evolução dos costumes e às circunstâncias históricas. Reside aqui a maior diferença entre os

esquemas constitucionais de Roma e Esparta-Veneza: nas últimas, o legislador-fundador ideou, através da sua sabedoria prodigiosa, uma constituição “perfeita” que trouxe concórdia ao corpo social; na primeira, o acaso (leia-se, os tumultos) gera uma constituição “aberta” ao dissídio, que, graças à pressão conflitual sobre as instituições, se encontra num processo de aperfeiçoamento constante. Na verdade, toda a vida política romana assume a forma de um conflito, pelo que não existe, de um lado, um âmbito institucional isolado, regido por um conjunto de normas racionais invariáveis, e, do outro, um âmbito social onde reina a confusão insanável da discórdia. Além disso, nem o dissídio sobrevem a uma concórdia originária, rompendo com a harmonia “natural” da sociedade, nem o estado impõe a concórdia sobre um dissídio primitivo. Pelo contrário, o dissenso define, *ab initio*, a natureza das relações políticas subjacentes a qualquer tipo de regime (por muito que se tente omitir ou esconder essa evidência). Em resumo, como bem o coloca C. Lefort, “a ordem não se institui na rutura com a desordem, ela conjuga-se com uma desordem contínua” (Lefort, 1986: 724).

Chegados a este ponto, podemos finalmente passar à análise do trecho dos *Discorsi* em que Maquiavel aborda (ainda que num contexto muito diferente) aquilo que viria a ser chamado *paradoxo da política* alguns séculos mais tarde:

Nem pode ser designada, de modo nenhum, com fundamento, como república desordenada aquela em que se registaram tantos exemplos de virtude, porque os bons exemplos provêm de uma boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis daqueles tumultos que muitos irrefletidamente condenam. (Maquiavel, 2010: 48-49)

Retomando o dilema inicial da galinha e do ovo, percebemos agora que a força da tese de Maquiavel advém de não pretender solucionar o problema do nexo ordem-desordem. Ao invés, ele mantém-no em aberto e integra-o diretamente na estrutura da lei. Dada a circularidade que vai das boas leis à boa educação (o tal “espírito social” de que fala Rousseau), torna-se absurda a questão de saber quem opera aí como causa primeira<sup>6</sup>. O debate contemporâneo em torno do “paradoxo da política” nasce, pois, de um equívoco: pensar que é possível separar as boas leis dos bons costumes. Na verdade, elas condicionam-se reciprocamente, pelo que não existem, dum lado, os valores cívicos inculcados nos cidadãos e, do outro, as suas qualidades ou hábitos espontâneos. De resto, note-se, Maquiavel utiliza o discurso tipicamente humanista acerca das “boas leis”, dos “bons costumes” e da “boa educação” apenas no intuito de o subverter. A consequência implícita na circularidade entre lei e costumes é que os grandes valores republicanos não têm (nem podem ter) um conteúdo fixo. Dar-lhes um conteúdo fixo seria pôr fim ao dissenso em torno da sua definição. E o dissenso, como vimos, constitui o próprio nervo da liberdade e virtude da república – seja qual for o conteúdo particular que se lhes atribui em cada época.

## 2 — **Accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi**

Até aqui, mostrámos que a lei é imanente à história, e que a manutenção da ordem requiere uma certa abertura ao conflito. Admitindo, todavia, por um momento, a possibilidade de

6. Maquiavel vai reafirmar esta mútua implicação num passo mais avançado da sua obra: “[...] assim como os bons costumes, para se manterem, precisam das leis, também as leis, para que sejam respeitadas, necessitam da prática de bons costumes” (Maquiavel, 2010: 83).

romper a circularidade acima descrita e recuar até à origem da lei, “chegamos a esse momento desprovido de toda a legalidade em que não há senão história e onde, ainda assim, deve haver algo mais” (Berns, 1996: 235). Este momento originário corresponde, nos *Discorsi*, à violenta edificação de Roma (lembramos que a fundação romana ficou marcada pelas mortes de Remo e de Tito Tácio Sabino às mãos de Rômulo). Ora, à primeira vista, Maquiavel parece defender que a violência fundadora pode ser justificada por referência a uma legalidade futura. Mas qual é a fonte da autoridade dessa legalidade por vir? Até que ponto pode a futura lei “diluir” o fundo violento da fundação? Para responder a tais perguntas, comecemos por atentar no comentário de Maquiavel aos atos de Rômulo:

Nunca ou só raramente sucede que alguma república ou reino sejam bem ordenados na sua fundação, ou reformados de modo diverso da sua antiga ordem, se não forem ordenados ou reformados por um só homem. Ou melhor, é necessário que seja um só a dar forma às instituições e que apenas da sua mente brote semelhante ordenamento. [...] E, não haverá nenhum espírito avisado que censure algum ordenador ou reformador por uma qualquer ação irregular [*azione straordinaria*] a que, para ordenar um reino ou constituir uma república, tenha de recorrer. É justo, na verdade, que *acusando-o o facto, o efeito o perdoe* [*accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi*]. (Maquiavel, 2010: 62, sublinhado nosso)

Maquiavel assinala aqui que há uma conformidade entre as ações de Rômulo e a historicidade das instituições romanas. Neste caso particular, o *efeito* que “perdoou” o *facto* (quer dizer, as

mortes de Remo e de Tito Tácio Sabino) foi a posterior criação do Senado por Rômulo<sup>7</sup>. Note-se bem: Maquiavel não está a afirmar que os “fins justificam os meios”, ou que seja legítimo fazer um uso instrumental da violência. O que o secretário está a dizer é que há certas ações que a história acaba, de algum modo, por justificar, *retroativamente*. Mas esta justificação só lhes pode ser dada *post festum*, pela evolução incontável do processo histórico, e nunca pelo agente individual que as realiza. Autores há, contudo, que tomam o supracitado apotegma (“accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi”) como a prova provada do suposto “maquiavelismo” de Maquiavel. Entre eles encontra-se, por exemplo, H. Arendt:

Tal como os romanos, Maquiavel e Robespierre entendiam que a fundação era a ação política central, o grande feito que estabelecia o domínio público-político e tornava a política possível; mas ao contrário dos romanos, eles acreditavam que este “fim” supremo justificava todos os “meios”, e sobretudo os meios violentos. Eles concebiam o ato de fundação em termos de produção; para eles, tratava-se (literalmente) de saber como “produzir” uma Itália unificada ou uma república francesa, e a justificação da violência tinha subjacente o seguinte argumento: não se pode fazer uma mesa sem matar árvores, não se pode fazer uma omelete sem partir ovos, logo, não se pode fazer uma república sem matar pessoas. (Arendt, 1961: 139)

Arendt tem razão quando afirma que a fundação (se entendida naquele sentido diacrónico, temporalmente dilatado, que atrás lhe atribuímos) era, aos olhos de Maquiavel, a “ação política

7. Cf. Berns, 2001: 129.

central”. Equivoca-se, todavia, ao dizer que o secretário, na esteira de Platão, vê o fundador como um artesão-especialista, isto é, como um “produtor” para quem o “fim” da obra justifica o emprego de todos os meios, inclusive meios violentos. Se Maquiavel considera que os efeitos “perdoam” os atos de Rômulo, não é porque a feitura dum estado justifique qualquer ação, mas porque os momentos fundadores envolvem sempre uma espécie de necessidade indeterminada que só mais tarde se positiva. Em todo o caso, levando em conta a tônica dada à dimensão coletivo-institucional nos primeiros capítulos dos *Discorsi*, causa certa perplexidade o protagonismo que Rômulo assume na passagem acima. Não estaremos perante uma inconsistência no interior do republicanismo maquiaveliano? Como veremos, a chave para solucionar esta aparente contradição encontra-se na terceira parte da obra em análise.

### 3 — O princípio anti-fundador da política

A dado passo de *Discorsi*, III, 1, Maquiavel declara que “todos os princípios das seitas, repúblicas e reinos devem ter em si alguma bondade” [*conviene che abbiano in sé qualche bontà*] (Maquiavel, 2010: 257). Só que esta “bondade”, que consiste numa certa “disposição” favorável ao aperfeiçoamento, tende a desaparecer com o passar do tempo. Ora, malgrado nunca avance um remédio definitivo para este mal, Maquiavel julga possível contê-lo mediante aquilo que designa por “retorno aos princípios”:

É uma verdade inquestionável que todas as coisas do mundo têm um termo de vida. Mas aquelas que seguem o percurso que lhes é destinado pelo céu, só o fazem, geralmente, se não desvirtuam o seu corpo, conservando-o de modo ordenado e sem alterações. Mas se elas se produzem, é para as melhorar

e não para as corroer. E, como eu falo de corpos mistos, como são os casos das repúblicas e das religiões, digo que são de todo salutare as alterações [*alterazioni*] que os reconduzam aos seus princípios [*che le riducano inverso i principii loro*]. Consequentemente, estão melhor ordenados e têm vida mais longa aqueles que, mediante o seu próprio ordenamento, se possam frequentemente renovar, ou que, por qualquer acidente ocorrido fora da dita ordem, sejam conduzidos a essa renovação. E é coisa mais clara do que a luz que, não se renovando, estes corpos não duram (Maquiavel, 2010: 257).

Aparentemente, só podem ser consideradas benéficas as modificações que restituem a república à sua condição original. Nessa medida, as *alterazioni* de aqui se fala não implicariam uma autêntica mudança (entenda-se, um desenvolvimento inédito e inovador), antes sim um “reparo” ou “emenda” dos “erros históricos” que levaram o estado a distanciar-se dos *principii*. Por outras palavras, o “retorno” equivaleria tão somente à “restauração da origem”<sup>8</sup>. Através deste movimento regressivo, a república (e bem assim qualquer outro corpo misto) poderia “renascer”, adiando o seu fim predestinado. No entanto, consoante C. Lefort ressalta, referindo-se à confiança cega na “bondade original” e à quimera dum efetivo metamorfismo regressivo,

8. Na época em que os *Discorsi* são escritos, uma parte da elite florentina acalentava o projeto dum regresso literal ao passado. “Retornar aos princípios”, nesse sentido, equivaleria a restaurar uma ordem de coisas primordial, intocada pelo efeito corruptor do tempo. Semelhante visão do “retorno” não abria margem à inovação: as únicas mudanças admissíveis eram aquelas que se baseavam nos modelos antigos. Para constatá-lo, basta ler as prédicas savonarolianas ou os assentamentos das *Consulte e Pratiche* daquele tempo. Sobre este assunto, consultar F. Gilbert, 1957: 210-211.

essas verdades só são postuladas para serem, em seguida, rebatidas. No espaço deixado vazio surge, pois, o enigma de uma ação política que se exerceria sem qualquer tipo de garantia, sem seguir um caminho traçado na natureza ou ordenado por Deus – uma ação que seria não instituída, mas instituinte. (Lefort, 1986: 599)

A confirmar a ideia de que há no “retorno” um elemento de aposta contingente, cujo sucesso ou fracasso só se medem pelo teste imprevisível da história, temos a descrição que Maquiavel nos oferece dos “modos do retorno”:

É necessário, portanto, conforme se disse, que os homens que vivem em comum, sob qualquer ordenamento, frequentemente se empenhem em o restaurar, impelidos por acidentes externos ou internos. E, quanto a estes últimos, convém que resultem ou de uma lei que os obrigue a, amiudadas vezes, prestar contas da sua conduta, ou da emergência de um egrégio homem entre os seus cidadãos, o qual, com os seus exemplos e as suas obras virtuosas, produza o mesmo efeito obtido pelas leis. (Maquiavel, 2010: 258)

Dos três modos de retorno, um decorre de fatores extrínsecos ao estado, os outros dois de fatores intrínsecos. Quer dizer, num caso o retorno dá-se por acidente (*per accidenti extrinseci*); nos outros, deve-se à intervenção enérgica de indivíduos comprometidos com a causa pública (*per prudentia intrinseca*). Apesar dos efeitos benéficos eventualmente sortidos por acidentes externos (o exemplo que Maquiavel apresenta é o do saque gaulês de Roma), este modo de retorno acarreta demasiados riscos e deve, por isso, ser evitado. Levanta-se, contudo, a seguinte questão: se os *accidenti*

*estrinseci* são, na prática, negligenciáveis (visto comportarem um perigo excessivo), por que motivo vêm aqui emparelhados com as “causas intrínsecas” do retorno? Maquiavel fá-lo, parece-nos, precisamente para indicar que o retorno envolve sempre algum grau de risco e de imprevisibilidade. Quanto aos “acidentes internos”, o florentino diferencia aqueles casos em que o retorno é desencadeado pela “virtude dum homem” daqueles outros em que procede da “virtude duma instituição” (Maquiavel, 2010: 258). Entre tais virtuosas instituições, encontram-se “os Tribunos da plebe, os Censores, e todas as restantes leis que vieram contrariar a ambição e insolência dos homens” (Maquiavel, 2010: 258).

É evidente, porém, que a operacionalidade dessa virtude institucional depende da intervenção empenhada de indivíduos singulares: “semelhantes instituições [*ordini*] devem ser vivificadas [*fatti vivi*] pela virtude dum cidadão que animosamente concorra para as acionar contra a influência daqueles que se lhes opõem” (Maquiavel, 2010: 258). Por aqui se vê que há uma complementaridade entre os dois géneros de “acidentes internos”: assim como a “virtude individual”, para durar, deve materializar-se em instituições permanentes, as instituições só ganham vida graças ao voluntarismo de indivíduos virtuosos. Por aqui se vê também que não existe qualquer contradição, antes pelo contrário, entre o capítulo I, 9 dos *Discorsi*, consagrado a Rómulo, e os primeiros capítulos da obra, mais centrados na dinâmica socioinstitucional da república romana.

Mas para Maquiavel, é Bruto, e não Rómulo, quem encarna o ideal do “cidadão virtuoso”. Como sabido, a chamada “Conspiração Tarquiniana” (na qual os filhos de Bruto estiveram envolvidos) constituiu o primeiro grande teste à resistência da

república. Caso triunfasse, todas as instituições recentes – nomeadamente, a consular – cairiam por terra. O objetivo da conjura era claro: fazer abortar o projeto republicano e repor a monarquia. Noutros termos, pretendia-se um retrocesso literal ao passado, com a abolição das novidades introduzidas após o banimento dos Tarquínios. Foi Bruto quem travou a intentona monarquista, revivificando, graças à “severidade” dos seus atos, as *ordini* recentemente instituídas. Segundo M. Vatter,

o evento denotado por Bruto equivale a um começo anti-fundador de vida política. A ação de Bruto não conta sequer como origem de uma forma política porque o seu fim não é o estabelecimento de uma instituição particular, mas simplesmente a expulsão de uma forma política anterior. (Vatter, 2000: 89)

Ora, esta leitura, em nosso entender, perde de vista o essencial, porque embora haja um lado “negativo”, anti-fundador, nos atos de Bruto, há neles também um notório lado “positivo”, ou, diríamos nós, *instituinte*. Quer dizer, embora o seu objetivo imediato fosse impedir a restauração monárquica, os atos de Bruto devem ser inseridos no quadro mais amplo do progressivo arreigamento das *ordini* republicanas. Encaradas à luz da evolução institucional de Roma, as ações de Bruto desdobram-se num complexo jogo de correspondências onde se cruzam passado, presente e futuro. Retrospectivamente falando, foi Rómulo – ao lançar os fundamentos do estado – quem abriu caminho a Bruto. Em contrapartida, se não fosse a intervenção “radical” de Bruto, a obra iniciada por Rómulo jamais teria durado tanto tempo. A seu turno, foi Bruto que criou as condições para o futuro surgimento de

Camilo. Mas o legado de Bruto não teria sobrevivido sem o dinamismo refundante do último. Vale dizer: quando consideramos o papel dos referidos personagens no todo da história romana, percebemos que a “possibilidade de Bruto” já estava, dalgum modo, inscrita na ordem estatal que Rômulo instaurara. Essa possibilidade viria a “atualizar-se” durante o domínio tarquínio, repetindo o gesto fundador – e reatualizando a ordem originária – no próprio movimento da sua atualização. Posto ainda doutra maneira: as antigas *ordini* de Rômulo só se conservaram, embora sob novo aspeto, graças à mudança constitucional operada por Bruto. Mais tarde, também Camilo haveria de seguir as pisadas de Rômulo, imprimindo um arranjo renovado ao sistema político romano. Ora, tal “repetição” do ato fundador já existia em potência no golpe revolucionário que impusera a república – ele mesmo uma repetição da fundação primitiva de Roma.

Em suma, o conceito de “retorno” abre um campo especulativo onde é possível pensar conjuntamente a permanência e a mudança. Dado que o perigo da corrupção persiste no tempo, tendendo inclusive a agravar-se, nenhum estado se acha total e definitivamente estabelecido, nenhum “líder” arremata a infundável empreitada fundadora: “O próprio da lei”, consoante observa T. Berns, “é nunca estar assegurada, nunca estar fundada duma vez por todas na sua autoridade”. Assim sendo, diz-nos ainda o mesmo autor, a “autoridade apenas pode adquirir uma certa permanência no modo do retorno, ou seja, da repetição”. Daí a “recusa de Maquiavel em oferecer à lei, ou ao poder em geral, um qualquer fundamento natural, à maneira do jusnaturalismo clássico” (Berns, 2000: 211). Que a lei e o estado sejam infundáveis no sentido jusnaturalista não significa, porém, que sejam absoluta-

mente infundáveis. Em lugar duma única fundação definitiva, o que há, na verdade, são várias fundações parciais e provisórias. Cada período põe problemas novos, cada geração enfrenta desafios inéditos, cada conjuntura exige uma resposta específica. O ato fundador deve, pois, repetir-se tantas vezes quanto necessário. No entanto, esta repetição (usando livremente a terminologia deleuziana) não é uma “repetição do mesmo” mas uma “repetição diferencial” (Deleuze, 2000); quer dizer, não se trata de reproduzir certa identidade estatal fixa: trata-se de possibilitar a ressurgência do inédito; trata-se de repor em questão a ordem jurídico-política; e trata-se, sobretudo, de garantir a continuidade dessa ordem através da sua própria e necessária mudança.

#### Referências

- Arendt, Hannah (1961). *Between Past and Future*. New York: The Viking Press.
- Berns, Thomas (1996). “Le retour à l’origine de l’État”, *Archives de Philosophie*, 59, pp. 220-248.
- (2000). *Violence de la loi à la Renaissance: l’originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Kimé.
- (2001). “L’originnaire de la loi chez Machiavel”, in Sfez & Senellart (eds.), *L’enjeu Machiavel*. Paris: Press Universitaires de France, pp. 123-140.
- Connolly, William (2004). *The Ethos of Pluralization*. London - Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2000). *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D’Água.
- Esposito, Roberto (2010). *Pensiero Vivente*. Torino: Einaudi.

- Gilbert, Felix (1957). “Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20.3/4, pp.210-211.
- Honig, Bonnie. “Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory”, *American Political Science Review*, 101.1 (February 2007), [http://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/rechtsfilosofieentheorie/2008/2/renr\\_2008\\_038\\_002\\_002.pdf](http://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/rechtsfilosofieentheorie/2008/2/renr_2008_038_002_002.pdf) (accessed 05.06.2018).
- Lefort, Claude (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Maquiavel, Nicolau (2015). *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*. Milano: BUR.
- Maquiavel, Nicolau (2010). *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução portuguesa de David Martelo. Lisboa: Edições Sílabo.
- Ricoeur, Paul (1990). *Historia y Verdad*. Tradução espanhola de Alfonso García. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Rousseau, Jean-Jacques (2010). *O Contrato Social*. Tradução portuguesa de Mário Franco de Sousa. Oeiras: Editorial Presença.
- Sasso, Gennaro (1980). *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino.
- Vatter, Miguel (2000). *Between Form and Event*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

# Condorcet, Holbach e Guyau: Reflexões sobre educação e laicismo

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo<sup>1</sup>

## Abstract

Condorcet, Holbach and Guyau respectively will make their contributions to the reflection on the triad of education, democracy and secularism. The first two authors, in the 18th century, valued public education, understanding it as an essential factor for the progress of civilization and for the fight against tyrannical governments, that never have, had or will have the least interest in putting education at the forefront, or, at most, always want to leave it under the tutelage of religion. In line with the arguments in favor of strengthening public education advocated by Condorcet and Holbach, Guyau emphasizes the better training of teachers, striving for a more critical education that effectively abandons reproductive proselytisms that are always obstacles to a secular and democratic education.

**Keywords:** Condorcet; Holbach; Guyau; education; secularism

1. Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe (CO-DAP-UFS) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Email: marceloprime@academico.ufs.br

## Resumo

Condorcet, Holbach e Guyau respectivamente darão as suas contribuições para a reflexão acerca da tríade educação, democracia e laicismo. Os dois primeiros autores, no século XVIII, valorizam a educação pública entendendo-a como fator imprescindível para o progresso da civilização e para o combate contra governos tirânicos, que nunca têm, tiveram ou terão o menor interesse em colocar a educação em primeiro plano, ou que, no máximo, querem deixá-la sempre sob a tutela da religião. À esteira das argumentações favoráveis ao fortalecimento da educação pública defendidas por Condorcet e Holbach, Guyau enfatiza a melhor formação de professores, primando por um ensino mais crítico que realmente abandone proselitismos reprodutores que sempre são obstáculos a uma educação laica e democrática.

**Palavras-chave:** Condorcet; Holbach; Guyau; educação; laicismo

Le vrai problème reste donc celui-ci: organiser la liberté à l'intérieur même de l'enseignement national. La liberté ne doit pas être une annexe à la nation, un refuge où s'abriteraient ceux que tyrannise l'Etat: la liberté doit imprégner l'Etat laïque enseignant.

Jean Jaurès, *Histoire Socialiste (1789-1900)*

*La Législative (1791-1792).*

## 1 — Condorcet e a educação pública

Tendo como mote principal a ideia de que a instrução pública é um dever da sociedade para com os cidadãos como meio de tornar real a igualdade de direitos, em suas *Cinco memórias sobre a instrução pública*, Condorcet o define como uma tarefa que consiste em não deixar subsistir nenhuma igualdade que leve à

dependência. A desigualdade de instrução é a pior forma de tirania, não mais sendo “possível aqui a existência de doutrinas ocultas ou sagradas que estabelecem uma distância imensa entre duas partes de um mesmo povo” (Condorcet, 2008: 19). Se é pela descoberta de verdades novas que o homem continuará a se aperfeiçoar obtendo progressos sucessivos em direção ao melhor, seria fundamental implantar uma forma de instrução pública que não deixasse fora de seu raio de ação nenhum talento passar despercebido e que “oferecesse, nesse sentido, todos os auxílios reservados até hoje apenas aos filhos dos ricos” (Condorcet, 2008: 26)<sup>2</sup>. Mais do que isso, Condorcet sustenta que o tipo de aperfeiçoamento a ser esperado de uma instrução mais igualmente distribuída está longe de se restringir a valorizar os indivíduos nascidos com faculdades naturais iguais, pois além de incentivadora pode ser propagada. Assim, não é tão quimérico crer que “a cultura pode melhorar as gerações e que o aperfeiçoamento das faculdades dos indivíduos é transmissível a seus descendentes. A própria experiência parece provar isso”. Mesmo aconselhando cautela quando sentencia “não nos vangloriemos de nossas luzes” (Condorcet, 2008: 28-29) o autor afirma que não seria possível sem a instrução observar a condição das sociedades sem que também se constate o quanto, nas opiniões e hábitos, resquícios de preconceitos de outrora ainda permanecem em projetos educacionais que não repensam

2. Para Condorcet (2008: 26), “Isso já havia sido pressentido nos séculos mesmo nos séculos de ignorância. Daí vinham todas as fundações para a educação dos pobres. Mas tais instituições, manchadas pelos preconceitos dos tempos em que nasceram, não apresentavam nenhuma precaução para que fosse oferecida aos indivíduos uma instrução capaz de tornar-se um benefício público. Essas instituições eram uma espécie de loteria, que oferecia a alguns indivíduos privilegiados um benefício incerto de elevar-se a uma classe superior; faziam pouco pela felicidade daqueles que favoreciam e nada para a utilidade comum”.

determinados lugares-comuns pedagógicos. Assim, defendendo que mudar não é capricho de erudição e sim uma necessidade, Condorcet constata que

uma nação que se governasse sempre pelas mesmas máximas e cujas instituições não se dispusessem a ceder, diante de mudanças, efeitos necessários de revoluções trazidas pelo tempo, veria sua ruína nascer das mesmas opiniões, dos mesmos meios que haviam antes assegurado sua prosperidade. (Condorcet, 2008: 31)

Argumentando em diversos níveis na “Primeira memória” sobre os diversos aspectos do que deve constituir uma instrução pública<sup>3</sup>, Condorcet chega a um ponto delicado: como uma educação se tornaria independente das opiniões? Considerando a educação em sua totalidade, ela não se limita a uma mera instrução positiva, relativa ao ensino das verdades de cálculo e de fato,

mas abarca todas as opiniões políticas, morais e religiosas. Ora, a liberdade dessas opiniões não seria senão ilusória se a sociedade se apropriasse das gerações nascentes para lhes ditar aquilo em que devem acreditar. (Condorcet, 2008: 45)

Em tempos como os atuais de “escolas sem partido” e outras escabrosidades pedagógicas que pretendem esvaziar o conteúdo reflexivo do ensino e, paradoxalmente, já aí embutido o seu

3. Dentre outros, por exemplo: 1) divisão da instrução pública; 2) necessidade de distinguir, em cada uma delas, a instrução da dos adultos; 3) necessidade de dividir a instrução em vários níveis, conforme a capacidade natural e o tempo dedicado à instrução; os motivos para o estabelecimento de diversos graus de instrução comum; 5) necessidade de examinar cada divisão e cada grau de instrução separadamente. Para mais detalhes ver em particular pp. 32-41 da presente tradução.

*parti pris*, Condorcet, há três séculos, parece ir na direção contrária quando estabelece uma relação direta entre educação pública e liberdade de opinião. Ele desmembra a questão em três momentos: 1) o indivíduo que adentra na sociedade, traz consigo opiniões inculcadas pela educação e sendo perpetuamente servo de seus preceptores, já não pode mais se considerar livre. Devido à sua insensibilidade em relação à sua própria condição, ilude-se crendo que obedece à sua própria razão quando, na verdade, a alienou para outrem; 2) Poderiam afirmar que, da mesma maneira, ele não seria livre se recebesse aquelas mesmas opiniões da família, mas nesse caso tais pontos de vista não seriam os mesmos para todos os cidadãos, fazendo-o ver que a sua crença não é universal e levando-o a suspeitar dela. Contudo, Condorcet denuncia o perigo de uma má fé, pois várias vezes ocorre que alguém percebendo que a sua opinião jamais poderá ter um estatuto universal, ainda persiste nela como se fosse consensual, o que caracterizaria um evidente erro voluntário e uma vaidade pueril; 3) A experiência mostra que determinadas opiniões se fragilizam quando são rejeitadas por contestações contundentes, fazendo a vaidade em mudar de ideia superar a de não mudar e, mesmo que tais opiniões comessem a ser as mesmas em todas as famílias, se um erro público não lhes proporcionar um denominador comum, logo ver-se-ia elas se cindirem e aí o perigo viraria fumaça juntamente com a uniformidade.

Toda essa argumentação mostra que Condorcet não era um otimista cego em relação à razão pública e à sua influência nas opiniões, pois os preconceitos disseminados pelo poder público são os piores:

Com efeito, os preconceitos que recebemos da educação doméstica são um efeito da ordem natural das sociedades, e uma sábia instrução, difundindo as luzes, é o seu remédio, ao passo que os preconceitos infundidos pelo poder público são uma verdadeira tirania, um atentado contra uma das partes mais preciosas da liberdade natural. (Condorcet, 2008: 45)

Aos poderes públicos cabe garantir uma legislação necessária para a instrução de todos e, por outro lado, não podem se intrometer no que concerne aos conteúdos ensinados. Os professores serão remunerados pelo Estado, mas afastando-se dele em relação à “ideologia” por ele imposta de cima para baixo, jamais confundindo educação com propaganda política e não se submetendo intelectualmente.

Condorcet afirma sem hesitar que uma educação completa estender-se-ia às opiniões religiosas, pois é sabido que “a maioria dos homens segue, nesse sentido, as opiniões que recebeu desde sua infância e que raramente lhe vem à mente a ideia de examiná-las” (Condorcet, 2008: 46). Se opiniões religiosas se adentrarem na esfera pública, não mais serão uma escolha livre dos cidadãos, mas algo imposto por um poder destituído de legitimidade, pois seria impossível repudiar ou consentir uma instrução religiosa não levando em consideração a educação familiar e sem desrespeitar os pais, se eles entendessem que a sua religião particular fosse imprescindível à moral e a felicidade em algum lugar extramundano. Nesse caso, cabe ao poder público unicamente regular a instrução, deixando às famílias o restante no que concerne a crenças. Sustentando que o poder público não tem o direito de associar o ensino da moral ao ensino de religião, a ação estatal não deve ser nem parcial nem universal, já que as instruções religiosas

não podem fazer parte da instrução, devido ao caráter de foro íntimo e caracterizado por uma escolha de consciência independente das religiões. Dessa maneira, “nenhuma autoridade tem o direito de preferir uma à outra, e disto resulta a necessidade de que o ensino da moral seja rigorosamente independente de tais opiniões” (Condorcet, 2008: 47). Mais do que isso, o poder público não pode em assunto algum ter o direito de mandar ensinar opiniões como se fossem verdades inquestionáveis, não deve impor crença alguma e, se alguma opinião lhe parecer perigosa, não será impondo opiniões opostas que as combaterão ou prevenirão, mas

afastando-as da opinião pública, não pelas leis, mas pela escolha de professores e métodos; é principalmente assegurando aos bons espíritos os meios de se livrar desses erros e conhecer os seus perigos. (Condorcet, 2008: 47-48)

Enfim, o poder público deve evitar a instrução às corporações de professores que recrutam a si mesmos, pois seu *curriculum* é o dos esforços para perpetuar opiniões que há muito tempo já estavam na classe dos erros. É o percurso das suas investidas visando à imposição aos espíritos de um jugo com a ajuda do qual esperavam alongar a sua fama ou elevar as suas riquezas, o que acontece em todas as corporações e sejam elas “ordens de monges, congregações de irmãos, universidades, simples confrarias, o perigo é o mesmo” (Condorcet, 2008: 48). Condorcet alude aos defensores do ensino da constituição de cada país fazendo parte da instrução nacional, aí mostrando a necessidade da distinção de falar disso como um facto, ou seja, em unicamente explicar, desenvolver e quando ensinada, limitar-se a dizer que é a constituição estabelecida pelo Estado e a qual os cidadãos devem

obedecer. Contudo, ensiná-la dogmaticamente por meio de um entusiasmo cego impossibilitando o seu julgamento aos cidadãos, impondo o que se deve adorar e crer, então

se trata de uma religião política que se quer criar, uma cadeia preparada para os espíritos, e viola-se a liberdade em seus direitos mais sagrados, sob o pretexto de ensinar a amá-la. O fim da instrução não é fazer com que os homens admirem uma legislação pronta, mas torná-la capazes de avaliá-la e corrigi-la. (Condorcet, 2008: 53)

Assim, Condorcet aponta para o grave erro em querer submeter cada geração às opiniões e aos desejos das anteriores, quando se perde de vista que é esclarecendo-as progressivamente que cada uma delas consiga se governar mediante a sua própria razão.

Certamente, poderia ser argumentado contra Condorcet quando ele afirma que “sem dúvida, não precisamos temer hoje em dia os mesmos perigos no resto da Europa, onde as luzes não podem concentrar numa casta hereditária nem numa concepção exclusiva” (Condorcet, 2008: 19) de ser um otimista demais em relação à capacidade das luzes racionais em levar o homem a empreender um projeto educacional que extirpe de vez todos os erros que sempre foram obstáculos às pretensões de instaurar e consolidar um verdadeiro e digno ensino público. E, para aumentar a dificuldade, trazer essa confiança do autor para os dias atuais quando são as próprias corporações e instituições de ensino que inventam novas formas de reintroduzir os mesmos preconceitos de outrora que tanto entravaram o progresso científico e o aperfeiçoamento moral. Contudo, o próprio Condorcet já alertava que

uma confiança demasiada na razão não faria os indivíduos saírem da condição em que estavam justamente se não estivessem claros os objetivos a que essa razão fosse destinada, no caso aqui, para um amplo e sólido sistema educacional público.

## 2 — Barão de Holbach: educação e laicismo

Holbach dedica todo um capítulo na terceira parte d'*A moral universal* à questão da educação, fornecendo um diagnóstico não muito animador quando afirma com todas as letras que “o governo, em todos os países, parece se ocupar muito pouco com a educação dos cidadãos. Esse objeto essencial para a felicidade pública é, em geral, totalmente negligenciado” (Holbach, 2014: 658; Holbach [1778] III: 61). O barão vê claramente que as pessoas do povo, sempre privadas de conhecimento nos governos negligentes ou tirânicos, jamais terão noção alguma do que seja a virtude ou os bons costumes. Corrompido pelo exemplo de seus superiores ou perturbado por suas humilhações, ao homem do povo fica cada vez mais difícil inspirar em seus rebentos sentimentos de honestidade que ele não conseguiu obter por si próprio e que seus pais não lhe transmitiram. Dessa constatação, Holbach chega à questão da religião, pensando em quem poderia afirmar que, em todas as nações, a incumbência de ensinar a moral e inculcar seus princípios na juventude cabe aos ministros da religião. Contudo, “a experiência nos faz ver a impotência de suas lições contra a torrente impetuosa que arrasta incessantemente os homens para o mal” (Condorcet, 2008: 664, 66)<sup>4</sup>. A despeito dos motivos muito

4. No original: “Mais l’expérience nous fait voir l’impuissance de leurs leçons contre le torrent impétueux qui entraîne sans cesse les hommes au mal”.

nobres, espirituais e muito elevados para a compreensão dos meros mortais para levá-los à salvação, os próprios moralistas religiosos são insatisfeitos com a esterilidade e inaplicação de seus preceitos repetidos incessantemente. Se dogmas funcionam em algumas poucas almas serenas, nada podem sobre a grande maioria devido às grandes forças irresistíveis que parecem impeli-la ao vício. Holbach então afirma que, descartando a imagem de uma maldade inata imputada à natureza humana traçada pela religião revelada, é possível, mediante algumas causas naturais e perceptíveis, explicar a tendência que faz com que os homens enveredem pelo caminho do mal. E quais seriam elas?

[...] a ignorância profunda na qual vemos se atolarem as nações; os exemplos dos ricos imitados pelos pobres; a negligência dos legisladores, que parecem estar comumente muito pouco preocupados em dar bons costumes aos povos ou em fazê-los conhecer os seus interesses, suas verdadeiras relações e os deveres mais essenciais à vida social. Enfim, a mais poderosa dessas causas é a falsa política de tantos príncipes, eles próprios cegos, que muitas vezes parecem querer aniquilar toda ideia de justiça ou de virtude em seus Estados e acreditam que só são grandes se reinarem sobre súditos estúpidos, viciosos e em discórdia por interesses fúteis. (Holbach, 2014: 664-665; Holbach [1778], III: 67)

Apresentadas as causas que impedem que preceitos religiosos tenham um grau mínimo de eficácia no seio de uma sociedade, Holbach não hesita em afirmar que os ministros da religião sempre empregarão esforços inutilmente para moldar os jovens sob os auspícios de uma moral divina amparada em re-

compensas e punições em uma outra vida<sup>5</sup>. Diante desse quadro funesto, não seria surpreendente o facto de a educação ser rejeitada e até mesmo inoperante em nações corrompidas, quando as máximas da moral são cada vez mais contraditas pelos exemplos, hábitos, instituições, leis e interesses bastante poderosos opostos ao interesse geral. Ora, se tudo concorre contra o estabelecimento de uma boa educação,

todo mundo é instigado ao mal, e ninguém vê interesse em fazer o bem. Daí esses infinitos embaraços nos quais se lançaram todos aqueles que tentaram apresentar planos de educação apropriados para formar cidadãos [...]. Em poucas palavras, esses filósofos não perceberam que a reforma da educação dependia necessariamente dos costumes públicos, que só pode ser obra de um governo esclarecido, vigilante, equitativo e bem-intencionado. Só o governo pode fazer reinar em um Estado as virtudes gerais e os costumes públicos. É do tempo e do progresso das luzes que se pode esperar essa revolução tão desejável nos espíritos dos senhores da Terra. (Holbach, 2014: 666-667; Holbach, 1978: 69)

É claro quando o barão afirma que o único e maior responsável em implementar um projeto educacional rigorosamente reflexivo e prático é o Estado. É essa instância que pode e deve se empenhar ao máximo no sentido de dar uma maior importância

5. No original: “En vain les ministres de la religion continueront d’inculquer à la jeunesse les préceptes d’une morale divina appuyée sur les recompenses et les punitions d’une autre vie” (Condorcet [1778], III: 67-68) Segundo Alejandro Rozitchner e Ximena Ianantuoni, “a educação religiosa é uma educação na qual a pessoa está sempre sob suspeita, em dívida, devendo provar que assimilou corretamente os princípios morais. Mas, nesse contexto, os princípios morais são mais uma representação do que uma realidade” (Rozitchner & Ianantuoni, 2008: 122).

à educação e à sua transmissão, transformando-a no motor fundamental da riqueza, prosperidade e firmeza de uma nação, numa França em que instruir-se era privilégio de uma minoria abastada e apoiada principalmente pelas ordens religiosas, enquanto a maioria dos habitantes continuava completamente analfabeta.

Dessa maneira, enquanto os responsáveis diretos pela educação negligenciam o que devem fazer para fomentá-la e fortalecê-la, Holbach arremata: “[...] a educação pública foi, até aqui, pouquíssimo capaz de proporcionar vantagens mais reais à sociedade” e o seu maior defeito “é ser banal, ou não ser adaptada nem ao caráter, nem às disposições naturais nem às tendências das crianças que a recebem [...]” (Holbach, 2014: 683, 685; [1778], III: 85-86)<sup>6</sup>.

Do plebeu ao nobre, do filho do militar ao do magistrado, dos filhos dos poderosos aos dos mais pobres, todos recebem as mesmas lições que alguns alunos destinados a se tornarem teólogos e sacerdotes e “[...] são, com efeito, estes últimos os encarregados [...] de formar os cidadãos; e em toda parte eles não formam senão com os conhecimentos dos quais eles próprios têm necessidade em sua profissão” (Holbach, 2014: 685; Holbach [1778], III: 87).

Quando entende que a educação nesse contexto se restringe a uma formação religiosa que não leva em conta a profissão específica daquele que pretende seguir uma determinada carreira, Holbach lembra que em boa parte da Europa, por mais de dois

6. No original: “Si l’éducation domestique ou particulière est souvent défectueuse et négligée, l’éducation publique fut jusqu’ici très-peu capable de procurer des avantages plus réels à la société [...] c’est d’être banale, ou de n’être adaptée ni aux caracteres, ni aux dispositions naturelles, ni aux penchants des enfants qui la reçoivent [...]”.

séculos, a tarefa de educar os jovens foi incumbida quase que exclusivamente aos jesuítas, os quais empregaram todas as suas forças para impedirem que as luzes da ciência se adentrassem nas escolas nas quais eles eram os diretores. Estando a educação nacional nessas bases, a rotina é a sua palavra de ordem, apresentando aos homens uma moral monástica e antissocial como se fosse o caminho da perfeição. O barão afirma que não é preciso muita reflexão para perceber que essa moral atroz

que só convém a alguns monges, não é de maneira alguma feita para os cidadãos e que, se fosse praticável, acabaria por dissolver a sociedade, por separar os homens e povoar os desertos. É, no entanto, com essa moral que a educação pública nutre comumente os seus alunos, que a admiram como maravilhosa, sem jamais terem a força de colocá-la em prática. (Holbach, 2014: 686-687; Holbach [1778], III: 88)

Conforme ao tema proposto aqui, algo mais grave é denunciado por Holbach: a confusão entre uma teologia sofisticada e a própria filosofia na educação pública. A primeira, com ares de racionalidade mas, no fim das contas, obscura, ao invés de instruir a juventude, faz com o que o intelecto se enrede cada vez em falsos problemas. O raciocínio dá lugar a termos ininteligíveis, fazendo com que se perca o gosto pela reflexão e pela busca da verdade e tornando-se uma lógica inócua, servindo de preâmbulo a uma “metafísica íngreme, aérea, na qual a imaginação perpetuamente extraviada, busca sondar penosamente algumas profundezas impenetráveis, completamente estranhas ao bem-estar da sociedade (Holbach, 2014: 686; Holbach, 1778: 87-88).

Nas entrelinhas, em seu *Essai sur les préjugés*, Holbach toca num ponto bastante atual pois, afinal, qual o lugar da Filosofia no ensino público? Nas instituições que, teoricamente, teriam como objetivo esclarecer, mas que ainda se identificam e disseminam credices e superstições particulares que ditam as regras e os conteúdos ensinados, pretendendo-se ser “sem partido” tomando posição escancaradamente, “a filosofia é proscrita, excluída da educação pública, do favor e da presença dos reis, da amizade dos grandes. Ela vive isolada, enlanguesce desprezada, não fala senão a surdos ou a insensatos” (Holbach, 2007: 185).

Mediante sucessivas prescrições, refletir torna-se algo tão olvidado a ponto de ser motivo de chacota quem ousa usar da razão; pensar torna-se sinônimo de rebeldia sem causa, quando alguns têm a coragem de protestar pela e mediante a filosofia em contextos desfavoráveis à sua transmissão e acolhimento; pensar livremente e demência tornam-se sinônimos; falar e escrever livremente agora não passa de uma caprichosa audácia que merece a mais rigorosa das punições. Dessa forma, só restaria ao filósofo “estagnar no esquecimento, a rastejar na indigência, viver na inutilidade ou então, se ousa elevar a sua voz na multidão, não deve esperar senão prisões, ferros, suplícios infamantes” (Holbach, 2007: 185)<sup>7</sup>.

Entretanto, se lá n’*A moral universal*, o barão afirma que “aqueles que dirigem a educação pública, entre os modernos, se propõem a rodear de trevas e obstáculos todas as ciências para

7. No original: “Ainsi, le philosophe doit consentir à croupir dans l’oubli, à ramper dans l’indigence, à vivre dans l’inutilité, ou bien s’il ose élever sa voix dans la foule, Il ne doit espérer que des prisons, des fers, des supplices infamants”.

retardar a marcha do espírito humano” (Holbach, 2014: 688; [1778], III: 89), isso se reflete no *Essai* mais especificamente em relação à filosofia quando ele diz que “de todas as acusações que a ignorância e a má fé intentam contra os filósofos, não há mais grave e mais mal fundada do que aquela que os taxam de uma vontade permanente de destruir sem edificar” (Holbach [2007], XIII: 187)<sup>8</sup>.

Toda a obra do Barão mostra totalmente o oposto desse clichê sumário do que é ser filósofo e fazer filosofia. Argumentando a favor de uma *reforma* na educação e uma *revolução* nos costumes, otimista no progresso da razão a qual pegará pela mão a humanidade e a conduzirá ao mais pleno esclarecimento e confiando na boa intenção dos governantes em instaurarem uma política educacional que englobe tudo o que seja exigido para o seu bom funcionamento, parece complicado nos tempos de hoje como tudo isso poderia ser concretizado. Dessa maneira, mesmo tendo seus limites históricos e pedagógicos, a proposta educacional do barão é incisiva no ponto fundamental e o que a torna atual em toda essa discussão até aqui: a principal instância responsável por uma educação pública de qualidade é e sempre será o Estado. À medida que ele é a autoridade máxima, em nome da democracia e do laicismo, o partido mais sensato – dispensado partidarismos religiosos e/ou políticos – a ser tomado seria edificar e fortalecer uma política educacional reflexiva e eficaz, tendo como finalidade última o bem-estar da sociedade e prosperidade da nação.

8. No original: “De toutes les accusations que l’ignorance et la mauvaise foi intentent contre les philosophes, il n’en est point de plus grave et de plus mal fondée que celle qui les taxe d’une volonté permanente de détruire sans jamais édifier”.

## Jean-Marie Guyau e a educação laica

No quinto capítulo de seu livro *A irreligião do futuro: um estudo sociológico*, Guyau dedica toda uma reflexão em direção a uma educação laica. Entendendo como natural o enfraquecimento gradativo da educação religiosa – o que é altamente problemático no dias de hoje, já que há ministros no Brasil que ainda se preocupam com escolas que ensinam bruxarias, com que cores meninos e meninas devem usar, com a disseminação de discussões sobre gênero e outros exemplos escabrosos e infundáveis – o filósofo francês afirma que a educação dada às crianças pelas autoridades religiosas é eivada de defeitos que devem ser trazidos à tona logo em seu período inicial e que explicam a sua gradativa debilidade (Guyau, 2014).

Guyau é categórico: se toda opinião cristalizada e entendida como verdade absoluta é perniciosa tanto do ponto de vista científico como do ponto de vista educacional, ela acaba mostrando a profunda diferença de método e a grande oposição entre a religião e a filosofia, a despeito de algumas similaridades exteriores:

A grande oposição que existe entre a religião e a filosofia, apesar das semelhanças exteriores, é que uma procura e a outra declara ter encontrado: uma prepara os ouvidos, enquanto a outra já escutou; uma testa provas, a outra formula afirmações e condenações; uma acredita que é seu dever apresentar a si mesma algumas objeções e responder a elas, a outra acredita que é seu dever não deter seu espírito nas objeções e fechar os olhos para as dificuldades. Daí as profundas diferenças nos métodos de ensino. O filósofo, o metafísico, pretende agir sobre os espíritos por meio da *convicção*; o sacerdote, por meio da *inculca*. (Guyau, 2004: 430, itálicos do autor)

Uma vez constatada essa diferença de método, pode-se perceber os diferentes procedimentos na transmissão do ensino: o professor de filosofia ensina, o de religião revela; o primeiro incentiva o raciocínio, o segundo o inibe; enfim, um alimenta a inteligência e o último a imobiliza. Nesse sentido, se mostra uma inevitável oposição da revelação com a naturalidade e liberdade do espírito e os erros, na maioria das vezes inocentes em matéria de filosofia, tornam-se maléficos quando é um sacerdote, falando em nome de um suposto deus, que tenta cravá-los no espírito. Guyau concede que nem sempre é tarefa fácil demonstrar e evitar erros através de razões e raciocínios, mas ao menos tentar raciocinar sobre um preconceito é uma boa maneira de fazer com que a sua falsidade se torne evidente, já que “foi sempre quando a humanidade quis provar para si mesma as suas crenças que ela começou a dissolvê-las: quem quer verificar um dogma está bem perto de contradizê-lo” (Guyau, 2014: 431)<sup>9</sup>.

Segundo Guyau, a inércia do pensamento, o cerceamento da liberdade, o espírito de rotina, estreiteza, de tradição míope, de obediência irrestrita, de tudo que seja oposto ao avanço do saber advém fundamentalmente de uma educação clerical em demasia. O filósofo dá o exemplo da própria França, cujos efeitos dessa pedagogia religiosa são muito sentidos e, dessa forma,

9. Interessante aqui cotejar com uma passagem de Schopenhauer, no texto sobre *A Filosofia Universitária*, quando ele afirma que ciência – tem a ver com tudo que pode ser conhecido e religião com tudo que tem de se acreditar: “Como ciência [a filosofia], ela nada tem a ver com o que se pode, deve ou tem de *acreditar*, mas tão-só com o que se pode *saber*. Mas, então, se o que se pode saber tem de resultar em algo totalmente diferente daquilo em que se tem de acreditar, a própria fé não seria prejudicada com isso: pois ela é fé porque contém o que *não* se pode saber. Se se pudessem saber essas coisas, a fé faria uma figura bem inútil e até mesmo ridícula, como no caso em que se erigisse uma doutrina de fé acerca de objetos da matemática. Mas se estamos de algum modo convencidos de que a verdade total e plena está contida e proferida na religião do Estado, então paremos por aí e renunciemos a todo filosofar” (Schopenhauer, 2001: 10, itálicos do autor).

chega-se à exigência que a educação religiosa seja suprimida, por não estar alinhada à atmosfera de liberdade e de progresso. Contudo, é mister precaver-se a respeito dessa supressão abrupta e entendê-la como um processo de transição: “Suprimir com um único golpe o clero, que foi por muito tempo o grande educador nacional e ainda o é em parte, não deve ser o objeto dos livres-pensadores; essa supressão se produzirá sozinha, pela via da extinção gradual” (Guyau, 2014: 433-434).

Nessas linhas, não é possível esperar a radicalidade do extermínio de uma vez por todas do ensino religioso nas escolas e instituições de ensino, é inequívoco. Contudo, Guyau argumenta que um passo importante para dar cabo de tal tarefa é, em primeiro lugar, a diversidade de religiões nas nações, como foi o caso da própria França dividida entre católicos e protestantes<sup>10</sup>, pois supostamente o pastor travaria uma disputa sadia com o vigário em termos de inteligência.

Após todas essas reflexões, Guyau chega à educação dada pelo Estado que substituindo “a educação do clero pela laica, vai crescendo em importância” (Guyau, 2014: 437)<sup>11</sup>. O Estado tem de permanecer neutro em relação às opiniões religiosas, mas neutralidade é tanto ativa como passiva: pode-se tanto ficar neutro não querendo apoiar ou negar uma determinada teologia, como trabalhar ativamente fazendo filosofia ou ciência, autonomamente, não deixando questões dogmáticas interferir no trabalho. Guyau escolhe e desenvolve essa segunda faceta da neutralidade em re-

10. Apesar do brutal sofrimento imposto aos protestantes na França de Luís XIV.

11. Uma possível luz no fim do túnel foi a não aceitação, por meio de votação, do projeto pedagógico da chamada “Escola-sem-partido”, defendida por políticos conservadores aqui no Brasil. A esse respeito ver especificamente Ação Educativa. *A ideologia do movimento escola sem partido: 20 autores desmontam o discurso*. São Paulo: Ação Educativa, 2016.

lação ao ensino primário e superior, “é ela que deve ser a própria regra de conduta para o professor” (Guyau, 2014: 437). O filósofo francês insiste em um ponto fundamental: deve-se ter o claro entendimento da necessidade do investimento na instrução e formação dos professores dessa esfera do ensino, pois ele é o único elo que pode unir as diferentes classes sociais através da qualidade do ensino à medida que o façam sentir necessário. Mais do que isso, ele entende que é bastante estranho que a sociedade não zele pela formação justamente daqueles pelos quais ela mesma é formada. Sendo a sociedade quem instrui o professor primário ou secundário, pode ser também a mesma sociedade que pode aumentar o seu nível educacional e moral à medida que tenha o tato de aumentar os seus ganhos quando aumenta a sua carga de trabalho<sup>12</sup>.

### Referências

- Ação Educativa (2016). *A ideologia do movimento Escola sem partido: 20 autores desmontam o discurso*. São Paulo: Ação Educativa.
- Condorcet, J.-A.-N. de C., marquis de (2008). *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Trad. e apresentação de Maria das Graças Souza. São Paulo: Editora UNESP.
- Dreux, G. (2014). “Jaurès et Condorcet: penser la liberté de l’éducation”, in: *Regards croisés*. Paris: Institut de Recherches de la FSU, pp. 1-5.

12. “[...] esse professor primário desdenhado, cuja tarefa crescerá todos os dias, é o único intermediário entre as massas atrasadas e os espíritos de elite que vão sempre na dianteira” (Guyau, 2014: 438). Podemos pensar no paradoxo entre os péssimos salários pagos aos professores dessa esfera aqui no Brasil e a exigência das mesmas autoridades educacionais em relação ao empenho dessa força de trabalho nas aulas e em outras atividades pedagógicas.

- Guyau, J.-M. (2014). *A irreligião do futuro*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes.
- Holbach, B. de. (2014). *A Moral universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes.
- ( [1778] 1820). *La morale universelle ou les devoirs de l’homme fondés sur sa nature*. 3 vols. Paris: Masson et fils.
- (2007). *Essai sur les préjugés ou de l’influence des opinions sur les moeurs & sur le bonheur des hommes*. Paris: Éditions Coda.
- Ianantuoni, X. & Rozitchner, A. (2008). *Filhos sem deus: ensinando à criança um estilo ateu de viver*. São Paulo: Martins Fontes.

# Nacionalismos e filosofia

Henrique Jales Ribeiro<sup>1</sup>

## Abstract

The problem of the existence of national philosophies deserved the attention of different European and Western countries for much of the 20<sup>th</sup> century, and it continues to do so. We no longer talk about a philosophy that would, for example, be typically “Portuguese”, “Italian” or “German”; by contrast, the emphasis is now laid on the universality of philosophy. A possible interpretation for the problem of the existence of such philosophies entails assimilating them to ideological and sociological representations and constructions, seeing that this problem, which dates back to the late 19<sup>th</sup> century, is inseparable from the problem of the political and cultural identity of the Nation-State, to which each of those philosophies belongs. However, another path, precisely that of post-modernity, with the assimilation and reduction of philosophy itself to a cultural product or artefact, led to the rehabilitation of national cultures and philosophies, and, surprisingly, it became possible to talk about those philosophies in new, reinvigorated terms.

1. Professor Associado, com agregação, e investigador no Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Email: [jalesribeiro@gmail.com](mailto:jalesribeiro@gmail.com)

All of this can be applied, *mutatis mutandis*, to transnational philosophies and to philosophical traditions. In this paper, I will be developing a detailed interpretation of all the topics mentioned from a philosophical and sociological perspective.

**Keywords:** Multiculturalism; nationalism; Nation-state; philosophical traditions; relativism

### **Resumo**

O problema da existência de filosofias nacionais mereceu a atenção de diferentes países, europeus e ocidentais, ao longo de grande parte do século XX; e continua a merecê-la. Não falamos mais de uma filosofia que seria, por exemplo, tipicamente “portuguesa”, “italiana” ou “alemã”; por contraste, a ênfase é agora posta na universalidade da filosofia. Uma possível interpretação para o problema da existência de tais filosofias implica assimilá-las a representações e construções ideológicas e sociológicas, considerando que este problema, que emerge nos finais do século XIX, é inseparável do da identidade política e cultural do Estado-nação ao qual cada uma dessas filosofias pertence. Contudo, uma outra abordagem – exatamente a da pós-modernidade, com a assimilação e redução da própria filosofia a um produto cultural ou artefacto – levou à reabilitação das culturas e filosofias nacionais, e, surpreendentemente, tornou-se possível falar dessas filosofias em novos e revigorados termos. Tudo o que foi dito pode ser aplicado, *mutatis mutandis*, às filosofias transnacionais e às tradições filosóficas. Neste texto, desenvolverei uma interpretação detalhada de todos os tópicos acima mencionados numa perspectiva filosófica e sociológica.

**Palavras-chave:** Estado-nação; multiculturalismo; nacionalismo; tradições filosóficas; relativismo

## 1 — Introdução

Duas ou três palavras para definir “nacionalismo”, numa perspectiva filosófica e sem entrar em pormenores por enquanto. Direi que estamos a lidar com o conceito de nacionalismo quando um grupo de indivíduos mais ou menos amplo no sentido populacional se identifica com um dado Estado-nação ou um conjunto de Estados-nação reclamando: a) possuir uma identidade cultural, social e política própria, que é atestada pelos seus costumes, tradições e produção intelectual (aí incluindo, eventualmente, a filosofia); b) que essa identidade não é partilhada por qualquer outro grupo, a nível internacional ou intercivilizacional e, portanto, é inteiramente *sui generis*. Sem este último conceito de justificação não é possível aceitar a), por razões filosóficas que são simultaneamente ideológicas e políticas. No que respeita tanto a a) como a b) não é necessário, na minha interpretação, que essa identidade seja étnica, por exemplo que seja uma identidade do tipo da que Rorty e outros têm mente (Rorty, 1991: 203-210), porque, de facto, pode muito bem acontecer que, dentro dos grupos tal como eles foram concebidos em a) e em b), existam diferentes filiações étnicas por parte dos respetivos integrantes, sem que isso afete, necessariamente, a própria identidade do grupo no sentido nacionalista (pessoas de origem turca que são alemães, de origem argelina ou síria que são francesas, de origem cabo-verdiana ou marroquina que são portuguesas, etc.). Por outro lado, independentemente da dupla cidadania e como já foi sugerido, um dado grupo pode reclamar pertencer a um Estado-nação e simultaneamente a vários outros Estados-nação internacionalmente agregados ou organizados, como é o caso dos países que pertencem à União Europeia

(UE). Neste último caso, a questão da identidade cultural é também absolutamente essencial: se ela não existe, é verosímil que essa organização seja muito frágil e suscetível de mudanças ou transformações radicais (como aconteceu com a saída da Inglaterra da UE). Sumariamente, a este respeito, direi que não existem razões que nos levem a falar, hoje em dia, de uma “cultura” ou “filosofia europeia”, com uma idiosincrasia própria ao longo da história multissecular da Europa.

Tudo isto se aplica ao que podemos chamar “filosofias transnacionais” ou “multinacionais” (como é o caso da filosofia analítica), no sentido em que elas terão origens típica ou caracteristicamente nacionais (no caso da filosofia analítica, “the British tradition of empiricism”, proposta por Ayer, Pears e outros desde os anos trinta do século passado – veja-se Ayer, 1936; Ayer & Winch, 1952; Pears, 1967), e que essas filosofias não podem verdadeiramente vir a subsistir nas próximas décadas do século XXI se essa questão da identidade cultural não for resolvida – e isso, tanto quanto sei, ainda não aconteceu nem é expectável que venha a acontecer (é um ponto polémico da minha teoria ao qual regressarei frequentemente). Sistemáticamente falando, o meu ponto de partida é a questão da existência das filosofias nacionais (uma questão tão tardia quanto o século XIX e o problema da identidade política de países como a Alemanha ou a Itália), que veio a englobar, por razões que já foram sugeridas, quer a da existência das transnacionais (como a filosofia analítica), quer a da existência da própria filosofia como uma investigação sistemática que vale a pena prosseguir depois das críticas que foram feitas às concepções tradicionais por parte, especialmente, de Wittgenstein e de

Quine (Wittgenstein, 2001; Quine, 1969) – questões que, como se sabe, foram levantadas depois dos anos cinquenta e sessenta do século passado<sup>2</sup>.

Numa época – a da pós-modernidade – em que o nacionalismo está sob suspeita, deixem-me avançar com algumas explicações quanto a a) e b). A identidade cultural própria de cada Estado-nação pode ser ou não fundamentada (no presente e no passado) com a existência ou não de uma “filosofia nacional” e das respectivas “tradições filosóficas”. Isto acontece porque a filosofia é considerada, geralmente, como a “autoconsciência” da cultura de um dado país. Doravante usarei a expressão “autoconsciência” sobretudo num sentido hegeliano (no que respeita especialmente à filosofia na Alemanha, em França e na Itália, e em Portugal). Mas ele não é obrigatório: direi (diremos) que na filosofia, teoricamente concebida, se expressa a constelação final das pressuposições fundamentais que fazem parte da cultura, época a época, de um dado Estado-nação. Portanto, se um país qualquer possui a identidade que foi referida, ele há de possuir uma “filosofia nacional”, mesmo que esta não tenha um perfil caracteristicamente sistemático e universal, ou que este se reduza basicamente a aspetos culturais (como parece ter acontecido nos séculos XIX e XX, com poucas exceções, no caso português). Foi nesta perspetiva que, já na segunda metade do século XX, se orientaram as investigações de filósofos profissionais provenientes de Estados-nação anteriormente integrados na União Soviética, como é o caso da Eslovénia ou da Ucrânia. Essas investigações procuravam, através da filosofia, uma tal identidade para os Estados-nação em causa. A ideia

2. Para um desenvolvimento destas perspetivas, veja-se Ribeiro, 2018.

era: “temos de ter uma filosofia tipicamente nacional para ser o Estado-nação que reclamamos ser perante os nossos concidadãos e os nossos adversários a nível internacional”. Este campo – em que um uso mais ou menos livre e descomprometido é feito do conceito de “filosofia nacional” – deve ser atentamente estudado, porque, como mostrei noutros lados, há várias e importantes distinções a fazer no que lhe diz respeito (Ribeiro, 2018: cap. 1). Não basta que exista um Estado-nação qualquer para que simultaneamente haja uma filosofia nacional, correspondendo a uma cultura específica. Quando isso acontece, mais ou menos explicitamente, a questão geralmente levantada é: “Porque é que X reclama ser um Estado-nação, com características mais ou menos similares às do nosso próprio Estado-nação?” Tome-se, entre outros, os exemplos da Eslovénia ou da Sérvia, na Europa, e os de outros países (terminada que foi a descolonização) em África. Agora, hoje em dia, o nacionalismo, em filosofia, não se reduz à ideia de que um dado Estado-nação há de ter, de alguma forma, uma filosofia desde ou daquele modo concebida. Este – na época da globalização e da pós-modernidade – é um preconceito pernicioso que importa descartar definitivamente. Como já foi sugerido, uma filosofia pode ser transnacional ou multinacional, tendo, à partida, razões que a identificam com a) ou com b). É o caso, como já se disse, da filosofia analítica. Mas, em casos como este, a questão da identidade cultural, em termos sociais, culturais e políticos, levanta-se com uma particular acuidade hoje em dia, que ainda está por resolver ou decidir, como, mais uma vez, mostra o exemplo do “Brexit”. Os filósofos analíticos nas últimas duas ou três décadas fizeram um esforço enorme nesse sentido, isto é, por conceber a filosofia analítica nesses termos, como se de uma autêntica tradição trans-

nacional ou multinacional se tratasse (veja-se Martinich & Sosa, 2001). Por outro lado, no próprio âmbito de cada filosofia nacional ou transnacional diferentes tradições podem existir (o “espiritualismo francês”, o “idealismo alemão”, etc., no caso das nacionais, e o “pragmatismo americano” e suas conexões com a filosofia analítica, por exemplo, no caso das transnacionais), que correspondem, mais ou menos adequadamente, à universalidade da filosofia, mas que não deixam de ser, à partida, tipicamente nacionais (cf. Rorty, 1982: 211-230). A respeito de tudo isto, repito eu, pondo alguma ênfase nas minhas palavras, *do que se trata é do velho e clássico problema da existência das filosofias nacionais, que data dos finais do século XIX, mas foi reposto, dos anos sessenta do século passado em diante, pela problemática da pós-modernidade em filosofia*. Não é possível, de modo algum, continuar a ignorá-lo ou menosprezá-lo – e esta presunção fundamental explica as razões que me levaram a apresentar o presente artigo e a escrever um livro sobre o assunto (Ribeiro, 2018).

Quanto à questão do nacionalismo e das filosofias nacionais em particular, deixem-me ser muito claro desde já: enquanto existirem Estados-nação existirá necessariamente nacionalismo, com esta ou aquela configuração social, cultural e política – mas nacionalismo; e, evidentemente, existirão também as várias formas de argumentação falaciosa a seu respeito, como é o caso do populismo. Uma delas é, seguramente, o chamado “patriotismo”. Ao contrário do que alegou recentemente o presidente da República francesa, não se pode ser nacionalista sem se ser patriota e vice-versa (Macron, 2018). Agora, nas duas ou três últimas décadas acreditou-se, mais ou menos ingenuamente, devido ao poder e influência crescente das organizações internacionais não

governamentais e ao papel desempenhado pelas intergovernamentais, que o nacionalismo era uma coisa do passado e a esquecer com todas as suas misérias. Errado! As críticas feitas à globalização e à multiculturalidade só serviram para alimentar e reforçar as várias formas de nacionalismo (sejam elas quais forem). O ponto básico e essencial é que, aparentemente, só com o Estado-nação há identidade cultural, isto é, aquele tipo de identidade através do qual uma comunidade se reconhece enquanto tal a si mesma; é também essa identidade que permite a essa mesma comunidade excluir aquelas ou aqueles (pessoas ou grupos) que não lhe pertencem. Este aspeto, quer dizer, a exclusão, é tão ou mais importante do que o primeiro. A identidade cultural que tenho em mente parece não existir, em termos coletivos, nas organizações internacionais e intergovernamentais, como é o caso da União Europeia (UE). Por esta razão, e como defendi noutros lados (Ribeiro, 2013; Ribeiro, 2015a), embora haja certamente muitos enquadramentos comuns a alguns países europeus ao longo da história da filosofia (como é o caso dos mais “desenvolvidos”: a Alemanha, a França, a Inglaterra, a Itália), não podemos falar de uma “filosofia europeia” propriamente dita. Uma tal entidade, de maneira geral, isto é, no que respeita a todos ou à maior parte dos países que fazem parte da UE, não existe. É por isso que a identidade em causa, como comunidade multinacional, é essencialmente económica e política, não cultural, no sentido mais exigente do conceito (aquele que está envolvido quando se trata dos Estados-nação). Esta conceção pode ser dececionante; mas as coisas são como são. Deste ponto de vista, tendo que escolher entre o Estado-nação a que pertencem e essas organizações internacionais e intergovernamentais, as pessoas escolhem esse Estado-nação (como aconteceu como “Brexit”).

Agora, como vou procurar mostrar, a defesa dos nacionalismos saiu claramente reforçada com a chamada “pós-modernidade” dos anos sessenta e setenta do século passado em diante, por vezes mesmo em prejuízo da importância do papel das organizações internacionais, não governamentais e intergovernamentais, que é uma das grandes bandeiras dos séculos XX e do XXI. As atividades desenvolvidas particularmente pelas organizações não governamentais (direitos humanos, ecologia, orientação sexual, identidade de género, etc.) foram e continuam a ser particularmente relevantes. Stephen Toulmin, em *Cosmopolis*, já chamava a atenção para elas (Toulmin, 1992). Portanto, a minha afirmação – quando falo da “defesa dos nacionalismos” – pode parecer surpreendente e questionável; mas, mais uma vez, as coisas são como são; quer dizer, ainda não encontramos um verdadeiro substituto para o velho Estado-nação; as organizações não governamentais ou intergovernamentais não podem desempenhar integralmente as suas funções básicas (isto é, as funções atribuídas a esse mesmo Estado). O que a pós-modernidade aparentemente significa é que a cultura é essencialmente contextual, temporal e contingente (contra a ideia tradicional, moderna, de que ela deveria ser universal, intemporal e necessária), e que, em consequência, nenhum contexto terá a primazia sobre os outros, aparecendo como uma espécie de paradigma ou enquadramento comum (como seria o caso dos contextos europeus e ocidentais de maneira geral – veja-se Hassan, 1987; Schrag, 1992; Vattimo, 1991). Isso (a suposição de uma tal primazia) aconteceu ao longo de uma boa parte da segunda metade do século XX. Os resultados desta conceção foram “desastrosos” e aparentemente muito problemáticos. Ao nível nacional, as questões do aborto e da eutanásia,

por exemplo; ao nível internacional: a guerra no Afeganistão, no Iraque e países limítrofes, como a Líbia e a Síria, entre outros. Em princípio, não há nenhuma metanarrativa que nos permita falar de um tal tipo de paradigma ou enquadramento (incluindo a metanarrativa de que não haverá qualquer metanarrativa). Terá sido essa a principal conclusão a tirar de um argumento como aquele que Quine apresenta no capítulo terceiro do seu conhecido livro *Relatividade Ontológica e Outros Ensaio*s (Quine, 1969), e que foi posteriormente subscrita, embora com algumas reservas, por Kuhn no seu “pós-escrito” à segunda edição de *A Estrutura das Revoluções Científicas* (Kuhn, 1996). Como sugeri anteriormente, esta transformação fundamental conduziu a que as velhas “filosofias nacionais” – isto é, precisamente aquelas filosofias que, antes da pós-modernidade, eram desacreditadas, porque rejeitariam a universalidade e seriam, de uma forma ou de outra, conservadoras – fossem reabilitadas sob uma nova luz: a do relativismo (veja-se Ribeiro, 2015b: 9-16; Ribeiro, 2018: cap. 1). Mas, como já se disse, a mesma transformação levou à conceção segundo a qual, não existindo o enquadramento comum a que me referi mais acima, não haverá nenhum problema em associar um dado Estado-nação a uma cultura específica ou irredutivelmente contextual, quer dizer, sem verdadeiro termo de comparação com qualquer outra, por mais aberrante que a primeira seja numa perspetiva europeia e ocidental. Deste ponto de vista, o relativismo e etnocentrismo de Rorty (1991: 203-210) conduz-nos a consequências absolutamente inaceitáveis, como estas a que acabo de aludir. A sua teoria intercivilizacional dos bazares convivendo ao lado dos clubes privados anglo-saxónicos, por mais atraente que pareça, à primeira vista, tem de ser completamente descartada. Não serve como paradigma

para se pensar o futuro dos nacionalismos no século XXI; mas também, como viremos a concluir, não é fácil ter uma resposta para o problema da multiculturalidade (cf. Ribeiro, 2016a: 11-20).

## 2 — As aporias dos nacionalismos

De tudo o que foi dito, decorre que, mesmo apresentando-se como filosofias transnacionais, algumas filosofias, desde a sua origem são caracteristicamente nacionais: é o caso da filosofia analítica e da sua génese na tradição do empirismo britânico (Locke, Berkeley, Hume, Russell). Deste ponto de vista, o argumento “nacional ou (vs.) transnacional” é falacioso, como se se tivesse que escolher entre duas coisas essencialmente diferentes. Na verdade, se ampliarmos o campo do argumento por forma a que ele alcance as chamadas “filosofias universais”, de Platão e Aristóteles aos nossos dias e, em particular, até Hegel, essas filosofias mostram ter uma base tipicamente nacional, qualquer que ela seja, a partir da qual são construídas. É o que se poderia exemplificar, logo na primeira metade do século XIX, através das interpretações hegeliana e neo-hegeliana do problema da existência das filosofias nacionais (veja-se Ribeiro, 2018: cap. 1). A aporia nacionalismo vs. universalismo tem fundamentalmente uma base ideológica, que, como comecei por sugerir, decorre da interpretação do primeiro em termos sociais, culturais e políticos. Se descartarmos ou pusermos entre parênteses essa base a que aludi, o problema da existência das filosofias nacionais não chega verdadeiramente a se colocar. É verdade que uma tal base é fundamental para os defensores da tese da existência das filosofias nacionais: os pressupostos da mesma são precisamente aqueles que dizem respeito à identidade das comunidades envolvidas de acordo com os termos referidos, isto é,

à identidade do Estado-nação em causa. Mas, por mais paradoxal que tal possa parecer à primeira vista, a interpretação relativista da mesma é um convite para a aceitação da respetiva universalidade, como já anteriormente se sugeriu. (Admitindo, por exemplo, que as descobertas ultramarinas portuguesas, nos séculos XV e XVI, se devem a um perfil ideológico-político tipicamente português, como advogam as teorias nacionalistas portuguesas correntes, o facto é que, independentemente desta ou daquela interpretação, elas ocorreram e constituíram um marco histórico intercivilizacional essencial ou fundamental.) Numa perspetiva filosófica, não admira, por isso, que, do nacionalismo (como é o caso, para além do português, do da “tradição do empirismo britânico em filosofia”, de Ayer e de Pears, na primeira metade do século XX), se tivesse passado, apenas duas ou três décadas depois e sem que os pressupostos fundamentais desse nacionalismo se tivessem alterado (designadamente, o da continentalidade), para o transnacionalismo e universalismo, que caracteriza a filosofia analítica hoje em dia (Martinich & Sosa, 2001; Ribeiro, 2018: cap. 1). O ponto essencial, nesta como noutras matérias similares, é que, quer a ideia de filosofias tipicamente nacionais, quer a de filosofias transnacionais ou universais, são construções filosóficas, que não têm a ver com os “factos” ou com uma realidade qualquer supostamente divorciada das suas interpretações, mas precisamente com estas, quaisquer que elas sejam (é um ponto que foi tornado claro com a chamada “meta-história” no último quartel do século XX – veja-se Keith, 1995: 79-133; Holland, 1985; Rée & Ayers & Westboy, 1978). São construtos filosóficos, que, à partida, podem (e é natural que possam) divergir completamente entre si. É isso que se passa com o nacionalismo bem como com o trans-

nacionalismo e o universalismo em filosofia. A lição a tirar não é, pois, a de uma suposta falta de conformidade com os factos ou com a realidade, mas a de procurar aprender dialeticamente com as interpretações em questão como construções, para, por esta via, inferir o que é possível inferir dessas interpretações.

## 2.1 — A “filosofia portuguesa” como exemplo

A chamada “filosofia portuguesa” é uma construção filosófica, caracteristicamente ideológica, que emerge praticamente na mesma altura da instauração da República em Portugal (1910), através do movimento da “Renascença Portuguesa”, e que tem como objetivo fundar em termos sociais, culturais e políticos essa mesma República (Ribeiro, 2018: cap. IV). Sem este objetivo, uma tal filosofia não faz/não fazia qualquer sentido. Começou por se apresentar, com Pascoaes e outros (cf. Pascoaes, 1978; Pascoaes, 1986), como uma filosofia tipicamente nacional, mas logo depois, na sequência de Leonardo Coimbra em *O Criacionismo* (Coimbra, 2004), assumiu uma feição neo-hegeliana: o Estado-nação português seria (nos termos de Hegel) uma expressão do “Espírito do povo português”, que, por sua vez, exemplificaria o que haveria de melhor e de mais atual na história universal do “Espírito do mundo” (Ribeiro, 2018: 136 ss.). Deste ponto de vista, não existirá qualquer contradição entre nacionalismo e universalismo: a cultura e, em particular, a filosofia de um dado Estado-nação, como era o caso do português, poderia exprimir o que de mais universal existiria nessa história. Mas não foi assim que a filosofia de Coimbra foi compreendida praticamente ao longo de todo o século XX: a ideia era que, para ele, a filosofia poderia reduzir-se

inteiramente à cultura (à cultura portuguesa, no caso); por outras palavras, e como mostrei noutros lados (Ribeiro 2013; Ribeiro, 2015a), que os valores, costumes e tradições caracteristicamente portugueses expressariam eles mesmos a chamada “filosofia portuguesa”; em particular, girariam em torno de um conceito-sentimento absolutamente nuclear: o da saudade (Piñero, 1984). Deste ponto de vista, a filosofia, quando teórica e/ou especulativamente interpretada (como acontecia com a do próprio Coimbra) era irrelevante (veja-se Gomes, 1967; Gomes, 1969). Agora, numa perspetiva como a desse filósofo português e em termos neo-hegelianos, não existia finalmente uma contradição irreduzível entre este tipo de nacionalismo e o universalismo da filosofia (como, de resto, não existiria para o próprio Hegel na Alemanha do primeiro quartel do século XIX). O que ele entende por “filosofia nacional”, e em especial pela cultura associada à mesma, poderia expressar, como se disse acima, o que de mais autêntico havia nesse universalismo (como, de resto, os defensores da tese de um “empirismo britânico em filosofia”, duas a três décadas depois, poderiam reclamar do seu próprio ponto de vista). A aporia é/era simplesmente aparente ou superficial. O mesmo, como já se sugeriu, poderia ser dito de outros nacionalismos europeus e ocidentais, e até de alguns que não se inscrevem no paradigma propriamente ocidental, que faz a história da filosofia remontar a Platão e a Aristóteles, passando por Descartes e por Kant, como é o caso, do filipino (Ribeiro, 2018: cap. 1; Gripaldo, 2004). Seja como for, dadas as consequências da pós-modernidade e do relativismo, a que me referi mais acima, o que acabei de dizer é, em certa medida, inconsequente, uma vez que a oposição e/ou contra-

dição entre nacionalismo e universalismo deixou, aparentemente, de ser pertinente como enquadramento para se pensar a problemática filosófica envolvida.

### **3 — O futuro dos nacionalismos em filosofia**

Em certo sentido, a reflexão filosófica sobre o tema fundamental deste artigo começa aqui e agora. Como já se percebeu, a questão que nos ocupa é incontornável e transversal em relação à filosofia e à filosofia da cultura em particular. A questão é: “existe futuro, nas próximas décadas do século XXI, para o nacionalismo, especialmente em matéria de filosofia?” E a resposta, mais ou menos óbvia, será dizer: “seguramente que sim, porque não há verdadeiras alternativas”. O que o nacionalismo começa por implicar, à partida, é que cada um dos indivíduos envolvidos na sua tese pertence a uma dada comunidade, com a sua identidade própria em termos sociais, culturais e políticos, isto é, a um determinado Estado-nação, e que não há nenhuma outra comunidade transnacional, multinacional ou internacional, por maior importância que tenha, que possa desempenhar, à partida, conseqüentemente, esse papel fundamental do Estado-nação, especialmente do ponto de vista cultural. Esta resposta é dramática: qualquer estudante universitário, que conheça, com alguma profundidade, a história do seu próprio país ou que conheça a história de outras culturas de outros Estados-nação, sabe que a defesa desse Estado e do nacionalismo, independentemente da forma que possam assumir nos tempos hodiernos da globalização, esteve no passado e continua a estar no presente direta ou indiretamente associada à violação dos direitos humanos de maneira geral, para não dizer que

esteve associada superestruturalmente à criminalidade. Estado-nação, portanto, numa interpretação provocadora como esta, significará crime. E a razão é que a defesa dos interesses da nossa comunidade nacional, qualquer que ela seja, passa por excluir (e perseguir e eliminar, se for necessário) outros que a ela se opõem ou mesmo outros que não se reconheçam na respetiva identidade. A história dos Estados-nação europeus e ocidentais, não obstante toda a sua grandeza (em alguns casos) ao longo dos séculos, é indissociável da intolerância e da violência. Compreender o que se acaba de dizer, é o primeiro passo para se vir a abandonar completamente a ideia de que o Estado-nação é a única forma de organizar comunidades que têm uma história e identidade cultural própria, como é o caso da portuguesa.

Mas o que é que poderá vir a seguir ao Estado-nação na Europa e no Ocidente de maneira geral no século XXI ou do século XXI em diante? A resposta, como sugere Toulmin em *Cosmopolis* (Toumin, 1992), é que não há ainda resposta para esta pergunta fundamental. Não há alternativas. As organizações internacionais, não governamentais ou intergovernamentais, não podem desempenhar, por razões óbvias, o papel dos Estados-nação. Não há nenhum perfil ou identidade que corresponda ao que, a este respeito, chamaríamos “cultura europeia”. A União Europeia mostrou ser um completo fracasso nesta matéria, como mostra o “Brexit”. Voltando a Toulmin: essas organizações podem vir a assumir algumas funções do Estado-nação (em matéria de defesa do ambiente ou dos direitos humanos, por exemplo), como mostra a recente crise migratória da África para a Europa, mas seguramente não podem vir a substituir esse mesmo Estado – um Estado que, como sublinha esse filósofo, é o enquadramento ou

modelo superestrutural da organização social, cultural e política de maneira geral. Enquanto existirem comunidades devidamente identificadas, desses pontos de vista social, cultural e político a que aludi, comunidades essas que se opõem interculturalmente a outras, o Estado-nação, no caso da Europa e do Ocidente de maneira geral, quer dizer, das democracias burguesas e liberais, parece ser a melhor forma de essas comunidades se organizarem. Não creio, como já disse, que elas se identifiquem por razões essencialmente étnicas, muito discutíveis, como sugeriu Rorty no início dos anos noventa do século passado (Rorty, 1991: 203-210; cf. Ribeiro, 2016b). Existe alguma etnia mais ou menos preponderante na organização do Estados Unidos da América? O essencial não passa por aí (etnicidade), mas pelo reconhecimento de que, independentemente da etnia ou etnias em causa, haverá valores e tradições comuns a uma dada comunidade, que são defendidos paradigmaticamente pela mesma e justificam a sua existência autónoma, administrativamente, quer no plano nacional quer no internacional. Foi um tal reconhecimento que levou, no último quartel de século, à independência da ex-URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) de vários países, como é o caso da Eslovénia e da Ucrânia – países esses onde, significativamente, uma das primeiras questões culturais a ser colocada (depois da independência ou da restauração da mesma) foi precisamente: “Qual é a nossa identidade, dos pontos de vista social, cultural e político, em termos nacionais?” (veja-se Ribeiro, 2018: cap. 1).

Portanto, eu sou um forte defensor – não do nacionalismo –, mas da tese de que não haverá verdadeiras alternativas para o mesmo num futuro próximo ou a médio prazo. Não existem, em termos intelectuais; e é preciso de que nos convençamos

disso, por mais desesperante que o assunto seja. Particularmente, não existem portos de abrigo mais ou menos temporários, como é o caso das organizações não governamentais internacionais. Não existe, ao contrário do que reclamava Toulmin (1992), e virá a reclamar a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) logo de seguida, nenhuma *cosmopolis*, pelo menos nenhuma *cosmopolis* apropriadamente organizada social, cultural e politicamente. O que prevalece é a “teoria dos bazares” de Rorty (no texto acima citado), isto é, a teoria de que haverá “clubes privados” onde se goza, de maneira geral, da mais ampla liberdade, lado a lado com “bazares” governados, por vezes, por ditadores execráveis. Mais: sou um defensor da tese de que os conflitos entre diferentes nacionalismos vão muito possivelmente conduzir, a breve trecho, a graves problemas internacionais do ponto de vista político e militar. Filosoficamente falando, tudo isto significa que, de uma forma ou de outra, vamos encontrar a problemática da existência das filosofias nacionais no topo das agendas filosóficas internacionais do século XXI, aí incluindo a problemática das trans- ou multinacionais, como é o caso da filosofia analítica, a qual, como mostrei noutros lados, passou por um desenvolvimento muito peculiar ao longo do século XX, desde a ideia de que não teria quaisquer fundações, historicamente falando, até à ideia de que elas remontariam à primeira metade desse século (Ribeiro, 2018: cap. 3). Como se disse mais acima, não deixando de ser, à partida, uma filosofia tipicamente nacional, designadamente, a “tradição do empirismo britânico”, apregoada por Ayer, Pears, Ryle e outros, no início da segunda metade do século passado, a filosofia analítica reclamou para si, depois disso, no dealbar do século XXI, um estatuto

trans- ou multinacional, que ainda está por justificar inteiramente em termos culturais como mostra alguma literatura especializada, já aqui citada (Martinich & Sosa, 2001). Considerações similares poderiam ser feitas, na sequência de teorias como as de Rorty e de outros, sobre o pragmatismo (na sua versão norte-americana sobretudo), ou, em particular na sequência desse filósofo, sobre a cultura transnacional que corresponderá ao que chamamos hoje em dia “Estados Unidos da América” (veja-se, de novo, Rorty, 1982: 211-230; Ribeiro, 2018: cap. 1). O nosso problema, em todos esses casos, é: “O que é que justifica que possamos falar de uma autêntica comunidade cultural que estará na base da nossa própria identidade filosófica, seja ela nacional, trans- ou multinacional?”. E, se uma tal justificação não puder ser dada e fundamentada, é presumível que a identidade em causa venha a esboroar-se ou a desfazer-se completamente.

### Referências

- Ayer, Alfred J. (1936). “The Analytic Movement in Contemporary British Philosophy”, in *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique* (Sorbonne, 1935). Paris: Hermann.
- & Winch, Raymond (1952). *British Empirical Philosophers*. Routledge: London.
- Coimbra, Leonardo (2004). *O Criacionismo: Esboço de um Sistema Filosófico*, in Alves, Ângelo (coord.), *Obras Completas: Volume I (1903-1912)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Gomes, Pinharanda (1967). *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*. Braga: PAX.

- (1969). *Pensamento Português*. 3 vols. Braga: PAX.
- Gripaldo, Rolando M. (2004). “Is There a Filipino Philosophy?”, in Gripaldo, Rolando M. (ed.), *The Philosophical Landscape: A Panoramic Perspective of Philosophy*. Manila: National Philosophical Research Society.
- Hassan, Ihab (1987). *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Turn and Culture*. Columbus: Ohio State University Press.
- Holland, Allan J. (ed.) (1985). *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Keith, Jerkins (1995). *On What Is History? From Carr and Elton to Rorty and White*. London: Routledge.
- Kuhn, Thomas S. (1996<sup>3</sup>). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Macron, Emmanuel (2018). “Macron adverte contra nacionalismo, o ‘oposto de patriotismo’”. Consultado em dezembro de 2018: <https://observador.pt/2018/11/11/macron-adverte-contra-nacionalismo-o-oposto-de-patriotismo/>
- Martinich, Aloysius P. & Sosa, David (2001). *A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Pascoaes, Teixeira de ([1915] 1978). *Arte de ser Português*. Lisboa: Roger Delraux.
- (1986). “O Espírito Lusitano ou o Saudosismo”, in Botelho, Afonso, & Teixeira, António B. (eds.), *A Filosofia da Saudade*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 21-36.
- Pears, David (1967). *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*. London: Collins.
- Piñero, Ramón (1984). *Filosofia da Saudade*. Vigo: Galaxia.

- Quine, Willard O. van (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Rée, Jonathan & Ayers, Michael, & Westboy, Adam (1978). *Philosophy and Its Past*. Harvester (New Jersey): Humanities Press.
- Ribeiro, Henrique J. (2013). *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal: De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*. Volume 1. Coimbra: MinervaCoimbra.
- (2015a). *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal: Leonardo Coimbra e a Filosofia na Europa do seu Tempo*. Vol. 2. Coimbra: MinervaCoimbra.
- (2015b). “In the Face of Relativism: Stephen Toulmin’s Latest Views on Rhetoric and Argumentation”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 47, pp. 95-110.
- (2016a), *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos*. Coimbra: MinervaCoimbra.
- (2016b). “A Filosofia da História e da Historiografia de Richard Rorty: Questões Hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias*, 34, pp. 41-61.
- (2018). *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI*. Lisboa/Porto/Aveiro/Viseu: Edições Esgotadas.
- Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrag, Calvin O. (1992). *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*. Bloomington: Indiana University Press.

- Toulmin, Stephen (1992). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vattimo, Gianni (1991). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Revised edition. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers.

# Pressuposições empíricas da ética das virtudes

Rui Sampaio da Silva<sup>1</sup>

## Abstract

Virtue ethics is vulnerable to empirical challenges because it depends on a moral psychology. Studies in the domain of personality and social psychology have stressed the role of situational factors, as opposed to character traits, in the explanation of human action, and cognitive science teaches us that a substantial part of our cognitive and motivational processes are automatic. The paper argues that the situationist critique of virtue ethics does not refute it, but leads to a more modest account of the nature of virtues and to a recognition of their social dimension. Regarding the automaticity of moral behavior, it is argued that it can be ethically shaped.

**Keywords:** Character; virtue; situationism; automaticity

1. Universidade dos Açores. Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (LanCog Group) e do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura (Universidade da Beira Interior). Email: rui.js.silva@uac.pt.

## Resumo

A ética das virtudes é vulnerável a desafios empíricos porque depende de uma psicologia moral. Estudos no domínio da psicologia social e da personalidade têm realçado o papel importante de fatores situacionais, por oposição a traços de carácter, na explicação da ação humana, e a ciência cognitiva ensina-nos que uma parte substancial dos nossos processos cognitivos e motivacionais são automáticos. O artigo argumenta que a crítica situacionista da ética das virtudes não a refuta, mas conduz a uma conceção mais modesta da natureza das virtudes e a um reconhecimento da sua dimensão social. No tocante à automaticidade do comportamento moral, argumenta-se que ela pode ser eticamente moldada.

**Palavras-chave:** Carácter; virtude; situacionismo; automaticidade

## 1 — Ética das virtudes e psicologia moral

A ética, enquanto disciplina filosófica assente em investigações de tipo conceptual e normativo, é tradicionalmente concebida como independente de investigações empíricas. A chamada Lei de Hume, de acordo com a qual não se pode inferir um 'ought' de um 'is', ou uma prescrição a partir de uma descrição, bem como a denúncia, por parte de Moore, da falácia naturalista, que tem como alvo tentativas de definição da noção de bem com base em propriedades naturais ou descritivas, contribuem para reforçar a convicção de que as investigações empíricas são irrelevantes para a reflexão ética. Esta tese da independência da ética perante o conhecimento empírico parece-me, todavia, insustentável. Em primeiro lugar, um dever implica um poder ou, nos termos de um princípio do direito romano, *impossibilium nulla obligatio est*. Isto significa que a reflexão ética deve ter em

consideração os limites e condicionalismos da natureza humana e, por conseguinte, os resultados do estudo científico do ser humano. O reconhecimento deste ponto não conduz à falácia naturalista, mas apenas a um realismo psicológico mínimo que não impede o filósofo moral de formular normas que contrariem inclinações naturais. Em segundo lugar, e uma vez que os sujeitos da ação moral não são indivíduos desencarnados, mas seres naturais cujos mecanismos psicológicos influenciam a deliberação, a tomada de decisão e a ação moral, dificilmente se pode evitar a conclusão de que a psicologia moral<sup>2</sup>, mesmo não tendo a competência de formular normas normais, é relevante para a ética, a qual, à semelhança de muitos outros domínios da filosofia, deve ser empiricamente informada, apesar de não ser uma forma de conhecimento empírico. A ideia de que existem duas culturas, a humanística e a científica, condenadas a permanecer de costas voltadas é prejudicial para o desenvolvimento de ambas, tal como o tema aqui tratado permite comprovar.

Com efeito, se há um tipo de teoria ética que não se pode esquivar a um diálogo com a psicologia é a ética das virtudes, que se distingue de outros tipos de teoria ética por rejeitar conceções impessoais da ética baseadas em regras ou princípios e por colocar o foco no próprio agente, no seu carácter, nas virtudes e no processo de desenvolvimento moral. Deste modo, a ética das virtudes pressupõe uma psicologia moral, e é frequente os seus defensores alegarem que uma das suas vantagens consiste em ser psicologicamente plausível. Todavia, o facto de a ética das

2. Doris (2002: 3) define a psicologia moral nos seguintes termos: “o estudo das capacidades motivacionais, afetivas e cognitivas manifestadas em contextos morais”.

virtudes se basear em algumas pressuposições psicológicas torna-a vulnerável a investigações empíricas sobre o papel do carácter na ação humana, bem como sobre a natureza da deliberação e do juízo moral. A chamada crítica situacionista da ética das virtudes, protagonizada por filósofos como John Doris e Gilbert Harman, incide precisamente sobre este ponto. Partindo de experiências e investigações desenvolvidas nos domínios da psicologia social e da personalidade, os situacionistas desafiam algumas teses centrais da psicologia moral subjacente à ética aristotélica e, de modo mais geral, à ética das virtudes; nomeadamente, teses relativas à importância do carácter enquanto princípio explicativo da ação humana, à sua conceção (no caso da pessoa virtuosa) como algo de “firme e constante”<sup>3</sup> ou à caracterização das virtudes como disposições estáveis e transversais a diferentes domínios.

Como representante paradigmático desta crítica situacionista podemos destacar John Doris, o qual designa como “globalismo” a conceção de carácter pressuposta pela tradição da ética das virtudes. O globalismo assenta em três teses fundamentais: as teses da consistência, da estabilidade e da integração avaliativa. De acordo com a primeira, as virtudes são traços de carácter que se manifestam de forma transversal em diferentes tipos de situações. Por outras palavras, se uma pessoa é corajosa, seria corajosa no campo de batalha, perante uma doença grave, no meio de dificuldades económicas ou, passando para o domínio intelectual, na defesa de uma ideia amplamente rejeitada. A segunda tese, a da estabilidade, diz-nos que uma virtude se manifesta de forma fiável ao longo do tempo, em sucessivas situações do mesmo

3. A expressão é utilizada por Aristóteles na *Ética a Nicómaco* (1105a35).

tipo ou muito semelhantes entre si. Por último, e de acordo com a terceira tese globalista (que remete para a tese aristotélica da unidade das virtudes),

num dado carácter ou personalidade a ocorrência de um traço com uma valência avaliativa particular está relacionado probabilisticamente com a ocorrência de outros traços com valências avaliativas semelhantes. (Doris, 2002: 22)

Doris rejeita as teses da consistência e da integração avaliativa, ao mesmo tempo que aceita uma versão modesta da tese da estabilidade, de acordo com a qual podem existir traços de personalidade ou de carácter estáveis, mas apenas se forem caracterizados de modo muito específico. Por outras palavras, em vez de atribuímos simplesmente traços gerais de carácter, como a coragem ou a honestidade, deveríamos especificar em que domínio(s) uma pessoa é honesta ou corajosa. O argumento anti-globalista pode ser formulado, segundo o próprio Doris, como um *modus tollens*:

- (1) Se o comportamento é tipicamente ordenado por traços robustos, a observação sistemática irá revelar consistência comportamental generalizada.
- (2) A observação sistemática não revela consistência comportamental generalizada.
- (3) O comportamento não é tipicamente ordenado por traços robustos (Doris, 2005: 633)

A tendência para “inflacionar a importância das disposições e negligenciar a importância das situações na explicação da ação” (Doris, 2002: 93), ou seja, para explicar a ação com base

no carácter ou traços de personalidade, é conhecida em psicologia como “o erro fundamental de atribuição”. O situacionismo, na versão proposta por Doris, denuncia esta tendência e defende uma conceção fragmentada da personalidade, entendida como “uma associação avaliativamente desintegrada de traços locais específicos de uma situação” (Doris, 2002: 64). O referido autor chega mesmo a afirmar que a fragmentação da personalidade pode ter uma explicação evolutiva: a sensibilidade a variações na situação pode ser mais benéfica para o indivíduo do que a coerência no comportamento (cf. Doris, 2002: 122).

Gilbert Harman, igualmente inspirado pela corrente situacionista na psicologia, advoga uma posição antiglobalista mais radical, questionando a própria existência de virtudes:

Parece que as atribuições comuns de traços de carácter a pessoas são muitas vezes profundamente erróneas e pode até dar-se o caso de não haver nada como o carácter, como traços comuns de carácter do tipo que as pessoas pensam que existe, nenhuma das virtudes e vícios morais habituais. (Harman, 1999: 316)

Adotando uma perspetiva mais moderada, Merritt (2000) entende que se deve preservar a noção de virtude, mas corrigindo conceções tradicionais à luz da psicologia situacionista. Um pouco à semelhança de Doris, ela entende que a investigação psicológica desacreditou a visão das virtudes como traços robustos e que uma conceção mais adequada deve colocar o foco em “disposições específicas de uma situação”, as quais seriam sustentadas por relações interpessoais e contextos sociais favoráveis. Deste

modo, uma teoria das virtudes deveria reconhecer a “contribuição social de sustentação do carácter” e renunciar ao ideal da “autossuficiência motivacional do carácter” (Merritt, 2000: 374).

## **2 — Situação *versus* carácter na psicologia social e da personalidade**

A noção de carácter é parte fundamental do vocabulário ético da pessoa comum, e as explicações e previsões quotidianas do comportamento moral apelam frequentemente ao carácter ou aos traços de personalidade dos agentes. Todavia, pode dar-se o caso de o senso comum e as tradições estarem erradas, e a ciência tem-se destacado na denúncia deste tipo de erros. No caso da conceção globalista do carácter, o grande desafio vem do situacionismo enquanto programa psicológico de investigação com as suas raízes num estudo de Hartshorne e May (1928), que tinha como objetivo avaliar a consistência do comportamento de crianças em situações que testavam a sua honestidade. Os autores observaram que, em diferentes tipos de situações, as crianças oscilavam entre comportamentos honestos e desonestos, o que parece legitimar o ceticismo perante a conceção da honestidade como um traço de carácter que se manifesta de forma transversal em todas as situações que a requerem. Curiosamente, e do ponto de vista de uma comparação com uma ética de tipo deontológico, os referidos investigadores também não encontraram nenhuma correlação significativa entre o comportamento das crianças e o seu conhecimento dos Dez Mandamentos ou do Código dos Escuteiros.

A psicologia oferece-nos inúmeras experiências que atestam a importância de fatores situacionais sobre o comportamento humano, por contraste com os traços de carácter ou de

personalidade<sup>4</sup>. Particularmente interessantes são a experiência do Bom Samaritano (Darley/Batson, 1973) e as experiências de Milgram sobre a obediência à autoridade. Na primeira, realizada com estudantes de Teologia da Universidade de Princeton, concluiu-se que o fator mais importante para que transeuntes auxiliem uma pessoa prostrada que precisa claramente de ajuda era o tempo disponível. Ainda mais famosas são as experiências de Milgram sobre a obediência à autoridade, até porque foram suscitadas por acontecimentos históricos da maior importância. Como se sabe, a justificação-padrão dos criminosos de guerra nazis em tribunal consistia na alegação de que estavam simplesmente a cumprir ordens, alegação esta rejeitada pelos tribunais que partiram do princípio de que a pessoa comum não comete atos imorais ou cruéis apenas por obediência à autoridade. As experiências de Milgram põem à prova este pressuposto em cenários laboratoriais nos quais os participantes, convencidos de que estavam simplesmente a colaborar numa experiência de carácter pedagógico, recebiam instruções para administrarem choques crescentemente violentos como castigo a respostas erradas dadas por um suposto aluno. Para surpresa de Milgram, cerca de dois terços dos participantes, com maior ou menor relutância, com maior ou menor angústia, chegaram a administrar choques de 450 volts (explicitamente identificados como “severe shock”), não obstante os protestos agonizantes do suposto aluno. A ideia por detrás da experiência era criar um conflito crescente na consciência moral dos participantes para se determinar quando é que

4. Note-se que a ideia da compartimentação ou fragmentação do carácter não está ausente do senso comum. Por exemplo, a imprensa de referência, ao não publicar notícias sobre o adultério de políticos, parte do princípio de que é possível um político ser honesto na condução dos assuntos públicos e desonesto nas relações conjugais.

eles desobedecem às instruções cruéis que recebem. E o resultado foi claro: bem mais tarde do que seria expectável... Note-se que este comportamento destrutivo não resultou de uma situação coerciva; o cientista responsável pela experiência dava, de facto, instruções para que a experiência prosseguisse, assumindo toda a responsabilidade pela mesma, mas era perfeitamente possível aos participantes desistirem. Esta tendência de obediência à autoridade constitui, aliás, um dos fundamentos de uma corrente bem estabelecida na historiografia do Holocausto, que explica a colaboração de pessoas comuns em crimes monstruosos com base em mecanismos sociais e psicológicos universais, que se teriam conjugado de forma sinistra durante o período nazi, e não propriamente com base em tradições culturais.

Para além destas duas experiências particularmente relevantes existem outras que merecem uma breve referência pelo facto de sugerirem que fatores situacionais aparentemente irrelevantes podem ter um impacto significativo no comportamento moral. Numa experiência conduzida por Isen e Levin, pessoas que tinham encontrado uma moeda numa cabine telefónica revelaram uma predisposição muito maior, em relação a um grupo de controlo, para ajudar uma mulher que tinha deixado cair papéis (88% vs. 4%). Noutra experiência, Mathews e Cannon observaram que a probabilidade de pessoas perturbadas pelo ruído de uma máquina de cortar relva de ajudarem uma pessoa com dificuldades em levantar livros caídos no chão era cinco vezes menor do que na ausência de tal ruído (15% vs. 80%). Por último, há uma vasta série de estudos sobre “efeitos de grupo”, os quais mostram que membros de um grupo têm uma menor tendência para ajudar outras pessoas do que indivíduos isolados (devido a mecanismos de “influência

social” ou “difusão de responsabilidade”, por exemplo); nas palavras de Doris (2002: 33), “pressões sociais suaves podem resultar na negligência de exigências éticas aparentemente sérias”<sup>5</sup>.

### 3 — A defesa da ética das virtudes

Confrontados com esta crítica situacionista, os defensores da ética das virtudes reagiram, apresentando vários argumentos e objeções que se podem agrupar em três grandes tipos: objeções de carácter metodológico; o chamado Argumento da Raridade; e, por último, a objeção segundo a qual a crítica situacionista sobrevaloriza o comportamento observável em detrimento dos estados mentais dos agentes ou participantes nas experiências.

Uma reação frequente por parte dos defensores da ética das virtudes contra a crítica situacionista consiste em apontar falhas metodológicas nos estudos empíricos que, supostamente, mostram a irrelevância do carácter como princípio explicativo da ação. É certo que várias experiências mencionadas pelos críticos situacionistas da ética das virtudes podem ser questionadas ao nível do *design* experimental ou por envolverem erros de interpretação dos resultados da experiência, mas para cada falha encontrada de cariz metodológico é sempre possível encontrar muitas experiências que não a exibem. Se tivermos em consideração que existe uma multidão de experiências no domínio da psicologia social e da personalidade que salientam a importância de fatores situacionais ao nível da explicação da ação, esta estratégia baseada na crítica metodológica torna-se de difícil execução prática. Por exemplo,

5. Para uma visão de conjunto das experiências invocadas pela psicologia situacionista, cf. Doris, 2002: cap. 3 e Snow, 2010: cap. 5.

o estudo de Hartshorne e May contém problemas de extrapolação, dado que a população em questão, constituída por crianças, pode diferir de forma significativa da população-alvo, os adultos, em matéria de coerência comportamental, mas a generalidade das experiências invocadas pelos situacionistas envolve adultos. Pode também alegar-se que muitas das experiências decorrem em contexto laboratorial, o que compromete a extrapolação dos seus resultados para a vida real, mas outras há que decorrem em contextos quotidianos. O caminho da estratégia metodológica afigura-se, assim, tortuoso.

Em segundo lugar, pode simplesmente reconhecer-se (à semelhança de Aristóteles ou, pelo menos, de algumas passagens da obra de Aristóteles) que as virtudes são relativamente raras. Doris critica este “argumento da raridade” alegando que uma tal concessão esvazia de relevância prática e educacional a ética das virtudes; se as virtudes são raras, parece desprovido de sentido um programa educacional assente na educação do carácter e na inculcação de virtudes. Além disso, o argumento da raridade tornaria a ética das virtudes “empiricamente modesta”, pelo que deveríamos preferir uma teoria situacionista da ação humana. Duas respostas podem ser dadas a esta crítica. Por um lado, pode alegar-se que a minoria de pessoas virtuosas é significativa (cf. Kristjánsson, 2008), não se reduzindo a um pequeno número de heróis morais, e, neste caso, preservar-se-ia a relevância de um programa educacional assente na ética das virtudes. Por outro lado, deve considerar-se seriamente a possibilidade de exemplos ou modelos morais contribuírem seriamente para a educação moral, tal como sempre foi defendido pelo programa educacional do humanismo. Doris (2002: 111) argumenta que não existe evidência empírica

que suporte suposições deste tipo, mas ela parece existir. Nos estudos sobre eficácia comunicativa, por exemplo, recomenda-se a técnica da “humanização da história”, devido ao superior poder persuasivo de casos humanos concretos, e a tradição retórica, com o seu saber multissecular, sempre reconheceu a importância da argumentação baseada em casos particulares (exemplos, modelos ou metáforas). Investigações desenvolvidas no domínio da psicologia da perícia apontam no mesmo sentido; a perícia de um mestre de xadrez, por exemplo, não consiste simplesmente no domínio de um conjunto de regras ou princípios, mas sobretudo num vasto conhecimento de padrões (na ordem das dezenas de milhar) que resulta não só da acumulação de experiências pessoais, mas também do estudo de partidas-modelo. De forma análoga, um vasto conhecimento de modelos e exemplos relevantes deverá contribuir para o desenvolvimento moral, mesmo que sejam raras as manifestações plenas de virtude.

Por último, outra estratégia antissituacionista fundamental consiste em denunciar o foco que as experiências mencionadas na literatura situacionista colocam no comportamento manifesto, negligenciando fatores internos, como os conflitos de virtudes. Nas experiências de Milgram e do Bom Samaritano, por exemplo, o agente pode sentir-se confrontado com um dilema moral ou um conflito de virtudes. Os participantes nas experiências de Milgram têm de escolher entre infligir sofrimento a terceiros (ignorando a virtude de compaixão) e quebrar o compromisso de participar numa experiência científica. Os sinais de desconforto e angústia observados em muitos dos participantes indicariam a existência de um dilema moral. Nas palavras de Swanton:

É claro a partir do relato de Milgram que os angustiados se viram a si próprios como estando a operar sob um dilema sério de virtudes. Um agente benevolente pode também possuir as virtudes de respeito pela autoridade, confiança, honrar os compromissos (fidelidade) e apreciação (do valor) do conhecimento. Todas estas virtudes estavam em jogo durante a experiência. (Swanton, 2003: 31)

De forma análoga, na experiência do Bom Samaritano a virtude da beneficência estaria em conflito com a obrigação ou a disposição de cumprir um dever institucional. Contudo, não parece fazer muito sentido falar de um dilema sério quando a ação correta parece clara para um observador externo (cf. Merritt, Doris & Harman, 2010: 365, n. 20), como é manifestamente o caso das experiências de Milgram. Além disso, existem várias experiências que evidenciam o peso de fatores situacionais na ação humana e que não envolvem dilemas morais.

Todavia, a acusação de que a psicologia situacionista, ao concentrar-se no comportamento observável, negligencia os estados internos constitutivos da virtude, como motivações, emoções ou percepções, deve ser considerada seriamente. É certo que, quando o comportamento manifesto não é virtuoso quando devia claramente sê-lo, parece pouco relevante chamar a atenção para disposições interiores nobres. Tal como afirmou Doris (1998: 10), não é muito elogioso dizer de alguém que “as suas percepções éticas eram infalivelmente admiráveis, embora ele se comportasse apenas de forma mediana”... Por alguma razão, a virtude é, por vezes, caracterizada como um “conceito de sucesso”, no sentido em que se espera da pessoa virtuosa um comportamento condizente com as suas disposições virtuosas. Sucede, porém, que a referida acusação

pode ser reforçada com uma distinção elaborada no domínio da psicologia entre situação nominal e psicológica (Mischel & Shoda, 1995: 248-249; cf. Ross & Nisbett, 2011: 11). De acordo com esta distinção, as experiências que supostamente demonstram a irrelevância do carácter ao nível da explicação da ação colocam o foco na situação nominal, ou seja, em características do ambiente que podem ser identificadas independentemente do sentido subjetivo que o agente atribui à situação. Contudo, a identificação das situações também deve ter em consideração a perspetiva psicológica do agente ou o modo como ele constrói a situação. Situações nominalmente semelhantes podem ser psicologicamente diferentes, se diferentes agentes as percecionarem de diferentes modos, destacando certos aspetos em detrimento de outros ou atribuindo diferentes sentidos a um mesmo fator situacional. Inversamente, situações nominalmente diferentes podem ser psicologicamente semelhantes. Isto significa que um agente pode agir de modo diferente no mesmo tipo de situações nominais porque as interpreta de modo diferente, e neste caso não lhe pode ser atribuída inconsistência comportamental. Por exemplo, no estudo clássico de Hartshorne e May sobre a honestidade, não é claro que as crianças considerem que roubar, mentir e adulterar a nota de testes pertençam a uma mesma categoria comportamental (cf. Kristjánsson, 1998: 62). Ao considerarmos os estados internos que se encontram sob a superfície comportamental, podemos encontrar no comportamento moral uma coerência que é indetetável de outro modo, e neste sentido o foco situacionista no comportamento manifesto é erróneo. Note-se que a distinção entre situação nominal e situação psicológica tem claras afinidades com análises da perceção moral desenvolvidas no âmbito da ética das virtudes, como é o caso da

caracterização que McDowell (1998) faz da pessoa virtuosa como alguém que se distingue na “perceção de saliências”, ou seja, na perceção dos aspetos moralmente relevantes de uma situação.

Doris desvaloriza o recurso à distinção entre situação nominal e psicológica, porque ela apenas poderia preservar uma noção fraca de consistência intra-individual, enquanto a ética das virtudes teria um objetivo mais ambicioso, nomeadamente, “a consistência do comportamento relativamente a padrões éticos partilhados” (Doris, 2002: 84), mas ele não desenvolve devidamente esta desvalorização da distinção entre os dois tipos de situações no domínio ético, e esta é uma lacuna significativa numa argumentação em defesa do carácter fragmentado da personalidade e apoiada na análise do comportamento manifesto.

#### **4 — A segunda vaga da crítica situacionista: a automaticidade dos processos cognitivos**

Pode dizer-se que existe uma segunda vaga da crítica situacionista da ética das virtudes. Com efeito, Merritt, Doris & Harman (2010) complementaram, na sua crítica da conceção tradicional do carácter, os resultados das experiências da psicologia social e da personalidade com contributos da ciência cognitiva, e o desafio daí resultante para a ética das virtudes parece ser mais profundo; o foco desloca-se do comportamento observável para a arquitetura cognitiva dos seres humanos. Esta nova ofensiva contra a ética das virtudes assenta em três noções fundamentais: dissociação moral, tendências despersonalizadas de resposta e a inibição ou desvio da atenção orientada para outros. No tocante ao primeiro ponto, os referidos três autores partem da constatação de que “muitos processos cognitivos e motivacionais importantes

operam sem direção intencional” (Merritt, Doris & Harman, 2010: 371) para explicar o fenómeno, frequentemente observado, da dissociação moral, que ocorre quando o comportamento dos agentes viola normas por eles aceites. O facto de o comportamento moral ser amplamente influenciado por “processos não supervisionados” e automáticos tornaria inevitáveis e frequentes os casos de incongruência entre normas e comportamento:

A evidência empírica sobre os enviesamentos automáticos na cognição social sugere que, em muitos casos, o comportamento é influenciado por processos cognitivos que, se fossem acessíveis à reflexão, o agente não recomendaria como razões aceitáveis para a ação. (Merritt, Doris & Harman, 2010: 375)

De facto, a investigação psicológica revela que fatores situacionais moralmente irrelevantes, como o medo do embaraço, a boa ou má disposição e efeitos de grupo, exercem uma influência surpreendente sobre o comportamento moral. A dissociação moral seria em parte explicável com base em tendências despersonalizadas de resposta, um conceito caracterizado nos seguintes termos:

Uma tendência de resposta é despersonalizada na medida em que, quando ativada por um fator situacional a que responde, conduz a um comportamento altamente previsível, através de processos cognitivos sobre os quais os valores reflexivamente adotados pelos indivíduos têm relativamente pouca influência. [...] Eles podem estar além do alcance da racionalidade prática individual. (Merritt, Doris & Harman, 2010: 370)

De forma mais precisa, a explicação apresentada para o fenómeno da dissociação moral baseia-se em mecanismos inconscientes de “inibição ou desvio (*misdirection*) subliminares” da “atenção orientada para outros”, o que poria em causa o modelo aristotélico da deliberação (Merrit, Doris & Harman, 2010: 371) e, de forma mais geral, qualquer conceção intelectualista da ação moral, segundo a qual ela resultaria de processos conscientes ou deliberativos. Segundo os autores citados, a atenção orientada para outros desempenha um papel central na cognição moral, mas é frequentemente desviada por fatores situacionais que, mesmo sendo moralmente irrelevantes, acabam por exercer uma influência indireta significativa sobre o comportamento moral. A título de exemplo, nas experiências de Milgram, o estatuto e a proximidade física de quem dá as ordens ou instruções são fatores que influem sobre o grau de obediência dos participantes, e o desvio da atenção para com os outros permitiria explicar este efeito comportamental.

É compreensível que a crítica da ética das virtudes, desenvolvida a partir da psicologia social e da personalidade, seja complementada com a investigação realizada no domínio da ciência cognitiva sobre a automaticidade dos processos mentais e respostas comportamentais. Efetivamente, é com base em mecanismos psicológicos inconscientes e automáticos que fatores situacionais desprovidos de relevância moral influenciam o comportamento moral. A questão que se coloca agora é a de saber em que medida a automaticidade da decisão e da ação moral compromete a psicologia moral subjacente à ética das virtudes. Para tal é necessário estabelecer uma distinção fundamental entre dois tipos de automaticidade. Há seguramente mecanismos cognitivos

automáticos, com uma origem natural ou evolutiva, que afetam o comportamento moral, e se a automaticidade do comportamento moral se reduzisse a este tipo de mecanismos, tal facto constituiria um sério desafio não só para a ética das virtudes, mas também para a ética normativa em geral. Existe, todavia, um segundo tipo de automaticidade, presente na ação habitual, que exhibe propriedades típicas dos processos automáticos (como não-intencionalidade, ausência de consciência ou rapidez), mas que se caracteriza também, como Pollard (2003: 415) corretamente sublinha, por ser *responsável*, no sentido de ser “algo que o agente faz e não algo que meramente lhe acontece”. A ação habitual resulta da prática repetida de certos atos até se atingir um patamar em que determinados estímulos ambientais a desencadeiam sem deliberação por parte do agente. A ação virtuosa é uma espécie da ação habitual regulada pelos motivos e valores inerentes às virtudes. Seguindo uma proposta de Snow (2010), podemos caracterizar a automaticidade da ação virtuosa usando o enquadramento teórico de Bargh (e colegas), assente na noção de “automaticidade dependente de fins”. Mais precisamente, a referida proposta postula a existência de representações mentais de fins (relevantes para as virtudes) que são “cronicamente acessíveis”<sup>6</sup> e que podem ser ativados inconscientemente por aspetos da situação. Quando tal ativação ocorre de forma repetida, forma-se, no agente, uma conexão entre aspetos da situação e comportamento orientado para fins que lhe permite agir corretamente sem deliberação consciente (cf. Snow 201: 52-59). Este tipo específico de automaticidade, presente nos

6. De acordo com Snow (2010: 56), um fim é cronicamente acessível quando perdura no tempo e é ativado em presença dos estímulos adequados.

processos de habituação regulados por fins, valores e motivos, é uma automaticidade da nossa segunda natureza, e enquanto tal não está desprovido de sabedoria prática (*phronêsis*). Nas palavras de Snow (2010: 14): “a excelência deliberativa pode tornar-se canalizada em ações genuinamente virtuosas que são habituais, e não é menos sabedoria prática por se ter tornado habitual”.

O facto de o comportamento moral ser influenciado por processos psicológicos automáticos e subconscientes põe em xeque uma conceção intelectualista da deliberação moral, mas não a ética das virtudes, a qual pode integrar estes resultados empíricos, dado que a prática das virtudes culmina naturalmente em respostas *automáticas* e *corretas* a aspetos morais da situação. Pode objetar-se que a pessoa virtuosa não está imune à incongruência entre processos automáticos e reflexão moral consciente, mas é legítimo pensar que tal incongruência não a afetaria significativamente, na medida em que nela predominaria uma automaticidade eticamente moldada. O objetor pode replicar que tal expectativa é uma forma de *wishful thinking*, mas há pelo menos um ponto que se afirmar com confiança; o ideal educacional da ética das virtudes reduz o risco da incongruência moral.

O automatismo do comportamento moral tem sido reconhecido na ética das virtudes contemporânea, independentemente dos resultados da investigação empírica sobre este tema. McDowell, por exemplo, na sua conceção das virtudes, realça que estas são capacidades percetivas e formas de uma sensibilidade fiável, permitindo, assim, à pessoa virtuosa apreender imediatamente os aspetos moralmente relevantes da situação e reagir também de forma imediata. Ele lamenta, a este respeito, a ambiguidade de Aristóteles sobre o papel ético da deliberação; na *Ética a Nicómaco*,

reconhece-se que a pessoa virtuosa pode agir espontaneamente, mas também se defende que a escolha (*prohairesis*) requer deliberação, e esta, tempo. McDowell considera “inacreditável” a tese de que a ação virtuosa envolve deliberação e interpreta a análise aristotélica da deliberação como estando fundamentalmente “orientada para a reconstrução de razões não necessariamente refletidas de antemão” (McDowell, 1998: 66, n. 22). Por seu turno, Slingerland, outro defensor da ética das virtudes, considera que a automaticidade dos processos psicológicos, longe de refutar a ética das virtudes, pode fortalecê-la:

A importância aparentemente fundacional das emoções, de processos inconscientes e automáticos e do raciocínio analógico encarnado [*embodied*], levou vários comentadores a sugerir que este conjunto de elementos de prova pode dar peso aos proponentes do modelo renascido de educação e raciocínio moral da “ética das virtudes”. (Slingerland 2011: 391-392)

## **5 — Conclusão: a dimensão social e institucional da ética das virtudes**

Parece-me que há duas ilações fundamentais a retirar da crítica empírica da ética das virtudes. A primeira diz respeito à necessidade de uma conceção mais modesta e psicologicamente realista do carácter e das virtudes como princípios explicativos da ação. A tese aristotélica de que o carácter é “firme e constante” e a conceção das virtudes como traços robustos (consistentes e estáveis) parecem ser fortemente idealizadas. O mesmo se poderá dizer da tese da unidade das virtudes. Além disso, a investigação

psicológica contemporânea mostra que a virtude é mais rara do que tradicionalmente se pensa e obriga-nos a rever a relação entre carácter e situação. A virtude deve ser entendida como uma noção relacional, resultante da interação entre disposições pessoais e constrangimentos situacionais.

Este último ponto conduz-nos à segunda ilação fundamental, que consiste no reconhecimento da dependência das virtudes perante o contexto social e institucional, uma dependência que não foi devidamente apreciada ao longo da história da ética das virtudes. Há contextos ou ambientes que promovem a virtude e outros que a atrofiam, e por vezes até se afirma que o principal mérito do agente virtuoso é a sua capacidade de escolher corretamente o tipo de situações em que se envolve... A ética das virtudes é uma ética da harmonia; harmonia entre estados cognitivos, volitivos ou afetivos. O que a investigação psicológica contemporânea nos ensina é que ela requer uma segunda forma de harmonia; a harmonia entre as virtudes e um contexto social ou institucional favorável. Uma consequência possível desta revisão crítica da ética das virtudes pode inclusivamente consistir na valorização de virtudes institucionais, o que constituiria uma extensão da temática tradicional da ética das virtudes.

Em suma, a crítica empiricamente motivada da ética das virtudes, longe de constituir uma refutação deste tipo de ética, pode contribuir para a correção de teses tradicionais e para a exploração de novos problemas, confirmando-se assim que, também no domínio da ética, a reflexão filosófica deve ser empiricamente informada.

## Referências

- Aristóteles (2012). *Ética a Nicómaco*. Tradução de Dimas de Almeida. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Bargh, John & Chartrand, Tanya (1999). “The Unbearable Automaticity of Being”, *American Psychologist*, 54, pp. 462-479.
- Darley, J. & Batson, D. (1973). “From Jerusalem to Jericho: A Study of Dispositional and Situational Variables in Helping Behavior”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, pp. 100-108.
- Doris, John (1998). “Persons, Situations, and Virtue Ethics”, *Noûs*, 32, pp. 504-530.
- (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). “Précis of *Lack of Character*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 71, pp. 632-634.
- Hartshorne, Hugh & May, Mark (1928). *Studies in the Nature of Character. Vol. 1. Studies in Deceit*. New York: Macmillan.
- Kristjánsson, Kristján, (2008). “An Aristotelian Critique of Situationism”, *Philosophy*, 83, pp. 55-76.
- McDowell, John (1998). *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Merritt, Maria (2000). “Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 3, pp. 365–383.
- , Doris, John & Harman, Gilbert (2010). “Character”, in Doris, John *et al.* (eds.), *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, pp. 355-401.

- Milgram, Stanley (2009) [1974]. *Obedience to Authority*. New York: Harper Perennial.
- Mischel, Walter & Shoda, Yuichi (1995). "A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure", *Psychological Review*, 102, pp. 246-268.
- Pollard, Bill (2003). "Can Virtuous Actions Be Both Habitual and Rational?", *Ethical Theory and Moral Practice*, 6, pp. 411–425.
- Snow, Nancy (2010). *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*. London: Routledge.
- Ross, Lee & Nisbett, Richard [1991] (2011). *The Person and the Situation*. London: Pinter & Martin.
- Slingerland, Edward (2011). "The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics", *Ethics*, 121, pp. 390-419.
- Swanton, Christine (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.



# Leituras ambientalistas da obra de Heidegger: uma análise crítica

Bernhard Sylla<sup>1</sup>

## Abstract

I intend to present a critical review of the interpretation of Heidegger's work as a precursor of an ecological philosophy. I start from a recently published article by Vincent Blok that summarizes the main challenges and problems of this interpretation of Heidegger, taking into account authors like Seidel, Zimmerman, Padrutt, Sheehan, and Foltz, among others. Taking Blok's considerations as a point of departure, I will articulate my paper in three steps: (i) I will briefly summarize the aspects of Heidegger's philosophy which were considered decisive for seeing Heidegger as a precursor of ecological philosophy; (ii) I will proceed to a critical revision of Blok's considerations which seek to think more ecologically than Heidegger himself in completing his ideas through James Gibson's theory of affordances; (iii) I will dwell briefly on Sheehan's thesis which was interpreted as disagreeing with the thesis that affords Heidegger the status of a precursor of ecological philosophy.

1. Departamento de Filosofia / Centro de Ética, Política e Sociedade (CEPS), Universidade do Minho; Professor auxiliar. Email: [bernhard@ilch.uminho.pt](mailto:bernhard@ilch.uminho.pt)

I conclude with the thesis that even the whole of the discussed theses and antitheses still leaves room for other perspectives, some of which have been raised in the debate about the Anthropocene.

**Keywords:** Heidegger; ecological philosophy; environmentalism; theory of affordances; Anthropocene

### **Resumo**

Pretendo apresentar uma revisão crítica da interpretação da obra de Heidegger como precursora de uma filosofia ecológica. Parto de um artigo recentemente publicado de Vincent Blok que resume os principais desafios e problemáticas desta interpretação de Heidegger, tomando em consideração autores como Seidel, Zimmerman, Padrutt, Sheehan, Foltz, entre outros. Tomando as considerações de Blok como ponto de partida, a minha análise será articulada em três etapas: (i) Resumirei brevemente os aspetos da filosofia de Heidegger que foram considerados decisivos ao ver nele um precursor da filosofia ecológica; (ii) procederei a uma revisão crítica das considerações de Blok que procura pensar de forma mais ecológica do que o próprio Heidegger ao completar as suas ideias através da teoria das *affordances* de James Gibson; (iii) detenho-me brevemente na tese de Sheehan, que discorda ver em Heidegger um precursor da filosofia ecológica. Concluo com a tese de que mesmo a totalidade das teses e antíteses discutidas deixa ainda espaço para outras perspetivas, algumas das quais foram levantadas no debate sobre o Antropoceno.

**Palavras-chave:** Heidegger; filosofia ecológica; ambientalismo; teoria das *affordances*; Antropoceno

## 1.

Apresentar uma análise crítica das leituras ambientalistas da obra de Heidegger, como sugere o título desta comunicação, é uma tarefa mais difícil do que possa aparentar à primeira vista, por duas razões principais: (i) não é de antemão claro qual é a referência do adjetivo ‘ambientalista’. Se atentarmos no panorama cada vez mais extenso dos discursos ambientalista, ecológico, antropocênico, etc., deparar-nos-emos não apenas com teorias bastante heterogêneas, mas também com a necessidade de distinguir mais claramente entre denominações aparentemente sinonímicas, como é o caso de ‘ambientalismo radical’ e ‘ecologia profunda’; (ii) esta primeira dificuldade está associada a uma segunda que tem a ver com a dimensão histórica do tema em questão: enquanto a tradição de um pensamento eco ou *oiko*-lógico remonta à Antiguidade, há também um tipo de preocupação ambientalista que surgiu apenas muito recentemente, i.e., nos anos 70 e 80 do século XX. Esta preocupação prende-se com a ameaça da destruição do planeta Terra que se torna cada vez mais real e premente. Ainda mais recentemente, um artigo de Paul Crutzen e Eugene Stoermer, publicado em 2000, desencadeou um intenso debate sobre a entrada da humanidade na suposta nova era geológica do Antropoceno, era onde, segundo os autores, se disputa seriamente a sobrevivência das espécies dos seres vivos no planeta Terra.

Não posso nem pretendo dar neste artigo um relato completo das leituras ambientalistas da obra de Heidegger. Convém, no entanto, referir que as primeiras destas leituras surgiram já antes da morte de Heidegger, nos inícios dos anos 70, e menciono a título de exemplo um breve artigo de George J. Seidel, intitulado “Heidegger: Philosopher for ecologists?”, cujo autor responde

afirmativamente (Seidel, 1971: 97) à pergunta que consta do título do seu artigo. Surpreendente é, a meu ver, não tanto a leitura ambientalista enquanto tal, mas antes o facto de Seidel apontar para uma controvérsia que iria surgir na opinião pública apenas muito mais tarde: a controvérsia entre duas atitudes que pretendem preservar o ambiente, uma que defende a necessidade de um forte intervencionismo ambiental, designada por Seidel de “total environmental management” (Seidel, 1971: 97), e outra que promulga o menor intervencionismo possível, ou seja, que procura colaborar ‘poeticamente’ com a *physis* das próprias coisas. É para esta segunda atitude que podemos encontrar, segundo Seidel, uma preciosa orientação na obra de Heidegger. Quer na Alemanha, onde Martin Schönherr e Peter Cornelius Mayer-Tasch tiveram um papel importante na inauguração e divulgação da leitura ambientalista nos debates académicos, quer em outros países, a associação da obra de Heidegger à causa das ameaças ambientais tornou-se rapidamente um tema largamente discutido nos círculos académicos.

Orientar-me-ei, no que se segue, por um artigo recente (de 2014) de Vincent Blok. Considero o seu artigo muito útil porque descreve bem o estado da arte da discussão das leituras ambientalistas e apresenta uma perspetiva interessante que merece consideração.

Blok sustenta a sua análise da questão se Heidegger pode ser considerado ou não precursor de uma filosofia ecológica profunda numa breve revisão crítica de textos de Zimmerman, Padrutt, James, Foltz, Maly e Sheehan. Esta revisão aponta para que os autores mencionados reconhecem que existe uma tensão dilemática inerente à própria posição de Heidegger. Por um lado, Heidegger sustentaria que é necessário um novo início que

implicaria o surgimento de um novo *ethos* eco ou *oiko*-lógico, por outro lado defenderia que não é possível sair do *Gestell* por este se ter tornado total. Esta tensão, advoga Blok, não pode ser resolvida ao minimizar o peso de um dos seus polos. No entanto, teria sido essa a solução apontada por todos os autores mencionados. Enquanto a maior parte dos autores tentaria minimizar o peso da tese de que é impossível sair do *Gestell*, um autor como Sheehan sobrevalorizaria esta tese, minimizando assim a possibilidade de fundar uma filosofia ecológica na obra de Heidegger (Blok 2014: 308).

Tomando as considerações de Blok como ponto de partida, articularei a minha argumentação em três passos: (i) resumirei brevemente os aspetos da filosofia heideggeriana que foram considerados decisivos para ver em Heidegger um precursor da filosofia ecológica; (ii) passarei a uma revisão crítica das análises de Blok e deter-me-ei, num terceiro passo (iii), sobre a tese de Sheehan. Concluirei ao afirmar que até mesmo o conjunto das teses e antíteses discutidas deixa ainda margem para outras perspectivas, algumas das quais foram levantadas no âmbito do debate recente sobre o Antropoceno.

## 2.

Os autores que sustentam que Heidegger é um precursor de uma filosofia ecológica radical concordam entre si quanto a uma pressuposição fundamental: não basta uma ética ambiental simples, ou seja uma ética aplicada centrada no agir humano que coloca a preservação da natureza no seu programa<sup>2</sup>. Uma tal ética

2. Cf. Foltz, 2014: XI; Blok, 2014: 309s., 314; James, 2009: 148; Zimmerman, 2003: 1. Para

continuar a entender o ser humano como sujeito que age sobre o ‘objeto’ natureza e exerce, como Seidel já tinha dito em 1971, um “environmental management”. Os problemas ambientais exigiriam antes uma mudança radical *ontológica*. Não admira, pois, que a filosofia de Heidegger se tenha tornado candidata privilegiada para conceber tal mudança.

No que diz respeito à escolha dos tópicos do pensamento heideggeriano considerados significativos para uma tal mudança ontológica, estes não variam muito de um autor para outro. Refiro brevemente os mais importantes.

A filosofia de Heidegger é lida como abandono de um pensamento antropocêntrico e tecnocêntrico segundo o qual cabe aos sujeitos dotados de razão, devido às suas faculdades superiores, dominar e desafiar a natureza. O abandono do pensamento antropocêntrico abre o caminho para um pensamento anti-dualista, e a noção de anti-dualismo geralmente evocada é a de um conviver com todas as ‘coisas’. Neste âmbito, três tópicos da filosofia de Heidegger revestem-se da maior importância: (i) o habitar poeticamente na Terra e com as coisas, entendendo-se ‘coisa’ no sentido dos escritos heideggerianos dos anos 50. Como Zimmerman diz, o lema “letting things be” deve ser entendido no sentido de permitir às coisas que apareçam e que se manifestem conforme as suas possibilidades intrínsecas (“in the sense of allowing them to manifest themselves in terms of their own inherent possibilities” [Zimmerman, 2003: 8]); (ii) esta forma de lidar com as coisas

estes autores está aqui a razão para distinguir entre ecologia profunda e ‘mero’ ambientalismo. Os termos ‘ambiente’ e ‘ambientalismo’ sustentariam ainda um falso dualismo, segundo o qual o homem está de certa forma oposto ao ambiente que o circunda e sobre o qual ele deve agir. Os termos ‘ecologia’, ‘ecológico’, por outro lado, evocariam um habitar do homem ‘junto com’ a natureza, os outros seres e as coisas, i.e., sustentariam um anti-dualismo que equipara o homem e a natureza.

é entendida no sentido de um cuidado (de uma *Sorge*) para com todas as coisas, um cuidado que opera e que se manifesta no horizonte do *polemos* entre Mundo e Terra e que, na obra mais tardia de Heidegger, distingue o papel dos mortais na quadrindade que reúne a Terra, o Céu, os Mortais e os Divinos. O cuidado do *Dasein* no seio da quadrindade deve tornar-se capaz de atender ao essencial das coisas. Por outro lado, esta forma de dar atenção às coisas não significa necessariamente que não haja intervenção nenhuma, pois é a ação poiética do *Dasein* que pode trazer à luz modos de ser e a propriedade das coisas que, sem esta intervenção poiética, não apareceriam; (iii) é esta forma poiética de descobrir a propriedade das coisas e de respeitar o seu essencial que constitui o verdadeiro habitar, o *oikos*, cuja essência e verdade deve ser dita, quer pelos filósofos, quer pelos poetas. Destarte, a verdadeira ecologia é um dizer poiético, uma *Wohn-sage*, que descubra o essencial das coisas no seio da quadrindade.

Transcrevo aqui apenas dois breves trechos que dão conta da presença destes tópicos nas leituras ambientalistas de Heidegger:

Heidegger's thinking can be seen as a message about dwelling, a saying about human dwelling. The Greek word for "dwell" is *oikeo*, and *oikos* means "home" or "household"; the Greek word for "say" is *legein*; and *logos* means "saying"; thus "dwelling-saying" is *eco-logy*. *Wohn-sage ist Oeko-logie*. [...] ecology refers exclusively to our dwelling on the earth. (Padrutt, 2009: 83)

Inhabitation or dwelling (das Wohnen), “staying with things” (*der Aufenthalt bei den Dingen*), is necessarily an act of tending and attending that grants things the leeway to disclose themselves and endure; an inhabitant in this sense is a genuine “care-taker”. And a relation to the natural environment based upon such heedful inhabitation is in itself a recovery of the original basis for an environmental ethic [...]. (Foltz, 1995: 15s.)

Fundamentadas nestes três aspetos, as leituras ambientalistas sublinham o aspeto da relação intrínseca entre o *Dasein* e as outras entidades, ou seja, entre ser humano e natureza. Por outro lado, levanta-se neste âmbito também uma suspeita contra Heidegger: visto que é o *Dasein* que descobre o verdadeiro ser das coisas, não significará isto que Heidegger pressupõe, no fundo, uma filosofia centrada no ser humano? Esta suspeita foi levantada por vários autores (Zimmerman, 2003: 12; James, 2009: 117-120; Foltz, 2014: 133), mas rejeitada como infundada. No entendimento destes autores, não se deve equiparar a verdadeira compreensão do mundo e das suas entidades à mera produção e fabricação das coisas, uma vez que a verdadeira compreensão implica um profundo respeito pelo próprio ser das entidades. Também é enfatizado, recorrendo à obra heideggeriana sobre *A Origem da Obra de Arte*, que a confrontação (*polemos*) entre Terra e Mundo exclui categoricamente a possibilidade de esgotar a Terra, pois esta recusa-se a uma interpretação total e preserva, face ao mundo, uma autonomia inquebrável<sup>3</sup>.

3. Cf., a este respeito, uma análise interessante de Holland (1999: 411ss.), que aborda o duplo aspeto de oferta (abertura para um descobrimento) e recusa (de um descobrimento total) da Terra a partir de uma perspectiva diferente que estabelece uma relação

Resumindo: segundo estes autores, a filosofia heideggeriana demonstra com suprema clareza que uma ética ambiental e uma filosofia ecológica se devem fundamentar antes de tudo no esclarecimento da relação *ontológica* entre as entidades, relação essa que permite às entidades que se manifestem segundo o seu próprio ser. Esta forma de atender às coisas, quando autêntica, conduz a uma ética apropriada cujo fundamento é o cuidado.

### 3.

Voltemos agora a Vincent Blok. Como já foi mencionado, Blok quer resolver a tensão dilemática inerente à obra de Heidegger (oferecer uma nova visão sobre um habitar mais ecológico mantendo ao mesmo tempo a convicção da impossibilidade de sair do *Gestell*) e quer alcançar, justamente através desta solução, uma compreensão ecológica que supere as ideias de Heidegger. Blok julga que tal será possível se se recorrer à *theory of affordances* do psicólogo norte-americano James Gibson, que viveu de 1904 a 1979, tendo formulado a sua teoria em 1977, na fase ulterior do seu pensamento. Gibson classificou a sua teoria como teoria da percepção, e Blok considera que a reinterpretação desta teoria como teoria ontológica pode servir como fundamento para uma nova filosofia ecológica.

Resumamos muito sucintamente a ideia base de Gibson. O próprio Gibson indica que o termo chave *affordance*, na forma substantivada, não existia no vocabulário da língua inglesa, embora se entenda facilmente como derivação do verbo *to afford*, que

entre a *dynamis* aristotélica e a *Ertragsamkeit* em Heidegger.

significa *oferecer, propiciar, fornecer* (Gibson, 1979: 127)<sup>4</sup>. Segundo Gibson, o termo designa uma entidade relacional, meio real e meio virtual, que deve ser pensada como entidade básica e não como entidade composta de unidades singulares. Como se deve entender isto? Partindo da perspectiva da percepção, esta não se constitui segundo Gibson da forma que um sujeito percebe um determinado objeto com determinadas características e propriedades. Ao invés, toda e qualquer percepção percebe primeiramente um leque de potencialidades que o seu ambiente lhe providencia. Quais as potencialidades que se oferecem depende fundamentalmente do tipo da relação ou interação que se pode estabelecer, e não existe independentemente desta. O ser de todas as coisas é daí um ser constituído com vista a uma relação que envolve para além do carácter da possibilidade ou da pragmaticidade. Determinada coisa pode ser comestível ou venenosa, um lugar pode ser propício para esconderijo, etc. Gibson rejeita rigorosamente que se recorra, na interpretação da *affordance*, a teorias da substância. Substâncias são aquilo que são apenas devido ao ‘valor’ que recebem através de uma *affordance* realizada. Nem mesmo existiriam entidades abstratas como valores ou significados se não houvesse primeiro uma realização pragmática de uma *affordance*. Embora Gibson nunca refira Heidegger, são evidentes os surpreendentes paralelismos com a ontologia pragmática heideggeriana em *Ser e Tempo*, tendo a *affordance* gibsoniana bastantes correspondências com a noção de *Bewandtnis* em Heidegger, nomeadamente, com o modo como é constituído o mundo e com a tese heideggeriana da

4. O artigo “The Theory of Affordances”, publicado em 1977 (Gibson, 1977), foi reeditado em 1979, como capítulo 8 do livro *The Ecological Approach to Visual Perception* (Gibson, 1979). Uso a versão de 1979.

prioridade ontológica da *Zuhandenheit* sobre a *Vorhandenheit*. Há, porém, também diferenças. Uma das mais importantes é que as *affordances* existem para todo o tipo de entes, mesmo para os que tradicionalmente são tidos como entes que não têm a capacidade de percepção. A *affordance* envolve sempre bilateralidade, e ainda que uma entidade ou um ambiente envolvido não pareça participar *ativamente* na *affordance*, é verdade que sem a sua participação a *affordance* não se realizaria.

A passagem da perspectiva percecional para a perspectiva ontológica está intimamente relacionada com a noção de *affordance*. Se compararmos estas duas perspectivas, parece surgir uma certa ambivalência desta noção: quando a perspectiva percecional parece focar o ente que perceciona, a perspectiva ontológica torna mais evidente o carácter ao mesmo tempo modal e relacional da *affordance*, estando assim mais apta a desviar a atenção teórica da realidade óptica para a realidade ontológica. Não admira, pois, que algumas das conclusões que Gibson tira da tese da centralidade da noção de *affordance* tenham um carácter ontológico. Uma destas conclusões reside na afirmação de que não há diferença fundamental ou categorial entre ambiente natural e ambiente artificial-tecnológico, porque nos dois ambientes não muda o próprio carácter da *affordance*. Há apenas, diz Gibson, um único ambiente (Gibson, 1979: 130). Isto, por outro lado, não quer dizer que não haja diferenças no que diz respeito à estrutura, i.e., à densidade, complexidade e riqueza dos vários tipos de *affordances*. Gibson refere explicitamente dois tipos de *affordances* com grau de complexidade crescente: primeiro, a *affordance* que um ser capaz de movimentação oferece é muito mais complexa do que a *affordance* oferecida por um ente imóvel; segundo, os

ambientes intelectuais – mencionando Gibson aqui os exemplos da linguagem, das imagens e da escrita – são ambientes altamente sofisticados e infinitamente mais complexos do que ambientes ‘naturais’. Mesmo assim, continuam a ser *affordances* (Gibson, 1979: 137). Uma outra conclusão importante diz respeito a uma caracterização modal e temporal das *affordances*. Jamais é completamente determinável o que seria um conjunto completo das *affordances*, uma vez que estas são fundadas na categoria modal da possibilidade e daí infinitas e inesgotáveis; por outro lado, um qualquer conjunto de *affordances* sofre sempre mudanças com o decorrer do tempo. Se queremos mais uma vez traçar paralelos com a filosofia de Heidegger, revela-se aqui o aspeto da história do ser das possíveis ofertas e oportunidades, ainda que continuem a ser inesgotáveis. Tal como a história do ser em Heidegger, a história das *affordances* perspetivada por Gibson é uma história decadente que revela uma dialética negativa: não obstante a intenção plenamente positiva de reduzir o sofrimento e aumentar o prazer que subjaz, segundo Gibson, à história da realização e do aproveitamento das *affordances* pela espécie dos seres humanos, não se pode negar que tenham tido efeitos colaterais nefastos. Entre os efeitos mais negativos afiguram-se para Gibson a redução drástica das possibilidades que existem para outras espécies vivas e a crescente extinção destas espécies (Gibson, 1979: 130).

Qual é a leitura que Blok faz da teoria de Gibson? Segundo Blok, a teoria das *affordances* é uma ferramenta potente para fornecer as bases para uma teoria ecológica. Ao considerar a reciprocidade e interação entre as instâncias ‘natureza’ e ‘homem’, esta nova teoria ecológica não apenas seria capaz de superar o antropocentrismo, mas iria também ao encontro das ideias de

Heidegger, alegadamente expostas em *Identidade e Diferença*, de perceber esta interação entre homem e natureza como um desafiar recíproco<sup>5</sup>. Para além disso, um segundo ponto forte da teoria de Gibson residiria em que o entendimento deste desafio mútuo conduz diretamente a uma reflexão sobre a essência da técnica. Segundo Blok, Gibson recorda-nos que o refletir sobre a essência da técnica de forma alguma significa abandonar o desafiar tecnológico da natureza, mas antes que se entenda que o desafiar tecnológico é apenas uma das muitas formas do desafiar enquanto tal (Blok, 2014: 326).

Chegado a este ponto, Blok avança com o seu argumento principal: aquilo que entendemos por técnica ou tecnologia é apenas um “suplemento” à *physis*, a sua contraparte necessária, constituindo com ela uma *affordance*. Portanto, não há nenhum fenómeno ‘técnica’ isoladamente, mas sempre em cooperação mútua com a *physis* (Blok, 2014: 326); por outro lado, é precisamente a técnica, e não a natureza, que nos permite entender o carácter do processo mútuo do desafiar que ocorre entre natureza e homem (Blok, 2014: 327). Uma vez que a compreensão deste desafiar mútuo, se for autêntica e verdadeira, inclui a reflexão sobre a essência da técnica, Blok julga ter resolvido assim com um único golpe a tensão que existe na obra de Heidegger entre a visão de um novo habitar ecológico na Terra e o destino de não poder sair do *Gestell*,

5. Esta interpretação de Blok (“Just as in Gibson’s concept of the affordance of nature, also for Heidegger, man and nature are constituted by their mutual challenging [...]” [Blok, 2014: 322]), sofre, no entanto, de um erro categórico, ao confundir o ontico e o ontológico. A passagem de *Identidade e Diferença*, que Blok (2014: 322, n. 25) refere para corroborar a sua argumentação, não fala de um desafiar mútuo entre *natureza* e homem, mas sempre e repetidamente de um desafiar mútuo entre *ser* e homem (p. ex. [GA 11: 45]: “Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist”).

pois a condição para este sair é precisamente a de conseguir entender a essência da técnica. Tendo alcançado este fim, Blok acha-se na condição de sustentar um gaio otimismo. Somos chamados a investigar e experimentar, sem prescindir do auxílio da técnica/tecnologia, todo o tipo de *affordances* que ainda são desconhecidas, e fazendo-o reconectar-nos-emos com a ilimitada riqueza da natureza e do nosso ser. Dado esta reconexão ser interpretada como um dever, a perspetivação ontológica desemboca numa perspetivação axiológica, como demonstra a seguinte afirmação de Blok: “It is our responsibility to reconnect with the unlimited richness and complexity of nature beyond the actual affordance of nature in the age of technology” (Blok, 2014: 327).

Como podemos avaliar as teses sustentadas por Blok? Embora seja realmente interessante aproximar e confrontar as ideias de Gibson e de Heidegger, esta confrontação, tal como levada a cabo por Blok, ignora completamente a diferença entre o carácter ontológico das *affordances* e a história do seu ser<sup>6</sup>. A compreensão do carácter ontológico das *affordances*, por si só, em nada ajuda a enfrentar os problemas ecológicos de hoje. O que é imprescindível se se procura uma tal solução é ter uma noção do desenvolvimento do conjunto das *affordances*, e este desenvolvimento diz respeito, em Heidegger, à história do ser, e em Gibson ao desenvolvimento preocupante do aumento das *affordances* que se oferecem ao homem se pagar com uma diminuição exorbitante das *affordances* dos outros seres vivos. Blok, no entanto, abre mão

6. Atentando no que dissemos *supra*, na nota de rodapé n.º 4, Blok comete dois erros principais: (i) confunde *natureza* e *ser* e, daí, os patamares ôntico e ontológico; (ii) não repara que a mera descrição do carácter das *affordances*, mesmo que seja uma descrição de carácter ontológico, é demasiadamente neutra para servir como orientação ética, se não for complementada por uma reflexão sobre o curso da sua evolução.

das preocupações de Heidegger e Gibson, realçando em vez disso meramente a infinita riqueza das *affordances* e a esperança de que a compreensão ontológica do seu carácter seja suficiente para mudar o rumo das nossas atuais práticas ambientais destrutivas. Sem que o quisesse, Blok situa-se assim, quanto às efetivas consequências da sua posição, mais perto da posição de Sheehan, sobre a qual me debruçarei agora muito brevemente.

#### 4.

A leitura que Thomas Sheehan faz da obra de Heidegger é inovadora e baseada num profundo conhecimento da mesma. Limitar-me-ei, no entanto, a mencionar apenas os poucos aspetos que dizem respeito à nossa análise. Refiro primeiro as passagens centrais da obra de Heidegger que justificam que se sustente a tese de que não é, no fundo, possível ao *Dasein* sair do *Gestell*:

No one can foresee the radical changes to come. But the technological advance will move faster and faster and can never be stopped. In all areas of his existence, man will be encircled ever more tightly by the forces of technology. These forces [...], since man has not made them, have moved long since beyond his will and have outgrown his capacity for decision<sup>7</sup>.  
(DT: 51)

7. “Die Umwälzungen, die kommen, kann niemand wissen. Die Entwicklung der Technik wird indes immer schneller ablaufen und nirgends aufzuhalten sein. In allen Bereichen des Daseins wird der Mensch immer enger umstellt von den Kräften der technischen Apparaturen und der Automaten. [...] diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind” (GA 16: 524).

[In fact,] the power concealed in modern technology determines the relation of humanity to that which exists. It rules the whole earth<sup>8</sup>. (DT: 50)

In the age of technology, therefore, “earth” or “nature” are no limits to technology. On the contrary, nature is conceived here as a fundamental piece of inventory of the technological world, and nothing else<sup>9</sup>. (BFL: 43)

O objetivo de Sheehan, porém, não reside apenas em corroborar a tese da impossibilidade da saída do *Gestell*, mas antes na investigação da essência da técnica. Baseando-se no diálogo entre Jünger e Heidegger, Sheehan chama primeiro a atenção para a necessidade de distinguir entre dois tipos de niilismo para entender não só o próprio Heidegger, mas também a questão da essência da técnica. Enquanto um niilismo superficial, chamado niilismo I, se refere à crescente decadência e instrumentalização do mundo moderno, um niilismo mais profundo, chamado niilismo II, pretende chegar à raiz do *nihil*, ou seja, ao Nada que determina o modo moderno da crescente maquinação e que está na origem do ‘essenciar’ da técnica. Como o próprio Sheehan diz, a verdadeira *Überwindung* (superação) do niilismo não consiste numa mera alteração do rumo niilista da história, mas é, nas palavras de Heidegger, uma *Verwindung*, i.e., a compreensão do ser riscado (*Ser*) que aponta simultaneamente para o nada, a quadrindade e o *Ereignis* (Sheehan, 1998: 281, n. 17).

8. “Die in der modernen Technik verborgene Macht bestimmt das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist. Sie beherrscht die ganze Erde” (GA 16: 523).

9. “Im Weltalter der Technik ist die Natur keine Grenze der Technik. Die Natur ist da vielmehr das Grundbestandstück des technischen Bestandes – und nichts außerdem” (GA 79: 43).

Mas a interpretação de Sheehan não acompanha Heidegger no que diz respeito a uma possível salvação do *Gestell*. Na sua argumentação, Sheehan reúne dois argumentos fortes que empurram a ideia da salvação para a periferia. Primeiro, demonstra que um qualquer desencobrimento acontece *pelo Dasein* e *para o Dasein*, ou seja, nas palavras de Sheehan, “entities are ontologically ad hominem” (*ibid.*: 293). Também todo o dizer do ser é um dizer que se dirige ao homem, e não há, fora disso, outra instância que possa substituir o homem nesta relação. Este é um argumento forte contra todos aqueles discursos ecológicos que pressupõem uma reciprocidade entre desencobrimentos efetuados pela natureza e desencobrimentos efetuados pelo *Dasein*, ou uma reciprocidade das *affordances*. Em segundo lugar, Sheehan interpreta, com recurso ao conceito de *dynamis* de Aristóteles, a compreensão do Nada como compreensão totalmente esclarecida da liberdade humana perante a infinidade das possibilidades que se abrem a partir do fundamento do Nada<sup>10</sup>. Com a morte de Deus, a ascensão do *Dasein* ao domínio torna-se total e suscita o desejo de levar o conhecimento tecnológico ao seu auge, i.e., rumo a um conhecimento total e absoluto. Nas palavras de Sheehan, a tecnologia moderna é a última e ulterior teologia, onde *theos*, *physis* e *anthropos* convergem cada vez mais para formar uma única entidade:

But this means that, whether or not the project is ever actually fulfilled, Aristotle has opened up to human beings the possibility of the total knowledge (and along with that knowledge, the control) of everything that is insofar as it is.

10. “[...] a ‘freeing’ of oneself from social and cultural nihilism by seeing its rootedness in a deeper and unsurpassable ‘nihilism’ that is in fact the human condition” (Sheehan, 1998: 281).

Aristotle's theology is the first technology, and modern technology is only the last theology. [...] [H]enceforth in Western thought *theos*, the highest instance of *physis*, will be a symbol for the goal and scope of technology: the humanization of nature and the naturalization of man. (Sheehan, 1998: 308s.)

Dentro do escopo escolhido, a interpretação de Sheehan é consequente e evita nomeadamente a irrefletida equiparação de natureza e homem. Para além disso, é importante porque mostra que a crítica ao niilismo moderno que está implícita em todas as filosofias ecológicas não é possível, segundo o ponto de vista de Heidegger, se não se tomar em consideração o carácter do Nada e a diferença entre niilismo I e niilismo II. As conclusões de Sheehan vão, no entanto, mais longe. Posto que o verdadeiro entendimento do carácter do Nada nos manda continuar na infinita tarefa do desencobrimento do mundo, precisaríamos de uma orientação e de um *ethos* mais concretos para levar a cabo esta tarefa. Mas seria em vão procurar essa orientação e esse *ethos* em Heidegger. Este não nos ajudaria nem quanto à questão de como lidar serenamente com a tecnologia, nem quanto à questão da salvação. Esta última, aliás, é destituída de sentido no escopo da interpretação sheehiana, e Zimmerman tem toda a razão quando avalia a posição de Sheehan da seguinte maneira:

If Sheehan is right, Heidegger's well-known utterance that "only a god can save us now" is best read ironically, given his views about the inevitability of Dasein interpreting beings ever more completely. Moreover, his talk of a dispensation (*Geschick*) that may enable Dasein to interpret beings in

a non-domineering way is best read as an instance of mythologizing that has been described as Heidegger's "private religion." (Zimmerman, 2003: 14)

## 5.

Para finalizar, cabe-me primeiro tirar algumas conclusões das análises apresentadas. A meu ver, Blok não consegue cumprir com o seu objetivo de resolver o dilema inerente à obra de Heidegger, pois tende a distorcer a mensagem de Heidegger, sobretudo porque não reconhece a verdadeira dimensão do niilismo inerente ao desenvolvimento tecnológico. Sheehan, que é totalmente ciente deste erro categórico nas leituras de Heidegger, chega, no entanto, à conclusão de que não se pode ver em Heidegger um precursor de uma filosofia ecológica.

Nem a primeira nem a segunda solução me parecem satisfatórias. Por outro lado, também um simples regresso a Heidegger não me parece ser o mais adequado. Não faltam, na história do pensamento filosófico, teorias que supuseram que a história tivesse chegado à véspera do seu fim, onde nos resta apenas uma última decisão sobre o modo como consumir a história, e Heidegger enquadra-se evidentemente na fileira destes filósofos. Segundo Heidegger, há apenas duas alternativas que nos restam: (i) que uns poucos homens, com a ajuda de outras constelações propícias não controláveis, conseguem que a verdade da quadrindade apropriada, talvez somente por um curto período de tempo, se essencie. Esta perspetiva é, no entanto, uma perspetiva altamente precária<sup>11</sup> que, para além disso, não exclui uma continuação

11. Sobre a precariedade desta perspetiva, cf. Sylla, 2017.

e agravamento da miséria de praticamente todos os restantes homens; (ii) que o homem continue a desenvolver e a aprimorar as suas habilidades tecnológicas, pondo, no entanto, em risco a sua sobrevivência ôntica e ontológica.

Ora, parece-me, sim, muito provável que o rumo da história tome o caminho da alternativa (ii). Isto, no entanto, não quer dizer que não haja um caminho ainda longo onde aconteçam mudanças ainda imprevisíveis.

Julgo que é exatamente esta crença que sobressai nos discursos mais recentes sobre o Antropoceno, onde se destacam autores como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Donna Haraway, etc.<sup>12</sup>. Estes autores perspetivam uma ecologia que pensa a equiparação do homem com as coisas e com a natureza de uma forma deveras radical. Por um lado, enfrentam assim muito diretamente o assunto da morte ontológica do homem. Por outro lado, não realçam tão fortemente como Heidegger a figura apocalíptico-escatológica da *derradeira* decisão. Ao retirar da ideia da morte ontológica do homem o seu carácter chocante, talvez se tornem mais aptos, mais flexíveis e mais criativos a lidar com esta ameaça. Não quero dizer com isso que as teorias destes autores convençam, quero apenas dizer que são capazes de nos libertar da perplexidade quase que irremediável com a qual Heidegger nos deixa. Se é verdade que o verdadeiro desafio, a médio e longo prazo, será a disputa do homem com as realidades técnicas e orgânicas que ele próprio criou e criará, realidades que o ultrapassarão em cada vez mais sentidos e dimensões, o dilema de poder jogar o papel de Deus, de poder criar mecanismos capazes de realizar os velhos

12. Cf., a título de exemplo, Latour, 2013; Stengers, 2015; Haraway, 2016.

sonhos de igualdade, justiça, saúde, bem-estar, beleza, e de ao mesmo tempo estar ameaçado pela morte, miséria, desigualdade total, etc., colocar-se-á, ao que tudo aponta, a um nível que mal podemos imaginar e cujos problemas, dilemas e oportunidades nos são ainda totalmente desconhecidos, salvo algumas antecipações em obras de arte ficcionais, que são o mais fidedigno indicador do seu estado ontológico do ‘ainda-não’. Contra Sheehan e contra Heidegger insistiria em que não se pode traçar o limite do futuro desenvolvimento humano e terrestre como se nada de ontologicamente importante pudesse acontecer. Antes pelo contrário, é altamente provável que aconteça.

### Referências

- Blok, Vincent (2014). “Reconnecting with Nature in the Age of Technology. The Heidegger and Radical Environmentalism Debate Revisited”, *Environmental Philosophy*, 11/2, pp. 307–332.
- Crutzen, Paul & Stoermer, Eugene (2000). “The “Anthropocene””, *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17-18.
- Foltz, Bruce (1995). *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New York: Humanity Books.
- (2014). *The Noetics of Nature. Environmental Philosophy and the Holy Beauty of the Visible*. New York: Fordham University Press.
- Gibson, James J. (1977). “The Theory of Affordances”, in Shaw, R. & Bransford, J. (eds.), *Perceiving, Acting and Knowing: Toward an Ecological Psychology*. Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 67-82.

- (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- Heidegger, Martin (1966). *Discourse on Thinking*, transl. by J. M. Anderson & E. H. Freund. New York: Harper & Row [Sigla usada: DT].
- (1969). *Identity and Difference*, transl. by J. Stambauch. New York: Harper.
- (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, hg. v. H. Heidegger. Frankfurt/M.: Klostermann [Sigla usada: GA 16].
- (2005). *Bremer und Freiburger Vorträge*, hg. v. P. Jaeger, 2. Aufl.. Frankfurt/M.: Klostermann [Sigla usada: GA 79].
- (2006). *Identität und Differenz*, hg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [Sigla usada: GA 11].
- (2012). *Heidegger: Bremer and Freiburg Lectures*, transl. by A. Mitchel. Bloomington: Indiana UP [Sigla usada: BFL].
- Holland, Nancy J. (1999). “Rethinking Ecology in the Western Philosophical Tradition: Heidegger and/on Aristotle”, *Continental Philosophy Review*, 32, pp. 409-420.
- James, Simon P. (2009). *The Presence of Nature. A Study in Phenomenology and Environmental Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Latour, Bruno (2013). *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. <https://docs.google.com/file/d/0BxeTjgod3jSSSXZHTU9Yb3FIYms/edit> (consultado 14.08.2018).

- Maly, Kenneth (2009). "Earth-Thinking and Transformation", in McWhorter, L. & Stenstad, G. (eds.), *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 45-61.
- Padrutt, Hanspeter (2009). "Heidegger and Ecology", in McWhorter, L. & Stenstad, G. (eds.), *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 17-44.
- Seidel, George J. (1971). "Heidegger: Philosopher for Ecologists?", *Man and World*, 4, pp. 93-99.
- Sheehan, Thomas (1998). "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", in Hopkins, B. C. (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Dordrecht: Kluwer, pp. 273-316. [https://drive.google.com/file/d/0B2zuyt5\\_UZUqe-jBwMXEtSHpOWDg/view](https://drive.google.com/file/d/0B2zuyt5_UZUqe-jBwMXEtSHpOWDg/view) (consultado 14.08.2018)
- Stengers, Isabelle (2015). *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*, trad. E. Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.
- Sylla, Bernhard (2017). "O cuidado do ser. Heidegger, Derrida e Žižek", in Borges-Duarte, I., Sylla, B. & Casanova, M. A. (orgs.), *Fenomenologia hoje VI. Intencionalidade e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 235-256.
- Zimmerman, Michael (2003). "Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism", in Toadvine, T. & Brown, C. S. (eds.), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: SUNY Press, pp. 73-101; [https://www.nchu.edu.tw/~hum/download/eco-heidegger\\_phenom,MZ.pdf](https://www.nchu.edu.tw/~hum/download/eco-heidegger_phenom,MZ.pdf), pp. 1-25 (versão usada; consultado 14.08.2018).



# Contributos para uma aprendizagem experiencial na disciplina de Filosofia no Ensino Secundário

João Augusto Vilela Teodósio<sup>1</sup>

## Abstract

The public announcement of a document Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória [Profile of Students Upon Completion of Compulsory Education], which has given rise to Order No. 6478/2017 of July 26, presents the main guiding lines to be considered in structuring Education for the 21<sup>st</sup> century regarding its principles, vision, values, and key skills. This document also follows UNESCO's global vision for Education and other European organizations responsible in that field, which refer the importance of preparing students for the skills and know-how specific to this century. Classes guided by traditional

1. Docente de Filosofia no Agrupamento de Escolas do Fundão. Realizou, em 2018, na Universidade da Beira Interior, um trabalho de investigação sobre aprendizagem experiencial em Filosofia, no âmbito do Mestrado em Ensino da Filosofia. Email: joao.teodosio@ubi.pt

models do not fit this new vision and it is necessary to prepare students for such key skills as creativity, communication, critical thinking, innovation and the ability to solve problems through cooperation, besides knowledge.

The author suggests, whenever possible, the opportunity of an experiential learning in Philosophy which will be anchored in three dimensions: the valorization of the students' personal experiences to consolidate what they learn, the practical application of the curriculum in real situations and, finally, the involvement of students in valuable projects organized when learning, reflecting and discussing Philosophy.

**Keywords:** Philosophy; experiential learning; education; innovation

### **Resumo**

A publicação do documento Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória, que deu origem ao Despacho n.º 6478/2017 de 26 de julho, apresenta as principais linhas de força a considerar na estruturação da Educação para o século XXI e aí são indicados os princípios, a visão, os valores e as competências-chave. O documento vem, aliás, na sequência da apresentação da visão global da UNESCO para a Educação, e de outras organizações europeias nesta área, que evidenciam implicações no sentido de preparar os alunos para as competências e saberes-fazer deste século. Aulas orientadas por modelos tradicionais não se adequam à visão que se pretende para a Educação, sendo necessário preparar os alunos para competências, tais como a criatividade, a comunicação, o pensamento crítico, a inovação e a capacidade de resolver problemas através da cooperação.

Foi desenvolvido um trabalho de investigação e reflexão que sugere, sempre que possível, a possibilidade de uma aprendizagem experiencial na disciplina de Filosofia ancorada em três dimensões:

a valorização das experiências pessoais dos alunos na consolidação dos conteúdos, a aplicação prática dos conteúdos da disciplina em situações reais e, finalmente, o envolvimento dos alunos em projetos de valor organizados com base nas aprendizagens e reflexões ocorridas na disciplina.

**Palavras-chave:** Filosofia; aprendizagem experiencial; educação; inovação

### **Nota prévia**

Depois de termos vindo a lecionar a disciplina de Filosofia no ensino secundário desde 1991, temos assistido a algumas alterações e reformulações, ao programa da disciplina. Assim, já lecionámos as disciplinas de Filosofia, de Introdução à Filosofia e, novamente, de Filosofia. No presente, apesar da publicação, há algum tempo, das *Aprendizagens Essenciais*<sup>2</sup> para esta disciplina, assiste-se a nova mudança que já não diz apenas respeito a alterações substanciais ao programa de Filosofia, mas sim ao entendimento do conceito de Educação. Referimo-nos à conceção de Educação que está presente no documento *Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória*, homologado pelo Despacho n.º 6478/2017 de 26 de julho. Ali, são apresentados os princípios, a visão, os valores e as competências-chave a considerar na estruturação da Educação para a atualidade. Estes aspetos implicam “alterações de práticas pedagógicas e didáticas de forma a adequar a globalidade da ação educativa às finalidades do perfil de competências dos alunos”. Os autores deste documento referem ter tido em consideração “documentos análogos de diversos países, textos educativos de âmbito nacional e textos orientadores de entidades

2. O documento *Aprendizagens Essenciais – Articulação com o Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória* é disponibilizado no sítio Internet da Direção-Geral de Educação.

européias e internacionais” (Ministério da Educação, 2017: 10). Se quisermos enquadrar esta necessidade de alterar a visão da educação para a atualidade numa tendência global, em termos internacionais, podemos considerar que, em 2015, a UNESCO apresentava uma visão global da pedagogia para o século XXI que continha implicações no sentido de preparar os alunos para as competências e os saber-fazer deste milénio (Scott, 2015). A UNESCO recomenda a necessidade absoluta de se alterar o paradigma da Educação no século XXI. Considera-se que as aulas expositivas não se adequam a esta nova visão que se pretende para a Educação, sendo necessário preparar os alunos para competências essenciais, além dos saberes. As principais competências enunciadas são: “a promoção da criatividade, a capacidade de comunicação eficiente, o pensamento crítico, a inovação e a capacidade de resolver problemas através da cooperação e da negociação” (Scott, 2015: 1). Considera-se também que as tecnologias não devem ser tomadas por si só, mas como meios de potenciação da aprendizagem e do trabalho colaborativo, pelo que há que complementar esses recursos com uma nova abordagem na sala de aula.

Na sequência da leitura destas propostas, demo-nos conta da necessidade de proceder a uma reflexão mais profunda sobre a prática pedagógica que temos vindo a desenvolver na lecionação da disciplina de Filosofia e equacionar o que seria possível efetuar, na prática pedagógica diária, para concretizar uma integração bem-sucedida da Filosofia, enquanto disciplina do ensino secundário, neste novo paradigma educativo.

## **1 — Breve reflexão sobre a prática pedagógica em Filosofia**

No âmbito da experiência de docência ao ensino secundário, poderemos afirmar que temos assistido a alguma evolução nas práticas pedagógicas mais comuns em outras disciplinas (especialmente as disciplinas relacionadas com as ciências experimentais) quando comparadas com a disciplina de Filosofia. Por exemplo, nessas disciplinas constatamos a existência, há já alguns anos, de uma vasta rede de suporte à potenciação de alguns aspetos agora enunciados no *Perfil dos Alunos*, bem como noutros documentos a que já aludimos. Lembramo-nos, por exemplo, da participação frequente em projetos de trabalho prático propostos por universidades ou outras organizações, a disponibilização de *kits* de experimentação, a elaboração de software específico para a abordagem de conteúdos ou integração em projetos, entre outros.

Se refletirmos sobre que alterações nas práticas pedagógicas têm sido levadas a cabo na nossa disciplina nos últimos anos, tendo em vista a mudança que é necessário fazer-se relativamente ao *Perfil dos Alunos* e às novas propostas para a Educação do século XXI, parece-nos que, salvo raras exceções, o que temos vindo a constatar em pouco se assemelha ao que verificamos relativamente a outras. Há, no entanto, julgamos, pelo menos nas nossas salas de aula, um grande número de alunos a quem a Filosofia diz muito. E fazem questão de o dizer, de participar e de colaborar com dedicação nas atividades propostas, não escondendo que também gostariam de ser filósofos ou, pelo menos, de dar alguns contributos para a Filosofia. Por seu lado, temos ouvido encarregados de educação que nos agradecem pelo que abordámos na sala de

aula e também pela forma como o abordámos. Porém, há também o oposto: o desinteresse, a apatia, a crença de que a disciplina é memorizar o que outros disseram, são os longos testes com perguntas de desenvolvimento em relação às quais a classificação é proporcional ao número de linhas utilizadas ou, na pior das hipóteses, considerações sobre o facto de que a disciplina não passa de conversa, numa alusão à Filosofia como mera retórica. Parece-nos que esta diversidade de considerações acerca da disciplina são o resultado da experiência que se teve enquanto aluno ou encarregado de educação e que a experiência das aulas de Filosofia por que se passou em muito depende das práticas pedagógicas do professor que se teve.

A propósito das práticas pedagógicas na disciplina de Filosofia, não podemos deixar de recordar as reflexões efetuadas por Neves Vicente, entre outros, há cerca de 20 anos, aquando dum momento de balanço e perspectivas acerca dos programas de Filosofia no ensino secundário e de que, oportunamente, se deu conta numa edição conjunta do então Departamento do Ensino Secundário do Ministério da Educação e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Referia Neves Vicente que, entre outros, existia um obstáculo à inovação num contexto em que também a mudança era necessária: a “predominância de uma lógica do ensino sobre uma lógica de aprendizagem” (Vicente, 1998: 40). A este propósito citaríamos um excerto do texto que escreveu e que dá conta da prática pedagógica de um docente de Filosofia na qual algumas vezes nos revemos.

[...] O professor que, com convicção e honestidade, faz depender a eficácia da aprendizagem sobretudo da eficácia do ensino, regra geral, há que reconhecê-lo, não se poupa a esforços e preparar com cuidada dedicação a sua intervenção pedagógica. Esse empenho e voluntarismo pessoais levam-no a acreditar que os alunos o vão escutar, porque o que ele diz é interessante; que os alunos o vão compreender, porque ele simplifica e ordena os saberes; que os alunos vão estar atentos, porque ele fala seguro do que diz, porque ele transmite com vivacidade e comunica com entrega. Terminada a aula, preparada com tanto cuidado e dada com tamanha clareza, o professor parte convicto de que os alunos vão reproduzir o que ele fez e sobretudo disse, porque ele explicou e mostrou com precisão o que é necessário fazer e dizer.

O que se torna decepcionante para este professor bem intencionado cujos resultados expressos na avaliação não correspondem às suas expectativas é o que, mais tarde ou mais cedo, os alunos acabam por confessar: “eu ouvi, mas não compreendi”; “ele diz que é claro, mas para mim continua confuso”; “ele diz que é fácil, mas eu acho difícil”; “ele diz o que está mal, mas eu não sei corrigir”; “ele explica como se faz uma coisa, mas eu acho que já faço assim”.

Porque fez conscientemente o que entende ser o seu trabalho, confrontado com o insucesso, a reação do professor não raro exprime-se deste modo: “se eles escutassem atentamente, compreenderiam”; “se eles se esforçassem, aprenderiam o que foi ensinado”; “[...] só que eles andam desmotivados, estão desatentos”, etc.. (Vicente, 1998: 41- 42)

## **2 — A necessária mudança de práticas pedagógicas em Filosofia**

A descrição, cuja atualidade em muitos casos permanece, leva-nos a refletir sobre a necessidade de repensar a forma como temos vindo a lecionar a disciplina. Sem abdicar da importância de uma preparação rigorosa, em termos científicos, dos conteúdos programáticos a lecionar, é importante equacionar modos específicos e objetivos para deixar de fazer depender a aprendizagem da disciplina de Filosofia da “inflexibilidade do seu ensino”, no dizer de Neves Vicente relativamente à situação que transcrevemos. Há que ser criativo e apostar na promoção de atividades de aprendizagem que, sem perder de vista a capacidade de conceptualização, problematização e argumentação e a produção de texto, vão ao encontro dos interesses dos alunos colocando-os no centro do processo de aprendizagem. Além disso, e não menos importante, necessitam-se práticas que também possam contribuir para um reconhecimento e valorização do trabalho do professor de modo a tornar as aulas de Filosofia um desafio diário para ambos os intervenientes. Uma via para o fazer seria a aposta na valorização das experiências pessoais dos alunos desenvolvendo saberes e competências que, ainda que de modo incipiente, aqueles já possuem. As aulas poderiam então ser um espaço privilegiado para a procura de respostas a questões (filosóficas) sobre o mundo que os inquietam dando-lhes, simultaneamente, a possibilidade de se envolverem em projetos pessoais que conjugassem a aprendizagem e a intervenção cívica.

Esta tentativa de ligar a Filosofia aos problemas do mundo real através da realização de projetos e de enquadrar e valorizar os contributos provenientes das vivências dos alunos

na aula fará com que a disciplina lhes faça mais sentido e lhes dê sentido. Consideramos um desperdício não se valorizarem os saberes e as experiências dos alunos, bem como, a sua disponibilidade e apetência para se formarem e valorizarem como pessoas e como cidadãos ativos e responsáveis num mundo que podem ajudar a construir.

### 3 — Acerca da aprendizagem experiencial

Quando se procura definir aprendizagem experiencial constata-se que não é fácil encontrar uma definição que seja pacífica e o debate sobre o que é, efetivamente, a aprendizagem experiencial está longe de estar terminado. Apesar disso, em 2004, a *Association for Experiential Education*<sup>3</sup> entendia a educação experiencial como uma forma de pensamento que está na origem de várias metodologias a partir das quais os educadores criam situações suscetíveis de envolver os *aprendentes* em experiências diretas que, posteriormente, são seguidas de uma reflexão. Do envolvimento destes nessas experiências, decorre uma aprendizagem experiencial. Desta forma, acredita-se que, ao longo do processo de aprendizagem experiencial, o conhecimento se construa, se desenvolvam competências, se clarifiquem valores e se potenciem capacidades para contribuir para (o bem-estar) das comunidades. A este propósito, há que referir os contributos de Dewey (1859-1952), para quem a aprendizagem deverá sempre ocorrer no contexto de uma experiência educativa positiva. De acordo com o

3. A Associação para a Educação Experiencial (AEE) é uma organização, sem fins lucrativos, fundada nos EUA no início da década de 1970 por um grupo de educadores defensores da ideia de que a aprendizagem poderia ser potenciada por atividades de natureza experiencial.

*princípio da continuidade da experiência* ou *continuum experiencial*, as experiências não se limitam a uma mera sucessão entre si ao longo da vida. O *princípio da continuidade* acarreta a ideia de que as experiências pelas quais passamos irão condicionar as experiências que teremos no futuro. Cada experiência “traz-nos algo que já foi do passado e que modificará, de certo modo, algo que há de vir” (Dewey, 1997: 37).

Neste sentido, os professores dispostos a pôr em prática uma aprendizagem experiencial em Filosofia, devem ser capazes de proporcionar oportunidades de aprendizagem o mais parecidas possível ao que os alunos irão encontrar ao longo da vida. Por exemplo, se incentivarmos frequentemente o diálogo dentro da sala de aula, a propósito do debate sério e profundo de um determinado problema filosófico, espera-se que no futuro os alunos, como adultos, preferirão o diálogo e a discussão aberta sobre um dado assunto ao invés de assumirem uma posição autoritária, inflexível ou agressiva face a um problema. Acreditamos também que se envolvermos os alunos de Filosofia em determinados projetos com valor do ponto de vista social, ambiental ou político, presumimos que esses alunos venham a adquirir ferramentas e hábitos para que, enquanto cidadãos, homens e mulheres adultos, revelem uma atitude interventiva do ponto de vista social, ambiental ou político. Acreditamos que ao professor de Filosofia cabe a tarefa de ativar essa ligação ao futuro através do recurso a uma aprendizagem experiencial nesta disciplina.

#### 4 — Os requisitos para uma aprendizagem experiencial em Filosofia

A *Association for Experiential Education* elaborou uma lista de princípios a seguir por quem se propõe utilizar uma prática pedagógica baseada na aprendizagem experiencial<sup>4</sup>. Devido à especificidade da disciplina de Filosofia, salientaríamos os seguintes: a aprendizagem experiencial apenas poderá ocorrer quando as experiências escolhidas pelos alunos, ou que são propostas pelo professor, são cuidadosamente analisadas, sendo imperativo que sejam acompanhadas de momentos de reflexão, crítica e síntese. Por outro lado, as experiências escolhidas ou propostas, bem como as situações de aprendizagem idealizadas, devem ser trabalhadas de modo que se exija aos alunos a tomada de iniciativas, de decisões e a responsabilização pelos resultados. Ao longo do processo da aprendizagem experiencial, o aluno tem de ser encorajado a colocar questões e dúvidas, a investigar, a experimentar, a resolver problemas, a assumir responsabilidades, a ser criativo e a dar sentido ao que produz. A capacidade de relacionamento com os outros deve ser estimulada e promovida, pelo que salientamos a importância fundamental de uma aprendizagem em regime de trabalho colaborativo. Justificamos esta necessidade devido ao que Dewey considera estar permanentemente relacionado com o *princípio da continuidade*. A este conceito Dewey acrescenta outra noção fundamental: a necessidade da *interação*. O *princípio da interação*, em permanente paralelo com o *princípio da continuidade*, significa que as experiências, as situações de aprendizagem,

4. [www.aee.org/what-is-ee](http://www.aee.org/what-is-ee) (acedido em 09/07/2018).

não acontecem apenas encapsuladas no domínio da nossa subjetividade e intimidade. Não vivemos isoladamente no mundo, estamos em constante interação com os objetos e com as pessoas que partilham a nossa circunstância, pelo que as nossas experiências pessoais são sempre afetadas pelos outros. Deste modo, consideramos primordial que os alunos se relacionem o mais possível com os vários intervenientes no processo educativo. É necessário que se formem grupos de trabalho nas turmas a que se leciona. Cada grupo de trabalho é responsável pelo modo como irá lidar com a experiência ou situação de aprendizagem que é proposta: identifica problemas, elabora planos de trabalho, efetua pesquisas necessárias, efetua a leitura e análise dos textos propostos pelo professor e procede ao registo das reflexões efetuadas e das conclusões a que se chega.

### **5 — Sugestões para uma aprendizagem experiencial em Filosofia**

Apresentamos três das práticas pedagógicas que temos vindo a realizar e com as quais consideramos ter recorrido à aprendizagem experiencial na disciplina de Filosofia. Ao longo da descrição poderão, em primeiro lugar, constatar-se situações de aprendizagem em que são valorizadas a experiência e as vivências dos alunos com o objetivo de consolidar conteúdos do programa da disciplina. Seguidamente, daremos relevo a atividades de carácter prático realizadas após aprendizagens de carácter teórico e, finalmente, descreveremos o envolvimento dos alunos num projeto suscetível de dar sentido às aprendizagens efetuadas, encorajando-os a intervir civicamente a propósito da promoção do respeito pelos direitos humanos. Necessários, em qualquer

situação de aprendizagem experiencial, são os momentos de reflexão, de recurso ao texto, de trabalho colaborativo, diálogo e criatividade.

Abordar conteúdos da disciplina de Filosofia com recurso à educação experiencial pode, claramente, significar a possibilidade de melhorar as aprendizagens dos alunos, a partir das suas próprias experiências de vida. Tendo presentes os conteúdos do currículo do 11º ano desafiaram-se os alunos a elaborar trabalhos conjuntos na unidade temática relativa à gnosiologia. Aquando da abordagem da distinção entre o conhecimento vulgar e o conhecimento científico, pediu-se aos alunos que refletissem numa situação pela qual já tivessem passado e que pudesse servir para ilustrar claramente as diferenças entre um e outro tipo de conhecimento dando especial atenção ao que os distingue. A tarefa proposta formulou-se do seguinte modo: *Relata-nos uma situação ou situações – vivenciadas por ti ou de que te tenhas apercebido – nas quais tivesses podido, de forma clara, constatar as diferenças entre conhecimento do senso comum e conhecimento científico. Refere o valor que atribuíste ao senso comum e ao conhecimento científico.*

Uma vez que se pretendia trazer para cada grupo uma situação vivenciada pelos alunos, solicitou-se o relato, por parte de cada um dos alunos que compunha o grupo de trabalho, de uma experiência individual. O grupo, como um todo, iria proceder a uma análise e reflexão sobre as experiências de cada elemento e avaliar a sua pertinência e utilidade para a distinção entre conhecimento do senso comum e conhecimento científico. Obviamente que esta situação de aprendizagem teve em conta leituras previamente efetuadas no manual, bem como explicações introdutórias aos conteúdos por parte do professor. Cada grupo escolheu, depois

da respetiva análise e reflexão, qual experiência iria servir para melhor explicitar à turma as diferenças entre os dois tipos de conhecimento. Sugere-se a utilização de uma plataforma LMS de aprendizagem, por exemplo o *Moodle*, para registar o resultado da análise e reflexão proposta por parte do grupo de trabalho. O recurso à plataforma de aprendizagem é importante especialmente por dois motivos: por um lado acelera-se o processo de entrega do trabalho, a sua leitura por parte do professor e a consequente avaliação. Por outro lado, permite que o trabalho de cada aluno seja lido por toda a turma ou turmas, o que facilita a discussão final na sala de aula e a aprendizagem destes conteúdos por todos. Facilita-se também a avaliação do contributo de cada grupo, em função dos critérios estabelecidos.

Sucedeu também que a leitura de um texto conseguiu interpelar os alunos para a problemática de discursos falaciosos, pelo que se propôs a construção de um minidicionário de falácias. Para a realização desta atividade, exigiu-se, em primeiro lugar, um conhecimento objetivo das principais falácias informais. Depois, foi necessário que o grupo de trabalho trouxesse para a discussão interna exemplos de discursos falaciosos que os alunos identificaram no mundo da política, do futebol e da publicidade. Os elementos do grupo discutiram, entre si, acerca da existência efetiva de falácias num discurso e, como existiam, identificaram-nas e explicaram, autonomamente, em que consistiam. Finalmente, após a supervisão do professor, recorreu-se novamente à plataforma *Moodle* para elaborar o minidicionário de falácias, cujos autores acabaram por ser os alunos de todas as turmas. O acesso à plataforma permitiu a partilha de todos os trabalhos de todos os grupos dessa turma e de todas as turmas daquele ano de escolaridade.

Trabalhar com os alunos na disciplina de Filosofia com o recurso à aprendizagem experiencial, visando a consolidação das aprendizagens efetuadas nesta disciplina, poderá também passar pelo tratamento, dentro e fora da sala de aula, de determinados conteúdos que podem tornar possível a produção de um filme. Neste caso, o filme foi o produto final que resultou da abordagem à unidade temática relativa à argumentação e retórica que ocupou uma boa parte do primeiro período letivo. Foi necessário proceder a um estudo teórico dos principais meios de persuasão retórica propostos por Aristóteles. Foram, entretanto, esclarecidos os alunos acerca do papel da retórica no mundo atual, principalmente nos campos da economia, da política e da justiça nas sociedades democráticas. A este trabalho não deve ser alheio o importante contributo das disciplinas de Direito, Economia e Português tendo em conta o atual cenário de flexibilidade curricular.

Após a apresentação, por parte do professor, dos aspetos essenciais dessa unidade, foram os alunos convidados a desenvolver um trabalho de carácter prático que evidenciasse aos seus pares o papel da argumentação e da retórica, no quotidiano, relativamente à procura de adesão de um auditório. Foi proposto aos alunos a produção de um pequeno filme que tivesse por objetivo persuadir determinado auditório de determinada ideia. Evidentemente que tal exigiu uma pesquisa, fora do âmbito do programa da disciplina, relativamente a técnicas de *marketing* e publicidade na atualidade. Nos últimos anos, nesta atividade, os alunos produziram filmes que puseram a tónica na persuasão visando a prevenção dos incêndios, a promoção de comportamentos ecologicamente responsáveis, a prevenção da violência doméstica e do *bullying*, mas também a venda de produtos e a promoção do

turismo local, entre outras dezenas de temáticas de carácter social e ambiental. Muitos estudantes optaram por temáticas visando a promoção de estilos de vida mais saudáveis. Por exemplo, no ano letivo de 2009-2010, em que surgiram alertas relativos à infeção pela Gripe A, os alunos elaboraram “spots publicitários” persuadindo para a importância da prevenção da epidemia.

De modo a aumentar e tornar visível a interação entre os alunos de cada grupo e a verificar as aprendizagens efetuadas, foi obrigatória a apresentação, à própria turma e a outras turmas, do trabalho realizado. Uma vez marcada a apresentação, com uma duração de entre 10 e 15 minutos, os alunos exibiram os vídeos publicitários produzidos. A apresentação dos trabalhos à turma exigiu que, no final da apresentação do produto final, o grupo esclarecesse quais tinham sido as principais estratégias de persuasão a que recorreram (de acordo com as propostas de Aristóteles), bem como a tipificação dos argumentos presentes no trabalho. Os colegas da turma que assistiam à apresentação podiam pedir esclarecimentos relativamente à eficácia dos meios de persuasão utilizados e sugerir alternativas.

Outro modo de abordagem da disciplina de Filosofia na perspetiva de uma aprendizagem experiencial implica dar a possibilidade e encorajar os alunos no envolvimento em projetos de valor. Conviria explicitar de que se trata quando falamos em projetos de valor e o que pretendemos com o envolvimento dos alunos nessa atividade. A ideia principal é evidenciar a importância da Filosofia que, apesar da sua natureza específica, tem a possibilidade de contribuir para uma valorização das vidas de todos nós através da ação que realizamos no mundo que nos rodeia. Esta dimensão da aprendizagem experiencial, a ser utilizada na

disciplina, poderá vir a trazer momentos formativos de inegável importância especialmente quando se pretende que os alunos reflitam ou, como já se referiu, se iniciem no filosofar. Espera-se que dessas reflexões venham a elaborar-se projetos de trabalho no âmbito dos quais se realizem ações com valor no campo da ética, da justiça, da sociedade ou da política. Assim, a reflexão filosófica trará ações objetivas sobre a circunstância que é comum a todos nós. No caso concreto, quisemos, partindo das aulas de Filosofia e das reflexões dos alunos, dar-lhes a oportunidade de se empenharem em ações com carácter cívico que pudessem contribuir para uma defesa ativa dos direitos humanos.

Realmente, os primeiros contributos para a realização deste projeto reportam-se ao 10º ano, durante o qual os alunos abordaram a questão da objetividade, subjetividade e relatividade dos valores, bem como a diversidade de respostas relativas ao sentido da existência humana numa perspectiva religiosa, ou não religiosa. Porém, no decorrer do primeiro período letivo do 11º ano, os alunos trabalharam, como se referiu anteriormente, a unidade *Lógica e Argumentação*<sup>5</sup>. A possibilidade de envolver os alunos em projetos de valor, no âmbito de uma aprendizagem experiencial, ocorreu aquando da semana em que se comemora o Dia Mundial da Filosofia. Nesse ano letivo, o grupo disciplinar de Filosofia decidiu associar-se à iniciativa da Amnistia Internacional, *Maratona de Cartas*. Resumidamente, esta iniciativa consiste em enviar cartões postais assinados a responsáveis e governantes de países nos quais são identificadas e denunciadas situações que violam os direitos humanos.

5. Até ao ano letivo de 2017-2018 a Filosofia da Religião era abordada no 10.º ano e a Lógica e Argumentação, no 11.º ano.

Segundo a própria organização, a *Maratona de Cartas* tem como objetivo mudar as vidas de pessoas ou comunidades que sofreram, ou estão em risco de sofrer, violações de direitos humanos. Para isso, refere aquela organização, *todo o movimento concentra a sua energia em conseguir o maior número possível de assinaturas em todo o mundo, para que o nosso trabalho de pressão aos governos encontre o apoio de milhões de pessoas*<sup>6</sup>.

O envolvimento dos alunos neste projeto implicou a realização das atividades que a seguir se descrevem e que também consideramos enquadradas numa aprendizagem experiencial em Filosofia. Em primeiro lugar, procedeu-se à elaboração e apresentação de textos argumentativos visando persuadir os governantes em causa da importância da aceitação dos apelos lançados pela Amnistia Internacional relativamente a situações concretas de desrespeito pelos direitos humanos. Os argumentos presentes nos textos deviam, no caso de se tratar de argumentos dedutivos, ser sólidos, o que implicou a exigência de, após a produção dos textos, reduzir os argumentos à forma canónica para melhor aferir a sua validade. No caso de o texto conter argumentos não dedutivos, os mesmos tinham de ser fortes ou muito verosímeis, o que implicou um bom domínio das regras dos argumentos indutivos (generalizações ou previsões), das analogias ou dos argumentos de autoridade. Finalmente, para dar valor efetivo à atividade, os alunos associaram-se à iniciativa da Amnistia Internacional e assinaram e enviaram cartões-postais aos governantes dos países onde

6. Considerado o maior evento de ativismo por parte da organização *Amnistia Internacional*, que decorre anualmente no último trimestre, conforme explicado em [www.amnistia.pt/euassino](http://www.amnistia.pt/euassino) (sítio consultado em 18/03/2018).

se verificavam casos de violação dos direitos humanos, apelando a que essas situações se resolvessem, de modo que se pudesse verificar uma melhoria das condições de vida das principais vítimas.

Consideramos que esta aprendizagem e consolidação de conteúdos específicos da disciplina de Filosofia, que acabam por ser transversais aos dois anos letivos é, efetivamente, de carácter experiencial porque, para além de contribuir para as aprendizagens dos alunos mediante o envolvimento nas situações experienciais descritas, dessas aprendizagens resultou uma ação concreta sobre uma determinada circunstância. Ao ter por objetivo a promoção e a defesa dos direitos humanos, a ação foi, claramente, de natureza cívica.

### **Conclusão**

Apesar de considerarmos que uma aprendizagem experiencial em Filosofia não é a única forma de inovar nas práticas pedagógicas dos docentes, acreditamos que existe ainda muito por explorar neste campo, em termos de conteúdos específicos suscetíveis de serem abordados nesta perspetiva experiencial, de atividades ou situações de aprendizagem que se podem propor e de projetos de valor que se podem idealizar e estruturar. Por exemplo, tendo em consideração a necessidade atual de consolidar a autonomia e flexibilidade curricular nas escolas abre-se caminho para que, devido à necessária articulação com outras disciplinas, uma aprendizagem experiencial em Filosofia faça cada vez mais sentido. Seria interessante que se pudessem estabelecer relações mais sólidas com disciplinas como a Físico-Química A, a Biologia e a Geologia, no sentido de poder explorar e trabalhar conjuntamente a dimensão epistemológica do programa de Filosofia no

11º ano. Situações de aprendizagem experiencial em Filosofia poderiam ser mais facilmente criadas dentro dos laboratórios dessas disciplinas se as aulas destas disciplinas pudessem ser lecionadas numa ligação muito estreita com a Filosofia. Visitas de estudo a lugares<sup>7</sup> onde se produz Ciência, programadas e preparadas conjuntamente, seriam excelentes experiências onde se poderiam consolidar as aprendizagens e treinar as competências da disciplina de Filosofia, com as inevitáveis consequências na formação dos alunos como futuros cidadãos responsáveis e interventivos socialmente. Quanto a disciplinas da área das Línguas e Humanidades, poder-se-iam estabelecer ligações mais duradouras com a História A e com a Geografia A que viessem a dar origem a experiências relacionadas com a defesa e a promoção do património local, bem como com a promoção do voluntariado, integrando os conteúdos relacionados com a diversidade de valores e a dimensão ética do agir. Relativamente às disciplinas de carácter artístico, seria interessante que a Arte pudesse ser abordada nessas disciplinas, em simultaneidade com a Filosofia, trazendo para a formação dos alunos verdadeiras experiências estéticas e tomadas de posição relativamente à Filosofia da Arte. Não seria também de excluir a realização, por parte dos professores e dos alunos de Filosofia, de umas jornadas regionais ou nacionais de Filosofia juvenil, que pudessem proporcionar aos alunos experiências enriquecedoras de aprendizagem, mediante a organização e participação num evento dessa natureza, ao ser-lhes permitida a partilha dos seus pontos de vista relativamente a questões de natureza filosófica.

7. Lembramo-nos, por exemplo, do Instituto Gulbenkian de Ciências, um centro internacional no âmbito da investigação biológica e biomédica, ou a ciclos de conferências na Fundação Calouste Gulbenkian, como já organizámos, embora com carácter informal e sem qualquer esforço de articulação entre as várias disciplinas escolares envolvidas.

Não nos querendo alongar na sugestão de outros exemplos para uma abordagem experiencial da disciplina de Filosofia, deixamos apenas a ideia do quão importante é que o ensino da Filosofia não fique refém de uma lógica da preponderância do ensino sobre a aprendizagem e, especialmente, da necessidade dos alunos de Filosofia não ficarem expostos a uma didática da Filosofia na qual predomine, sistematicamente, a exposição e o diálogo entre o professor e os alunos. Acreditamos que, recorrendo frequentemente a uma aprendizagem experiencial em Filosofia, estimularemos as capacidades de questionamento, de reflexão, de investigação, de argumentação e de intervenção cívica por parte dos alunos, ao invés de os deixar apenas como aprendentes passivos dentro das salas de aula. A formação filosófica e as competências da Filosofia são hoje indispensáveis numa sociedade cada vez mais globalizada, em que a argumentação serve os interesses da retórica como forma de manipulação. E, relativamente a esta situação, à disciplina de Filosofia compete levar os alunos a serem capazes de, experiencialmente, desconstruir argumentação falaciosa e estruturar contra-argumentos sólidos. Espera-se também que a Filosofia no ensino secundário, enquanto disciplina do currículo dos cursos científico-humanísticos possa, efetivamente, abrir caminho para que os nossos alunos se iniciem na Filosofia e, como ela, sejam capazes de demonstrar uma ação interventiva e cívica na sociedade que venha a ser capaz de melhorar a circunstância de todos nós.

## Referências

- Association for Experiential Education. *What is Experiential Education?* <http://www.aee.org/what-is-ee> (acedido em 09/07/2018).
- Dewey, John (1997). *Experience & Education*. New York: Touchstone, pp. 33-72.
- Ministério da Educação (2017). *Perfil dos alunos à saída da Escolaridade Obrigatória*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação e Ciência.
- Ministério da Educação e Ciência (2018). *Aprendizagens Essenciais da disciplina de Filosofia*, <https://dge.mec.pt/Aprendizagens-Essenciais>. (acedido em 07/08/2018)
- Northern Illinois University, Faculty Development and Instructional Design Center. *Experiential Learning*. <https://facdevblog.niu.edu/experiential-learning> (acedido em 01/07/2018).
- Scott, Cynthia Luna (2015). *The Futures of Learning 3: What Kind of Pedagogies for the 21st Century? UNESCO Education Research and Foresight Working Papers*. Working Papers Series, nº. 15. Paris: ERF.
- Vicente, Joaquim Neves (1998). “Subsídios para um paradigma organizador do ensino da Filosofia enquanto disciplina escolar da educação secundária”, in Henriques, F. & Almeida, M. B. (eds), *Os Actuais Programas de Filosofia do Secundário – Balanço e Perspetivas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Departamento do Ensino Secundário do Ministério da Educação, pp. 29-55.

# Sobre a consideração moral da natureza

Maria José Varandas<sup>1</sup>

## Abstract

This reflection on the moral considerability<sup>2</sup> of nature begins with two classic arguments of environmental ethics which, while alerting to the growing human pressure on the environment, show the need to rethink the relationship between humans and the natural world. In my view, Aldo Leopold's Land Ethic, seconded by John Baird Callicott and Holmes Rolston III, is the approach in environmental ethics which not only postulates a broader comprehension of the universe of moral concern, but also lays the ground for a new ethical paradigm wherein the human, as a responsible member of the biotic community, has the duty to preserve the integrity, balance and beauty of the latter.

**Keywords:** Anthropocentrism; ecocentrism; ecological crisis; environmental ethics; intrinsic value

1. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). Dirigente da Sociedade de Ética Ambiental (SEA). A versão em língua inglesa, parcialmente alterada, foi publicada em 2021, com o título: Ethics and the Anthropocene Crisis: On the Moral Consideration of Nature. *Philosophy Study*, August 2021, Vol. 11, No. 8, 622-630.

2. A expressão *moral considerability* deve-se a Kenneth Goodpaster (1978), que no seu artigo "On Being Morally Considerable" a introduziu no léxico da ética.

## Resumo

A presente reflexão sobre o estatuto moral da natureza recorre a dois argumentos clássicos da ética ambiental que, sob ângulos distintos, ao desenharem um cenário futuro catastrófico, alertam para a desmesurada pressão humana sobre o ambiente e para a imperiosa necessidade de repensar a relação dos humanos com o mundo natural. A meu ver, a *Ética da terra* de Aldo Leopold, secundada por John Baird Callicott e Holmes Rolston III, constitui a abordagem de ética ambiental que, pela compreensão alargada do universo de consideração moral, lança as bases de um novo paradigma ético e ontológico em que os seres humanos, como membros plenos da comunidade biótica, têm o dever de preservar a sua integridade, o seu equilíbrio e a sua beleza.

**Palavras-chave:** Antropocentrismo; ecocentrismo; ética; crise ecológica; valor intrínseco

### 1.

Neste século, todas as razões, teóricas e empíricas, comprovam a mudança climática em curso e alertam para a sua dimensão potencialmente catastrófica e irreversível<sup>3</sup>. Se, de um ponto de vista científico, a generalidade dos estudos confirma a gravidade das presentes alterações climáticas como uma séria ameaça à vida em geral, imputando-as à ação humana que, ao enveredar por uma postura de máxima exploração dos recursos naturais, tem exercido de modo insustentável uma contínua e nefasta pressão sobre o ambiente, de um ponto de vista filosófico não parece existir consenso sobre a abordagem teórica capaz de

3. IPCC, *Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2001. Em <http://www.ipcc.ch/pub/reports.htm>.

responder a este desafio global, para além de que, em algumas áreas reflexivas relevantes, as ferramentas conceptuais têm-se revelado insuficientes, seja, por exemplo, no âmbito da ética intergeracional, ou no que diz respeito ao valor (moral) da natureza não humana (ver, e.g., Palmer, 2011; Gardiner, 2011). Considerando, por conseguinte, que o problema do ambiente é, em essência, um problema de natureza ética, que apela para a responsabilidade e para uma ação de respeito pela natureza e pelas entidades naturais (Gardiner, 2012), uma questão se impõe:

Que critérios adotar por forma a considerar a realidade natural moralmente, i.e., como domínio suscetível de inerente valorização que impele ao respeito e ao dever de preservação?

Dada a acomodação da ética ocidental contemporânea às determinações éticas kantianas, nomeadamente a distinção entre meios e fins-em-si e o respetivo critério de validação moral – a racionalidade –, é problemático ajuizar positivamente sobre o valor não instrumental da natureza. Para além de que, a abordagem que contesta o formalismo kantiano, o utilitarismo, não atenua o grau de polemicidade da questão. Com efeito, o seu princípio – o máximo de benefício para o maior número – procede a partir de uma visão atomista da realidade sustentada num critério individualista (a sciência), concedendo unicamente ao indivíduo relevância moral. Em suma, quer a ética deontológica kantiana, quer a ética utilitarista de Singer ou as principais formas de consequencialismo, não facultam os fundamentos para a consideração moral de entidades coletivas como as espécies, os ecossistemas, ou, enfim, a natureza.

Considerando, com Tom Regan (1981), que uma ética ambiental propriamente dita deve postular o estatuto moral das totalidades ecossistêmicas e as inerentes obrigações dos agentes humanos, como ultrapassar a questão?

O intenso debate suscitado pelo tema, apesar de levar já cerca de cinco décadas, é ainda hoje um debate inconcluso<sup>4</sup>. E, no entanto, o problema de fundo – a crise ecológica – não se atenuou. Muito pelo contrário, agudizou-se transformando-se em emergência climática e redundando numa “perfeita tempestade moral” (Gardiner, 2011). Torna-se, assim, cada vez mais urgente e premente a reflexão ética aplicada ao ambiente<sup>5</sup>. Para além das significativas diferenças conceptuais entre as várias posições filosóficas que respondem à problemática em causa, a discussão remete para dois ângulos do problema:

O critério, ou critérios, de adscrição de valor da natureza;  
A relação entre indivíduos e o Todo.

Nas décadas de 60 e 70 do século passado, inúmeros artigos chamaram a atenção para o estatuto axiológico das entidades naturais e o papel (moral) dos humanos nesse contexto. Por entre essa profícua produção, destacamos dois textos particularmente relevantes pela sua acrescida pertinência neste preciso momento histórico, em que é patente e inegável a escalada catastrófica de desastres ambientais que colocam a vida terrena em perigo.

4. Ver Vucetich, Bruskotter & Nelson (2015). Para o debate em ética ambiental sobre o valor intrínseco da natureza ver O’Neil (2003).

5. “Climate change involves serious ethical issues, especially in its global, intergenerational, and ecological dimensions. Despite challenges owing to underdeveloped theories and pragmatic issues, there is an important initial consensus concerning the need for, and the overall shape of, serious action and the relevance of key ethical concerns, such as fairness and responsibility. Climate ethics is an emerging field that has much to offer, but within which much more work remains to be done” – Gardiner, 2012: 5.

Falamos dos textos de Richard Sylvan (Routley) (1973), “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?”, e de Garrett Hardin (1968), “The Tragedy of Commons”.

## 2.

Sylvan (cujo apelido de nascimento é Routley), em 1973, redige o artigo “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?” onde apresenta o argumento do último homem (*the last man*), alargando a extensão deste argumento a um último povo (*the last people*), em 1980, no artigo “Human Chauvinism and Environmental Ethics” redigido com Val Plumwood (Routley), então sua mulher.

Tanto na forma singular como na coletiva, o argumento discorre sobre o valor da realidade natural defendendo que apenas a adscrição de valor intrínseco à natureza pode protegê-la da cupidez e irresponsabilidade humanas. Em síntese, o argumento é o seguinte:

Se um único homem (*last man*) sobrevivesse ao total colapso do mundo e decidisse exterminar todo e qualquer ser vivo em seu redor, animais e plantas, do ponto de vista de uma ética antropocêntrica que considera a natureza apenas no seu significado instrumental, a ação seria legítima. Do ponto de vista de uma ética que concede valor intrínseco à natureza, a ação seria moralmente errada. Ampliando a extensão do conceito “o último homem” para “o último povo”, (*last people*), Sylvan supõe que essa derradeira comunidade humana (estéril em virtude de radiações e plenamente consciente dessa sua condição), por vários motivos – sobrevivência, desfrute, sentimentos negativos – decide exterminar animais selvagens e destruir ecossistemas substituindo-os

por campos de agricultura intensiva, arrasando todas as florestas para a edificação de equipamentos e obtenção de matérias primas e desfigurando deste modo o planeta segundo os seus próprios interesses e caprichos. Para o autor, no limite, um planeta inteiramente manipulado pelos humanos e irreversivelmente degradado seria o resultado consequente de uma ética antropocêntrica (Varandas, 2012: 224-227).

Richard Sylvan procura com este argumento demonstrar que os fundamentos da ética ocidental dominante são insuficientes para escorar uma ética ambiental. Com efeito, e segundo o autor, o chauvinismo humano básico típico da ética dominante apenas considera moralmente os humanos e as relações inter-humanas, perspetivando os princípios da ética apenas e só nesse enquadramento. Assim, se 1) apenas os humanos são a fonte dos valores, se 2) apenas os humanos têm valor intrínseco; se 3) o mundo não humano tem um valor instrumental para os humanos, então o sentido da liberdade e da responsabilidade vem circunscrito à esfera humana, e os limites à ação apenas se colocarão em respeito aos interesses de outros humanos (Lee, 1993: 334). Tal significa que para além do horizonte humano, o agente tem legitimidade para agir como quer. O argumento do último homem ou do último povo, mostra assim que, num modelo ético antropocêntrico, a não existência de pessoas significa que não há qualquer interesse a considerar e logo o último homem pode destruir tudo à sua volta sem que, a seu ver, tal seja imoral.

No entanto, se, intuitivamente, se afigura reprovável o ecocídio perpetrado pelo último homem, subsumindo essa intuição um valor não instrumental da natureza, nem a

ética humano-centrada faculta um critério que legitime a condenação moral pelo ato destrutivo, nem é certo que, dadas tais condições, todos os seres humanos reprovassem esse hipotético comportamento.

O efeito poderoso da experiência pensada de Sylvan no debate académico sobre a consideração moral da natureza prova a sua pertinência e relevância, pois embora não faculte fundamentos teóricos para a atribuição de valor intrínseco à natureza, justifica exemplarmente a necessidade de uma efetiva mudança de paradigma ético.

Na mesma linha, lembramos aqui um outro texto polémico que, em certo sentido, complementa o argumento do último povo.

No artigo “The Tragedy of Commons”, Garrett Hardin (1968) recorre a uma ficção para transmitir a necessidade de uma ética que considere moralmente a relação dos seres humanos com a natureza. De acordo com Garrett não há uma solução técnica para o problema da sobrepopulação se se procurar manter os níveis de crescimento e bem-estar para todos, num planeta com recursos finitos. A solução passará pela ética e mudança de comportamentos. Imagine-se, diz-nos Garrett, uma pastagem de livre acesso a todos os habitantes de uma dada região. Cada pastor procurará manter o seu rebanho nessa terra comum. Isto funciona bem durante séculos porque a doença, as guerras tribais, e outras causas mantêm a população estável e em equilíbrio com os recursos disponíveis. Até ao dia em que cada sujeito começa a procurar maximizar o lucro aumentando o número de ovelhas. Se o aumento de uma ovelha constitui um ganho positivo para o indivíduo, tal tem um efeito negativo para o coletivo pelo adicional sobrepas-

toreio. Porém, numa lógica de liberdade individual, cada pastor procurará aumentar cada vez mais os seus ganhos juntando uma e mais uma e sempre mais ovelhas ao seu rebanho. Cada individual humano está fechado num sistema que o compele a aumentar o seu rebanho ilimitadamente numa terra que é limitada. A ruína é o seu destino próximo e é o resultado do exercício da liberdade individual num território comum. Esta é a tragédia dos comuns.

O artigo ilustra o conflito entre a liberdade e inerentes direitos individuais *versus* o bem comum, entendendo nós este comum não no sentido estrito e redutor de sociedade, mas como uma comunidade bio-ecológica, na qual a agência humana tem lugar. E é factualmente inegável que assistimos hoje a uma escalada sem precedentes na depleção de fatores ambientais (ar, água, solos, biodiversidade, clima) estruturantes da vida planetária e que, em consequência, constitui um desafio reflexivo aos convencionais limites da moralidade<sup>6</sup>.

Interpretamos o texto de Hardin como um alerta para a necessidade de repensar a ética numa perspetiva que vá além da liberdade individual e das escolhas racionais do sujeito ético num dado contexto económico-político. No interior de um sistema dominado pela ideia de crescimento ilimitado e que compele sistematicamente ao bem-estar do indivíduo pelo consumo de toda a espécie de bens – sejam eles básicos, recreativos ou induzidos artificialmente pela tecnociência –, a racionalidade individual encontra-se fechada numa lógica comum que, inevitavelmente, segundo o autor, desliza para a tragédia.

6. Citando Joseph Fletcher, Hardin (1968: 1245) afirma: “the morality of an act is a function of the state of the system at the time it is performed”.

Embora o artigo colha um número apreciável de objeções, não só porque assenta na visão hobbesiana do ser humano, ignorando o altruísmo e capacidade de autorregulação das comunidades e as virtualidades positivas de um Estado que promove o bem-estar comum, mas também porque tende para uma visão totalitária da sociedade elegendo a coerção como forma reguladora dos comportamentos, parece plausível a clara alusão aos riscos do *modus operandi* económico dominado pelo crescimento dos indicadores financeiros.

Assim, e ainda que substantivamente diferentes, quer a argumentação de Sylvan, quer a argumentação de Hardin, convocam uma necessária reflexão sobre dois aspetos cruciais:

1. A inadequação da ética ocidental tradicional assente no princípio da liberdade individual num planeta sobrepovoado e de recursos finitos, e a consequente necessidade de uma ética que vá além da dinâmica intra-humana e compreenda o indivíduo e a sociedade como membro do todo ecológico.

2. A ponderação do princípio da responsabilidade (individual e coletiva) como princípio nuclear da ética.

Se o filósofo alemão Hans Jonas compreendeu que, dado o grau dramático de afeção provocado no sistema bio-ecológico por uma liberdade tecnocientífica ilimitada, se torna necessária uma transição ética menos focada no princípio da liberdade e mais no princípio da responsabilidade, sendo altura de temperar o otimismo de uma liberdade irrestrita, com a prudência que advém da responsabilidade<sup>7</sup>, essa sua compreensão vem ainda circunscrita

7. “A Ética do futuro não designa uma ética num futuro – uma Ética vindoura concebida hoje para os nossos descendentes futuros, mas uma ética de hoje que se preocupa com o futuro e procura protegê-lo para os nossos descendentes das consequências da nossa ação

à humanidade. A responsabilidade imputada aos agentes atuais não se coloca em Jonas face à natureza, mas face às gerações futuras. Cujas existência, como argumenta Parfitt (1984), não só é contingente como é igualmente contingente o seu modo de ser e de existir, porquanto será sempre determinada pelas opções tomadas no presente<sup>8</sup>. Assim, as pessoas futuras e respectivas identidades geradas num contexto de depleção, serão diferentes das pessoas futuras e respectivas identidades geradas num contexto de conservação. Seguindo o raciocínio de Parfitt, como poderemos nós agora saber o que as gerações futuras serão e preferirão? Não poderão preferir ambientes artificiais e viver numa espécie de estufa espacial que garante todas as condições bio-físicas de sobrevivência, alimentar-se de preparados proteicos e vitamínicos, ser clinicamente monitorizados com regularidade, gostar de cultivar e manter relações virtuais, nascer de manipulação genética limpos de patologias hereditárias e não ter a mais remota ideia da vida ao ar livre, ou do que é isso de áreas selvagens ou mundo natural<sup>9</sup>. Ou seja, a conservação da natureza em nome de uma ética antropocêntrica, mesmo que apele para a responsabilidade ambiental

presente. A necessidade impôs-se porque a nossa ação de hoje, sob o signo de uma globalização técnica, tomou tais proporções para o futuro no que isto representa de ameaçador, que a responsabilidade moral impõe tomar em consideração, na nossa ação e nas nossas decisões quotidianas, o bem daqueles que serão ulteriormente afetados por elas sem serem consultados” (Jonas, 1998: 69).

8. O problema da não-identidade (Parfitt, 1984) levanta questões sobre as obrigações que é suposto ter em relação a pessoas cuja possível existência no futuro se deve aos atualmente existentes, os quais, mesmo em condições adversas, quer pessoais, quer ambientais, decidem apesar disso dar à existência alguém que à partida será fruto de um quadro defeituoso e, portanto, condicionado, desde logo, a uma provável existência desfavorável. Parfitt demonstra que em alguns casos essa escolha é moralmente errada e na maioria dos casos problemática.

9. Lembra-se a respeito o conto ficcional de Edward Forster “The Machine Stops” (1928), que descreve um futuro tecnológico em que os humanos, após uma catástrofe planetária, vivem, sem inquietação ou angústia, isolados e encapsulados num mundo subterrâneo, mantendo entre si somente relações virtuais.

devida aos vindouros, não se afigura como constituir uma base consistente para uma genuína ética ambiental. Que deve considerar moralmente a natureza, i.e, adscrever valor intrínseco aos sistemas bio-ecológicos e prescrever as obrigações inerentes aos agentes para com eles.

Isto mesmo é afirmado por um conjunto significativo de filósofos ambientais, focando-nos nós na abordagem ecocêntrica de Aldo Leopold pela assumida consideração do valor intrínseco da natureza que mandata uma ação de respeito e de preservação compatíveis com uma ‘autêntica e genuína’ ética ambiental.

### 3.

Como nota prévia aos conceitos traçados pelo ecocentrismo algumas questões se impõem:

Serão os valores sempre dependentes do avaliador humano e logo subjetivos? Fora do mundo humano os seres naturais só possuirão valor instrumental? A clássica definição de valor intrínseco a partir de um critério *x* não é, na prática, um modo de exclusão de todo o outro que não exiba *x*? Faz sentido a exclusão moral quando se considera moralmente o Todo?

Se as respostas às três primeiras questões forem afirmativas, o desaparecimento do último homem deixa depois de si, em qualquer caso (destrua-o ou não), um mundo sem valor.

Tomemos como exemplo a água na reflexão sobre o tema<sup>10</sup>.

10. Não sem controvérsia, há atualmente um crescente interesse na definição do valor da água e do seu uso ético. Tal reflexão deu origem a um campo emergente de ética aplicada designado por Ética da Água (Water Ethics). Ver, a respeito, Ziegler & Groenfeldt, 2017.

Partindo do princípio de que a água tem um valor instrumental quando sacia a sede de um qualquer x orgânico dotado de interesses, poder-se-á legitimamente afirmar que o seu valor depende inteiramente dos interesses de x? A resposta intuitiva será certamente que não, porquanto é inegável o valor da água como constitutivo fundamental (intrínseco), não só de todo e qualquer organismo singular, mas da vida em geral. Portanto, afigura-se plausível afirmar que a água, para além do seu valor instrumental, é um bem inerente à vida e, como tal, não será lícito admitir um valor em si, objetivo, independente de interesses particulares e específicos? Ademais, como a Ecologia e a Biologia demonstram, se tudo está interconectado, se as relações ecológicas, intra e interespecíficas, caracterizam a vida planetária, é assaz redutor analisar o valor das entidades naturais em termos dicotómicos de tipo ou intrínseco, ou instrumental. Parece-nos mais razoável presumir que tudo o que pode ser alvo de valorização – pessoas, seres não humanos, espécies, ecossistemas – comporta, conforme a modalidade de relação, um valor instrumental e um valor intrínseco<sup>11</sup>.

11. Como sublinha Holmes Rolston (1988), numa teia holística todos os seus elementos têm simultaneamente valor intrínseco e valor instrumental – a presa tem um valor instrumental para o predador, mas quer a presa, quer o predador têm um valor em si na dinâmica do Todo. Diferentemente, Eric Katz argumenta que numa teia holística não tem sentido falar de valor intrínseco, e, por esse facto, o conceito não carece de justificada dilucidação. Para Katz, o interesse ou função que possui é o de servir de limite ao instrumentalismo antropocêntrico: “An environmental ethic, because it deals with environments, must focus its moral concern on the interdependent functioning of the entire ecological system, not merely on the (conceptually) isolated individuals who make up the system. The idea of intrinsic value loses its sense in a holistic system [...]. The existence of intrinsic value needs to be acknowledged to serve as the limit to anthropocentric instrumentalism” – Katz, 1997: 74-75.

Assim, não sendo o valor da água dependente do que avalia, pois com ou sem avaliadores é sempre a condição *sine qua non* da vida é de admitir que ela possui em si mesma um valor *per se* que, como tal, deve gerar nos agentes o respeito, ou ambientalmente falando, o dever de preservar e de não degradar.

O último homem, e imaginando nós que teria tal poder, poderia secar ou poluir toda a água existente no planeta. No entanto, à luz de um paradigma em que a água tivesse um estatuto ético-jurídico, ele estaria consciente de que a sua ação estava errada.

Holmes Rolston, filósofo ambiental na linha da *ética da terra*, coloca-nos perante o caso de uma espécie rara de borboletas, em vias de extinção, que vive nos outeiros de algumas pradarias de África (Rolston, 1975: 102). Será legítimo que os colecionadores de borboletas, dando azo ao seu interesse em obter um espécimen raro, acabem por extinguir esta espécie?

Intuitivamente todos concordaremos que não. Aqui não interessam tanto as razões pelas quais nos repugnam certos atos atentatórios da qualidade do mundo natural (beleza, especificidade, funcionalidade, raridade), mas importa constatar que há de facto uma intuição básica muito generalizada que adscribe valor não instrumental a entidades coletivas ou a seres abióticos.

A ética ambiental ecocêntrica, nomeadamente a *ética da terra* de Aldo Leopold, procura, reconhecendo as nossas intuições biofílicas<sup>12</sup>, facultar os critérios racionais de adscrição

12. Cf. a obra de Wilson (1984) sobre a hipótese da Biofilia e a literatura subsequente produzida sob o modelo do evolucionismo cultural demonstrativa das afinidades inatas entre o potencial humano e os estímulos que a natureza oferece ao seu pleno desenvolvimento.

de valor às totalidades ecossistêmicas, tal como vem expresso no seu mandamento fundamental: “Algo é bom quando preserva o equilíbrio, a integridade, a beleza da comunidade biótica, é mau quando procede diferentemente” (Leopold, 1966: 262) <sup>13</sup>.

A integridade, o equilíbrio, a beleza, constituem aqui valores objetivos, porquanto são funções referenciais de um princípio universal – o da saúde de um qualquer sistema. Com efeito, o conceito de saúde é entendido pela *ética da terra* no seu significado bio-ecológico de homeostase – a regulação autopoietica que mantém um dado sistema, seja um organismo, seja um ecossistema, numa condição de equilíbrio e estabilidade –, como princípio regulador inerente a toda a vida em geral. E o termo geral significa que, do ponto de vista ecocêntrico, o entendimento de vida não vem meramente circunscrito ao organismo, mas compreendido holisticamente como uma vasta trama de relações ecológicas onde o biótico e o abiótico se encontram intrincadamente ligados em totalidades biogeocenóticas. Neste sentido, a saúde das totalidades é um bem em si mesma que se reflete necessariamente em todas as suas partes componentes. Só encarando o humano como ser à parte da natureza se poderá considerar que ele e apenas ele tem valor intrínseco. Se o humano vier compreendido como membro planetário implicado com todos os seres numa vasta cadeia de interdependências que possui as suas próprias leis de autorregulação e replicação, então essa matriz holística terá um valor *per se* que obriga moralmente ao respeito e à responsabilidade.

13. “A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise”.

Respondendo ao problema da natureza dos valores, Holmes Rolston (1982) admite que os valores existem objetivamente, sendo gerados e projetados pela natureza e descobertos, interpretados e lidos pelos seres humanos; neste sentido, defende o autor, a natureza possui um valor próprio – ‘sistémico’ – que radica na sua extraordinária capacidade gerativa, i.e, a capacidade de produzir seres, valores e história (Varandas, 2015: 215-216). Como afirma o filósofo, “A Natureza é uma fonte de vida, e a fonte inteira – não somente a vida que emerge dela – tem valor. A Natureza é genesis. Genesis” (Rolston, 1988: 197) <sup>14</sup>.

Holmes Rolston, John Baird Callicott e outros eticistas ambientais, defendem, fundamentam e enfatizam a proposta de Aldo Leopold para uma mudança nas relações do ser humano com o mundo natural, em que aquele passe de conquistador a membro e cidadão da terra. Tal mudança de paradigma requer a desconstrução de pressupostos emergentes da modernidade que advogam a cisão entre o humano e a natureza, entendendo as entidades naturais como coisas e a natureza como uma conexão mecânica de fenómenos e, em consequência, postulam uma axiologia e uma ética compatíveis com essa representação. Trata-se de uma mudança radical que aqui se coloca como condição primeira de um novo modelo de realidade e do homem, um novo desenho axiológico, ontológico e ético, e que implica, necessariamente, uma reconfiguração do universo mental antropocêntrico para uma reconceptualização ecocêntrica.

14. “Nature is a fountain of life, and the whole fountain – not just the life that issues from it – is of value. Nature is genesis, Genesis”.

A metáfora da comunidade, que Aldo Leopold subtrai à Ecologia, representa de modo exemplar a *land ethic*, pois a sua pregnância semântica traduz, em essência, a nova visão do humano e do agir. Com efeito, com ela se revela o ser do mundo, incluindo aí o ser do homem que é diferenciação, afinidade, parentesco; a dinâmica própria de ser do mundo, que é inter-relação e interdependência; e o elemento estruturador das relações – os vínculos que ligam todos a todos e se manifestam, em consciência, como afetividade e bio-empatia. É, justamente, o valor intrínseco desse mundo comunitário que engloba todos os seres e os radica num destino comum – a odisséia evolutiva terrestre – que mandata o dever de preservar o seu equilíbrio, a sua integridade e a sua beleza (Varandas, 2017: 41-46).

#### 4.

O grau controversial e aporético do debate sobre o valor da natureza e das entidades naturais decorre, a nosso ver, da óbvia inadequação dos tradicionais modelos éticos, essencialmente atomistas, sediados exclusivamente no singular e em relações insulares, quando o que está em causa são totalidades que, obviamente, excedem os critérios de classificação que procuram definir a propriedade moral de uma classes de seres individuais, distinguindo-a de outras que não a exibem, como o fazem o critério da racionalidade ou da sciência. A proposta da *ética da terra* e da *ecologia profunda*, ambas modalidades de ecocentrismo, implica a radicação da ética numa compreensão mais profunda da realidade natural, no seu significado ontológico de morada fundamental e daí, postula o valor intrínseco da natureza enquanto fonte e *locus*

de ser e valor. Neste plano semântico, o entendimento da agência humana também vai mais fundo. Responsável pelas entidades mais frágeis e vulneráveis, a sua liberdade reside em deixar ser, preservando e protegendo o que é, na sua especificidade e diferença<sup>15</sup>. Por conseguinte, lembrando Heidegger e a sua *Carta sobre o Humanismo* (1947), defendemos com Leopold que é chegada a altura de compreender a eticidade no seu originário sentido de *êthos*, ou seja, o modo humano, familiar e exemplar, de habitar o mundo.

### **Considerações finais**

Quer o argumento do último homem, quer o da tragédia dos comuns situam-nos na problemática gerada pela crise ecológica. Não sendo a finalidade deste texto a exploração das implicações conceptuais dos artigos citados, sublinhamos o confronto neles exposto entre o indivíduo/agente e uma hipotética catástrofe global. A resposta à crise ecológica formulada pelo ecocentrismo, ao conceder consideração moral ao todo, só constituirá uma limitação à liberdade de ação dos indivíduos humanos, se o egoísmo ético for dominante e, em consequência, o respeito e a responsabilidade face à comunidade a que pertencem não se verificarem. No entanto, o egoísmo ético está longe de constituir uma base teórica relevante para as ações que, nas principais versões de ética, devem almejar o bem-comum. Factualmente, no mundo inter-humano cada indivíduo faz parte de uma comunidade para

15. “Freedom cannot flourish unless is understood to include active responsibility [...] understanding our systemic links to the entire natural world expands our responsibility [...] we should strive to be active ‘stewards’, responsibly safeguarding the well-being of the biosphere” – Callicott & Lappé, 1991: 246- 247.

com a qual tem obrigações. Seja a família, seja a Nação ou outra, qualquer comunidade impõe obrigações e limita, enquadrando, o exercício do livre-arbítrio. Posto que a inteligibilidade dos princípios éticos, nomeadamente da liberdade e da responsabilidade, pressupõe a relacionalidade entre singulares e coletivos, a *ética da terra* ao alargar as fronteiras comunais da moralidade, expandirá de igual modo o sentido da liberdade e da responsabilidade. Partindo do princípio de que a comunidade biótica tem um valor próprio que merece respeito, o agente como membro dessa comunidade e reconhecendo os efeitos nocivos de certos atos – consumo e desperdício excessivos, uso de poluentes, de materiais não sustentáveis, destruição de habitats naturais, por exemplo – deve abster-se de os praticar. No fundo, o tipo de responsabilidade e liberdade que a ética da terra promove apela para as virtudes da prudência e da moderação. Isto é mau? Isto constitui uma ameaça aos direitos individuais?

Não cremos. O que se nos afigura imoral é que face aos níveis catastróficos de degradação ambiental, os indivíduos e o sistema económico dominante continuem a agir no total desprezo pelo Todo, numa perigosa derrapagem para a tragédia. Estamos convictos de que, num cenário apocalíptico de manifestações inclementes e disruptivas da natureza conjugadas com o provável e consequente colapso geral de engenhos nucleares, o último homem nada fará. Porque nesse terrível cenário a sua condição não será de agente, mas de vítima impotente. Embora não inocente.

## Referências

- Callicott, J. Baird & Lappé, Frances Moore (1991). “Individual and Community in Society and Nature”, in M. Zweig (ed.), *Religion and Economic Justice*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 245-252.
- Gardiner, Stephen (2011). *A Perfect Moral Storm: The Ethical Challenge of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.
- & Hartzell-Nichols, L. (2012). “Ethics and Global Climate Change”, *Nature Education Knowledge* 3.10 <https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/ethics-and-global-climate-change-84226631/> (access. 10-08-2018).
- Goodpaster, Kenneth (1978). “On Being Morally Considerable”, *Journal of Philosophy*, 75,6, pp. 308-325.
- Hardin, Garrett (1968). “The Tragedy of Commons”, *Science, New Series*, 162. 3859 (Dec. 13), pp. 1243-1248.
- Katz, Eric (1997). “Searching for Intrinsic Value: Pragmatism and Despair in Environmental Ethics” in Katz E.. *Nature as Subject, Human Obligation and Natural Community*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 65-75.
- Jonas, Hans ([1979], 1995). *Le Principe Responsabilité*, trad. Jean Greisch. Paris: Flammarion.
- ([1992], 1998). *Pour une Éthique du Futur*, trad. Sabine Cornille et alt. Paris: Ed. Payot et Rivages.
- Lee, Keekok (1993). “Instrumentalism and the Last Person Argument”, *Environmental Ethics*, 15. 4, pp. 333-344.
- Leopold, Aldo (1966). *A Sand County Almanac, With Essays on Conservation from Round River*. New York: Ballantine Books.

- O'Neil, John (2003). "Meta-Ethics" in Dale, Jamieson (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 163-176.
- Palmer, Clare (2011). "Does Nature Matter? The Place of the Nonhuman in the Ethics of Climate Change", in D. G. Arnold (ed.), *The Ethics of Global Climate Change*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 272-291.
- Parfitt, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Regan, Tom (1981). "The Nature and the Possibility of an Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 3. 1, pp. 19-34.
- Rolston, Holmes (1975). "Is there an Ecological Ethic?", *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, 18. 2, pp. 93-109.
- (1982). "Are Values in Nature Subjective or Objective?", *Environmental Ethics*, 4. 2, pp. 125-151.
- (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sylvan (Routley), Richard (1973). "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?", *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, 1, pp. 205-210. Reprinted: in Zimmerman, M. (1998). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall, pp. 17-23; Baird Callicott, J. & Frodeman, Robert (2009). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. New York: Gale, vol. 2, pp. 484-489.

- & Plumwood V. (Routley) (1980). “Human Chauvinism and Environmental Ethics”, in Mannison, D. S., McRobbie, M. A. & Sylvan, Richard (eds.), *Environmental Philosophy*. Canberra: Australian National University, pp. 96-189.
- Varandas, M<sup>a</sup> José (2012). “Dilemas de Ética Ambiental”, in Serrão, Adriana V. (ed.), *Filosofia e Arquitectura da Paisagem: Um manual*. Lisboa: CFUL, pp. 221-236.
- (2015). “The Land Aesthetic: Holmes Rolston’s Insight”, *Environmental Values*, 24. 2, pp. 209-226.
- (2017). “Para uma Ética Ambiental: Percursos Fundamentais”, in Neves, M<sup>a</sup> do Céu Patrão & Soromenho-Marques, V. (eds), *Ética Aplicada: Ambiente*. Lisboa: Edições 70, pp. 31-56.
- Vucetich, John A., Bruskotter, Jeremy T. & Nelson, Michael P. (2015). “Evaluating Whether Nature’s Intrinsic Value is an Axiom of or Anathema to Conservation”, *Conservation Biology*, 29,2, pp. 321-332.
- Wilson, Edward O. (1984). *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ziegler, Rafael & Groenfeldt, David (2017). *Global Water Ethics. Towards a Global Ethics Charter*. New York: Routledge.



# Emergência das “novas práticas filosóficas” e seu interesse para a didática da filosofia no ensino secundário

Joaquim Neves Vicente<sup>1</sup>

## Abstract

What I propose to communicate in this paper is the result of the research I've been doing for several years on the so-called “new philosophical practices” (*nouvelles pratiques philosophiques*) implemented in France, Belgium, Switzerland and francophone Canada. I support, in general terms, the didactic interest of these new practices for an update of the organizing paradigm of philosophical work in secondary education in Portugal. What I emphasize the most in these new practices is the primacy given to philosophical discussion for the purpose of learning philosophy. I point out, however, some limits of these new practices: *i*) ignorance of formal and informal logic; *ii*) ignorance of the

1. Professor aposentado. Lecionou Filosofia na Escola Secundária Domingos Sequeira, em Leiria, e Didática da Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

theories and pragmatic rules of argumentation; and *iii*) ignorance of critical thinking. Finally, I discuss the status and the role of the teacher in the methodical and instrumented conduction of the philosophical discussion.

**Keywords:** Philosophical practices; didactics; informal logic; argumentation

### **Resumo**

O que me proponho comunicar neste artigo é o resultado de uma investigação que venho fazendo desde há muitos anos sobre o que é denominado como “novas práticas filosóficas” (*nouvelles pratiques philosophiques*) implementadas em França, na Bélgica, na Suíça e no Canadá francófono. Defendo, em termos gerais, o interesse didático dessas novas práticas para uma atualização do paradigma organizador do trabalho filosófico no ensino secundário em Portugal. O que mais saliento nessas novas práticas é o primado que é dado à discussão filosófica para a aprendizagem da filosofia. Aponto, no entanto, alguns limites dessas novas práticas; *i*) ignorância da lógica, formal e informal; *ii*) ignorância das teorias e das regras pragmáticas da argumentação; e *iii*) ignorância do pensamento crítico (*critical thinking*). Discuto, por fim, o estatuto e o papel do professor na condução metódica e instrumentada da discussão filosófica.

**Palavras-chave:** Práticas filosóficas; didática; lógica informal; argumentação

## **1 — Acolhimento por parte da UNESCO das “novas práticas filosóficas”**

Tomo como fonte primária informativa sobre as chamadas “novas práticas filosóficas” (*nouvelles pratiques philosophiques*) o relatório da UNESCO, publicado em 2007, cujo título é *Filosofia: uma escola da liberdade* (UNESCO, 2007). Para os propósitos desta comunicação, destaco a relevância dos capítulos 1 e 4 do Relatório. É a primeira vez que a UNESCO acolhe nos seus relatórios internacionais sobre ensino da filosofia no mundo as práticas da filosofia desenvolvidas fora dos lugares tradicionais de ensino. Nos dois grandes relatórios de 1951 e de 1995, a investigação cingira-se apenas aos lugares tradicionais de ensino da filosofia: o ensino secundário superior e o ensino universitário. No relatório de 2007, a UNESCO dá a saber, por um lado, que há muitas práticas filosóficas fora da escola e, por outro, que também há já muitas práticas da filosofia a montante do ensino secundário, a saber, nas escolas primárias e até nos jardins de infância.

Assim, no Capítulo 1 do Relatório é abordado o ensino da filosofia e a aprendizagem do filosofar no ensino básico, mais exatamente na educação pré-escolar e sobremaneira no ensino primário. No Capítulo 4 são abordadas as práticas filosóficas extraescolares, sob a designação “Descobrir a filosofia de outro modo – a filosofia na cidade”. O ensino da filosofia no ensino secundário é abordado no 2.º capítulo; no 3.º é abordado o ensino da filosofia no ensino superior.

De entre as provas inequívocas do acolhimento por parte da UNESCO das práticas filosóficas fora dos muros do liceu e da universidade destaco duas: *i*) a realização anual, desde 2001,

dos “Encontros sobre as Novas Práticas Filosóficas” que decorrem por ocasião do Dia Mundial da Filosofia na sede da UNESCO, em Paris; ii) o lançamento, no Dia Mundial da Filosofia de 2016, da Cátedra “*Prática da Filosofia com Crianças: uma base educativa para o diálogo intercultural e a transformação social*”. A nova cátedra ficou estabelecida na Universidade de Nantes, sob a coordenação de Edwige Chirouter.

Michel Tozzi, redator do primeiro capítulo do Relatório da UNESCO de 2007, é, também ele, para a presente investigação, uma fonte primária. É ainda uma fonte privilegiada desta investigação Oscar Brenifier, redator do quarto capítulo do Relatório. Acompanho desde há mais de vinte anos as obras publicadas e as iniciativas promovidas por ambos. Em *Didática da Filosofia*, unidade curricular que lecionei durante 25 anos na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, recorri com frequência aos textos teóricos e às propostas didáticas de Michel Tozzi.

Que novas práticas filosóficas são essas e que interesse podem ter para uma renovação do ensino da filosofia e para a reformulação do paradigma didático do trabalho filosófico no ensino secundário<sup>2</sup>?

Importa clarificar previamente o que se entende por “novas práticas filosóficas”. As “novas práticas filosóficas” são aquelas atividades de intenção filosófica que têm sido desenvolvidas:

2. Devo declarar, para distinguir o trigo do joio, que nem todas as chamadas “*novas práticas filosóficas*” merecem a minha apreciação positiva. Subscrevo parcialmente uma das críticas mais contundentes assinada por Serge Cospérec: “Des nouvelles façons de faire de la philosophie hors des lieux consacrés (Lycée, Université...) se développent sous le nom de Nouvelles Pratiques Philosophiques. Ces expériences méritent qu'on s'y intéresse, mais certaines ont aussi de quoi susciter la méfiance” (Cospérec, 2014). O autor dirige a sua crítica em particular para as práticas da consulta filosófica e a procura da filosofia por parte das empresas.

- a. nos denominados *cafés filosóficos* iniciados, em Paris, por Michel Sautet (Sautet, 1995) e que proliferam hoje por muitos países, em múltiplas cidades (<http://www.cafesphilo.org/>);
- b. nos *ateliers* ou *oficinas de filosofia* abertos em instituições públicas e privadas como bibliotecas, mediatecas, universidades populares ou até mesmo em hospitais ou prisões (UNESCO, 2007; Tozzi, 2012);
- c. nas *discussões com propósito filosófico* (*discussions à visée philosophique*) concebidas por Michel Tozzi e seus colaboradores (Kerhom, Pettier & Tozzi, 2017);
- d. nas ações de *aconselhamento filosófico* ou *consulta filosófica* (UNESCO, 2007; Brenifier, 2014);
- e. integra-se também nas novas práticas filosóficas de maneira muito particular a *filosofia para crianças* promovida desde os anos setenta do século passado por Matthew Lipman nos EUA (Lipman, 1974, 1975, 1977).

## 2 — Caracterização das “novas práticas filosóficas”

O espaço disponível não me permite descrever e distinguir cada uma das modalidades referidas. Limito-me, por conseguinte, a uma definição em compreensão, com a caracterização genérica das diferenças específicas e das novidades que essas práticas trazem quando confrontadas com as práticas filosóficas tradicionais do ensino da filosofia e da aprendizagem do filosofar.

- a. Em primeiro lugar, as novas práticas filosóficas assentam todas elas no *diálogo*, no sentido etimológico dos dois termos aglutinados “*dia+logos*”, ou seja, na partilha de razões, pensamentos ou discursos (*logos*) entre (*dia*) todos os participantes, um diálogo que assume quase sempre a forma de um debate ou

de uma discussão. O debate ou discussão não é nas novas práticas filosóficas apenas mais uma modalidade da aprendizagem do filosofar, sendo antes o *modus faciendi* por excelência da aprendizagem do filosofar e do próprio filosofar.

b. Em segundo lugar, as novas práticas filosóficas fazem do exercício do *questionamento* “inter-rogativo” (F. Jacques) o motivo condutor (*leitmotiv*) do processo investigativo. Indagar comunitariamente o que pensa o outro e problematizar o que o outro pensa é prioritário sobre o enunciar monológico de teses e sua argumentação.

c. Em terceiro lugar, as novas práticas filosóficas almejam que cada um *pense por si mesmo*, contrariando o recurso a argumentos de autoridade ou a lugares-comuns socialmente construídos, valorizando, porém, o que pensa cada elemento do grupo, consideradas as suas objeções ou reservas. Ninguém pensa por si mesmo sozinho; ninguém pensa por si mesmo, reproduzindo pensamentos alheios; pensamos por nós mesmos, pensando uns com os outros.

d. Em quarto lugar, as novas práticas filosóficas assumem um *ideal democrático* e uma *crítica ao elitismo*, rejeitando a ideia segundo a qual alguns, e só alguns, são competentes para a filosofia. “Todos são capazes” é uma palavra de ordem que se ouve repetidamente; conseqüentemente, todos têm legitimidade para aprender e praticar filosofia. Há um direito humano da filosofia para todos; por conseguinte, é postulada a educabilidade filosófica de todos.

e. Em quinto lugar, as novas práticas filosóficas assumem como “critério de verdade” ou “critério de validação” o que, com algumas reservas, chamo o critério da “*verificação in-*

*tersubjetiva*” ou da “*falsificação intersubjetiva*”. Compete ao grupo, verificando uns com os outros, decidir se uma hipótese é mais ou menos plausível, se uma tese é mais ou menos aceitável, se uma definição é ou não rigorosa, se uma premissa é mais ou menos verosímil ou se um argumento é mais ou menos pertinente, mais ou menos relevante e, assim, mais ou menos aceitável.

f. Enfim, a matriz filosófica destas novas práticas da filosofia substitui o “eu penso” ou “alguém pensa” por um incoativo “nós pensamos”. Na proposta de Lipman de filosofia para crianças corresponde à ideia reguladora de “*comunidade de investigação*”.

Do conjunto das novas práticas filosóficas destaco três modalidades de que tenho experiência pessoal e/ou conhecimento aprofundado: as discussões com propósito filosófico tal como entendidas e praticadas por Michel Tozzi e seus colaboradores; os ateliers de filosofia, animados por Oscar Brenifier; e a filosofia para crianças, de Matthew Lipman. É destas, sobretudo destas, que quero derivar algumas propostas para o ensino da filosofia no ensino secundário. Para ser mais preciso, é a partir destas, sobremaneira destas, que quero encontrar resposta para dois problemas maiores:

a. O debate ou a discussão é ou não uma modalidade imprescindível na aprendizagem do filosofar? E, se o é, como concretizá-la? Com que regras? Com que mediações lógicas? Com que ferramentas intelectuais?

b. Qual o estatuto e o papel do animador/professor na orientação (*guidage*) da discussão? Diretivo ou não diretivo? Diretivo só na forma ou diretivo também no conteúdo?

### **3 — A discussão como modalidade de aprendizagem do filosofar**

O debate ou a discussão como modalidade da aprendizagem do filosofar teve grandes momentos de glória na história da filosofia, designadamente com Sócrates, na *disputatio* medieval, nos colégios jesuítas e nos espaços públicos da filosofia das Luzes, mas eclipsou-se quase por completo no liceu e na universidade para ceder lugar à lição ou ao curso, à meditação solitária dos filósofos ou ao estudo isolado dos manuais e dos livros de textos. Nenhuma das críticas clássicas à discussão como modalidade séria da aprendizagem do filosofar refuta poderosamente a possibilidade de fazer uma iniciação da prática filosófica precisamente pela instauração da discussão, asseguradas que sejam, por parte do dinamizador, algumas condições básicas, de que destaco: *i*) condições lógicas, não só de lógica formal mas também de lógica informal; *ii*) condições dialéticas, por perguntas e respostas, à semelhança da maiêutica socrática; *iii*) condições pragmáticas, de comunicação e de argumentação; e *iv*) condições filosóficas e dialéticas específicas.

A prática do debate, mais do que uma possibilidade, apresenta-se-me como uma necessidade se queremos almejar *competências* e *atitudes* próprias do trabalho intelectual, em geral, e do trabalho filosófico, em particular.

Onde, como na discussão, pode o aluno testar a clareza ou a confusão do que diz, a coerência ou incoerência do seu discurso? Onde como, na discussão, pode o aluno fazer a experiência de ser mais ou menos bem-sucedido na compreensão por parte dos outros das suas opiniões e na aceitação ou rejeição das suas ideias? Onde, senão na discussão, pode o aluno arriscar-se perante o

outro que o vai interrogar, pedir-lhe esclarecimentos, contradizê-lo, porventura, ou admirá-lo pelas suas intuições originais, pelos seus raciocínios corretos ou pelos seus argumentos persuasivos?

Nenhuma lição formal do mestre, nenhum discurso introdutório poderá substituir, para os fins apontados, a prática da discussão, tal como os discursos sobre natação jamais prescindirão dos saltos para a piscina e dos movimentos na água. É na discussão, particularmente na discussão, que se desenvolvem *competências* linguísticas, lógicas e argumentativas e se adquirem *atitudes* de escuta ativa, de disposição para a análise crítica dos factos, de empenhamento na procura da verdade, de humildade intelectual... e tantas outras.

A apreensão cognitiva do mundo por parte do sujeito cognoscente é sempre uma apreensão parcial e subjetiva, cujos limites só poderão ser minimizados pela intercomunicação e diálogo com os demais sujeitos cognoscentes. À estrutura diádica da relação cognitiva (sujeito-objeto) há, pois, que opor a estrutura triádica sujeito-sujeitos cognoscentes perante o objeto cognoscível. Se o conhecimento se pode definir como entendimento e interpretação que apenas ocorre na linguagem enquanto verificação ontológica da realidade do mundo e do homem, só no diálogo, na intercomunicação, o conhecimento adquire o seu lugar de verificação intersubjetiva. Tributário em primeiro lugar da linguagem em que é construído e dito, comunicado e difundido, o conhecimento é ao mesmo tempo tributário da partilha da palavra que o re-cria e o re-produz, que o acrescenta e esclarece, que o verifica e valida, que o certifica e corrige, que o confirma ou infirma. Na fala perante o outro, no confronto com o outro, às vezes contra o outro, ocorrem fenómenos de multiplicação, so-

bre adição, iluminação e inteligibilidade que nunca ocorreriam na reflexão solitária. Infelizmente, a interação comunicativa entre iguais tem sido a grande variável negligenciada na educação e na aprendizagem.

#### **4 — Virtualidades da discussão na aprendizagem do filosofar**

Ensinar a filosofar pelo debate é praticar com o grupo ou a turma o difícil exercício da elaboração e da expressão de ideias; é abrir uma oficina na qual se hão de iniciar os aprendizes a formular e reformular problemas filosóficos, a clarificar termos, a definir conceitos ou a construir definições, a enunciar hipóteses e a testá-las com argumentos ou a refutá-las com objeções, com a vantagem de serem os participantes na discussão os sujeitos agentes de ações tendencialmente filosóficas. Obviamente, uma discussão não se reduz a uma simples conversação e uma discussão não é *ipso facto* uma discussão filosófica. Sem criatividade e sem rigor metodológico por parte do animador, o risco é muito grande de ver a discussão ficar pela simples justaposição de opiniões mal-formadas, caindo num relativismo cognitivo segundo o qual todos têm opinião e todos têm direito a emitir a sua opinião, resvalando para um relativismo sociológico segundo o qual todas as opiniões valem o mesmo. Sem trabalho coletivo de problematização, sem esforço partilhado de conceptualização e de argumentação, a discussão resvala para a tagarelice.

Ensinar a filosofar pelo debate é instaurar um estado de espírito muito distinto do estado de espírito que ocorre na exposição didática. É levar a que um aluno dê à luz as suas hipóteses para

a solução de um problema e formule os argumentos que julga pertinentes e que um outro ou outros levantem objeções ou apontem consequências inaceitáveis.

Ensinar pelo debate é instaurar um outro regime de trabalho que é o método longo de avançar por perguntas e respostas, como na maiêutica socrática, de progredir pela reformulação das definições, considerados os exemplos e contraexemplos, de rever hipóteses por aferição de objeções, e assim sucessivamente. Este método longo opõe-se justamente ao método curto da transmissão.

Ensinar pelo debate implica que se instaure uma comunidade de investigação a que se submete, democraticamente, a concordância, ou não, com uma proposta de definição, com a relação estabelecida entre dois conceitos, com a pertinência e relevância, ou não, de uma justificação ou de um argumento.

### **5 — O lugar da discussão filosófica no programa de Filosofia (2001)**

O programa de Filosofia em vigor entre nós para o 10.º e o 11.º anos inscreve, de facto, mas de forma incipiente, o debate ou discussão como modalidade de aprendizagem do filosofar. Nele não figuram orientações claras para a sua implementação. Há uma insistência clara na composição filosófica, chame-se-lhe dissertação ou ensaio, com indicações explícitas para o efeito. E pode dizer-se que o ensaio filosófico tem vindo a ser valorizado nas práticas letivas, quer por indicações do IAVE para os exames nacionais, quer porque se tem dado importância crescente ao ensaio filosófico com as Olimpíadas de Filosofia.

Dir-me-ão que muitos docentes promovem debates e discussões. Permito-me retorquir que, por falta de ferramentas lógicas adequadas e de metodologias dialéticas específicas, a maioria dos debates não atinge um nível crítico e muito menos um nível filosófico.

É para o desígnio de instaurar de forma clara e rigorosa a discussão crítica e argumentada num novo programa de filosofia e no trabalho filosófico que se me afiguram interessantes algumas das novas práticas filosóficas em que encontro propostas, modelos e instrumentos para uma outra e mais rigorosa prática filosófica do debate.

Devo, em particular, a Oscar Brenifier a aprendizagem de uma outra e mais rigorosa condução de uma discussão filosófica: condução dialética, guiada com rigor por perguntas e respostas, à maneira socrática. A imersão num dos seus *ateliers*, o visionamento de muitos dos debates que conduziu com crianças, jovens e adultos, disponibilizados em abundância no Youtube, a leitura de alguns dos seus textos teóricos (Brenifier, 2002 e 2007) e dos seus livros para uso de praticantes<sup>3</sup> foram para mim uma escola decisiva que me levou a uma alteração importante das minhas aulas de filosofia nos últimos anos de professor.

Sou também muito devedor da “*filosofia para crianças*” tal como concebida e praticada por M. Lipman, exposta nas suas novelas filosóficas e nos seus manuais para professores. Sou, no entanto, muito crítico de muitas propostas de filosofia para crian-

3. Destaco, de entre os seus livros para praticantes, os que foram publicados pelas Éditions Nathan, de Paris, na Collection PhiloZenfants, com traduções portuguesas, na editora Dinalivro, de Lisboa: *O que são a Beleza e a Arte?*, *O que é o Saber?*, *O que é a Liberdade?*, *O que é a Vida?*, *O que é a Felicidade?*, *O que são os sentimentos?*, *Quem Sou Eu?*, *O Que São o Bem e o Mal?*.

ças que invocam, em vão, o nome e o espírito de M. Lipman. Desde logo, está ausente de muitos projetos e de muitas publicações que consultei a preocupação com o uso da lógica formal e informal que ocupa lugar decisivo nas novelas de Lipman a começar com *A Descoberta de Aristóteles Maia*. Há pouco trabalho crítico sobre preconceitos, lugares-comuns ou justificação racional das opiniões emitidas. Confunde-se facilmente espontaneidade da criança com criatividade.

Para implementar o Projeto de Educação Filosófica para Crianças, iniciado no ano letivo de 2017-2018, no Agrupamento de Escolas Domingos Sequeira, em Leiria, regressei a M. Lipman, às suas novelas filosóficas e aos seus manuais para professores.

Sou ainda muito devedor do trabalho desenvolvido pelas pessoas ou equipas que implementam as “discussões com propósito filosófico”, com destaque para os trabalhos de Michel Tozzi e seus colaboradores.

## **6 — Limites da discussão nas “novas práticas filosóficas”**

Dito isto, reconhecidos os méritos de algumas das novas práticas filosóficas, reconhecida também a minha dívida para com Michel Tozzi e Oscar Brenifier, devo, no entanto, dizer que nestas propostas constato um défice enorme de instrumentos lógicos e de critérios objetivados de racionalidade, designadamente no que respeita à análise metódica e à avaliação criteriosa de argumentos.

Pensar de modo crítico, e *a fortiori* de modo filosófico, tem como condições propedêuticas, entre outras, raciocinar *bem* e argumentar *bem*, o que implica o conhecimento de normas intelectuais, regras lógicas e critérios de racionalidade que per-

mitam distinguir, por exemplo, os *bons* raciocínios dos *maus*, os argumentos *fortes* dos argumentos *fracos*, os argumentos *aceitáveis* dos argumentos *inaceitáveis*. Ora este tipo de preocupações e este tipo de critérios estão ausentes, para não dizer mesmo proibidos, nas novas práticas filosóficas e, em particular, nas chamadas “discussões com propósito filosófico”.

A discussão é muitas vezes concebida em algumas das novas práticas filosóficas como um convite a *exprimir* opiniões, opiniões que não devem ser criticadas como se fosse inconveniência ou falta de respeito examinar a falsidade de uma proposição ou a fraqueza de um argumento, apontar confusões linguísticas ou contradições discursivas, problematizar a irrelevância ou a insuficiência das justificações. Fazê-lo seria, diz-se, faltar ao “viver uns com os outros”, atentar contra a tolerância ou contra o direito de cada um a ter a sua opinião.

Ora, não basta dar a palavra aos alunos, crianças ou adolescentes, para que eles filosofem, mesmo que as questões digam respeito a problemas ditos filosóficos, porque filosofar não se esgota no interesse pelas “grandes questões”. O filosofar começa antes por repensar as “nossas” ideias, erradamente ditas espontâneas, porque interiorizadas acriticamente, questionar as “nossas” crenças, as “nossas” evidências, as “nossas” certezas, ou seja, tudo aquilo de que nos apropriámos antes de podermos exercer a crítica. Há clichés que pensam por nós, quando devíamos ser nós a repensar esses clichés. É preciso pensarmos os *slogans*, por exemplo, para não pensarmos por *slogans*. Há muitos lugares-comuns da argumentação, os célebres *topoi*, que usamos com “*take-away*” ou “*take-out*” da argumentação, sem real valor argumentativo. Há frases feitas, máximas, sentenças... que usamos como tapa-buracos

que têm de ser recusados numa argumentação crítica. As generalizações abusivas jorram, com frequência, em catadupa e as falácias causais são cometidas a todo o momento, para dar apenas mais dois exemplos.

Para não ficar pela opinião subjetiva, pelas pseudoevidências do senso comum interiorizado, é necessário que no debate haja algum Sócrates provocador que arranque, por perguntas e respostas, novas e mais claras hipóteses, razões mais fortes, justificações mais racionais. Para isso, tem de estar armado, instrumentado, com bons dispositivos didáticos que permitam objetivar e servir de guia à discussão.

Múltiplos projetos de pensamento crítico (Ennis, 1996), enraizados na lógica formal e sobretudo na lógica informal, com estudo das falácias (Walton, 1989; Govier 1985 e 1999), inspirados mais recentemente na pragmática e na dialética da argumentação (Eemeren & Grootendorst, 1996) proporcionam normas e critérios muito valiosos para conduzir de forma mais rigorosa e mais instrumentada a discussão ou o debate que não vemos serem utilizados nas novas práticas filosóficas, quase todas com origem em países francófonos.

É sabido que quase toda a filosofia de origem e matriz francófona é alheia à lógica e à argumentação para não dizer que é mesmo alérgica, em contraste com a filosofia de origem e matriz anglo-saxónica. Há autores insuspeitos do lado francófono que admitem, hoje, e lamentam mesmo a aversão francófona à lógica e à argumentação. Destaco em particular Serge Cospérec (Cospérec, 2010) que apresentou em Coimbra, na FLUC, em 2010, uma importante comunicação sobre o lugar da lógica e da argumentação no ensino da filosofia na qual criticou enfaticamente a ausência da

lógica e da argumentação no ensino da Filosofia no *Baccalauréat* francês. Recentemente, referindo-se explicitamente à *discussion à visée philosophique*, criticou-a precisamente pela falta da lógica e de uma teoria da argumentação (Cospérec, 2018). Destaco também as críticas de Thierry Herman ao pensamento francês, por ser este de todo alheio às normas de racionalidade que encontramos no pensamento anglo-saxónico, com destaque para a lógica informal e o pensamento crítico (Herman, 2011).

### **7 — Estatuto e papel do dinamizador na condução da discussão filosófica**

Qual o estatuto e que grau de intervenção convém ao dinamizador de uma discussão que se deseja filosófica? Sobre esta matéria, decisiva, os teóricos e praticantes das novas práticas filosóficas divergem grandemente (UNESCO, 2007: 170-172). A discrepância começa desde logo com os termos utilizados para designar os dinamizadores:

a. *facilitador* ou *animador* da discussão para aqueles que se opõem de todo a qualquer diretividade; o animador não deve ir além de um *primus inter pares*;

b. *responsável (apenas) pela forma* para os que admitem uma liderança metódica mas se opõem a qualquer emissão de opinião pessoal e/ou a qualquer transmissão erudita de conteúdos; cabe ao responsável fixar as modalidades de intervenção dos participantes, os tempos e os turnos de palavra e eventualmente outras regras; o dinamizador é nesta variante um árbitro que controla a aplicação das regras;

c. *responsável pela forma e pelo conteúdo* para aqueles que julgam indispensável por parte do dinamizador interpretar e até corrigir o que é dito, terminar o que ficou incompleto, prestar informações relevantes, se necessário; o dinamizador assume-se não só como árbitro mas também como juiz e como especialista, com autoridade.

Compreende-se o propósito do primeiro modelo de liderança: o dinamizador tem de ser um facilitador da expressão livre de todos e de cada um, dando colo em particular aos mais tímidos ou menos capazes de exprimir e defender as suas crenças. Sendo condição necessária, o acolhimento ou a facilitação da comunicação não é obviamente suficiente se se quer chegar mesmo à discussão crítica e dialógica.

O terceiro modelo de liderança conta com objeções de monta: *i)* tolhe a expressão livre porque há sempre respostas boas e respostas más; *ii)* a palavra do professor é que vem dizer o que está certo e o que está errado.

O modelo de liderança centrado na forma é o que, em meu entender, há de prevalecer num debate aberto à participação metódica e argumentada. O desafio é o de saber como instrumentar uma discussão formalizada que encaminhe o grupo para a descoberta e a formulação de problemas, para a criação e a enunciação de hipóteses, para o questionamento e a avaliação dos argumentos. Para liderar uma discussão filosófica, será necessário que o professor disponha de uma boa cultura filosófica, obviamente, mas será necessário, sobretudo, para pôr em prática uma discussão crítica, privilegiar o carácter operativo das ferra-

mentas do trabalho intelectual, em geral, e do trabalho filosófico, em particular. A ênfase há de ser posta nas exigências operacionais do filosofar, de que deixo alguns exemplos:

a. no recurso às regras da definição, quando o professor quer levar o grupo a ensaiar a definição de um conceito que se está a revelar ambíguo na discussão;

b. no recurso às muitas categorias de relação, quando se trata de distinguir ou relacionar conceitos;

c. no recurso eventual às conetivas proposicionais, quando se trata de descobrir e enunciar várias hipóteses para um problema filosófico;

d. no recurso a regras da lógica formal, quando está em causa a validade formal de um argumento dedutivo;

e. no recurso aos critérios de lógica informal, quando está em causa a razoabilidade de um argumento não dedutivo;

f. no recurso às variantes das falácias causais, quando estão em disputa argumentos sobre causas.

A construção de dispositivos didáticos deste género foi um dos desafios a que procurei dar resposta na cadeira de Didática da Filosofia, na FLUC, e na lecionação da disciplina de Filosofia no ensino secundário (Vicente, 2005).

Parafraseando o § 5.6 do *Tractatus* de L. Wittgenstein segundo o qual “os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo”, diria que os limites dos meus instrumentos filosóficos são os limites da minha prática filosófica; são também os limites da minha competência para levar os meus alunos a filosofar. Obviamente, terei de acrescentar: os limites da minha cultura filosófica são também os limites da minha prática filosófica e da minha competência para levar os meus alunos a filosofar.

Indo para além de Nicole Grataloup quando escreveu “Se filosofar implica saber o que se diz e (saber) se o que se diz é verdadeiro, é efetivamente no trabalho da língua que se constituem as competências filosóficas”, diria que se filosofar implica problematizar, conceptualizar e argumentar, é efetivamente na lógica, entendida em sentido lato e não apenas em sentido estrito, formal e dedutivo, que se constituem as competências propedêuticas do filosofar. Não basta, é certo; com ela não se pode tudo sem uma boa cultura filosófica; mas sem lógica não se pode grande coisa.

### **8 — Necessidade de investigação no uso da lógica como ferramenta do trabalho filosófico**

Se é certo que o ensino da lógica formal e informal tem interesse formativo por si só, justificando-se uma unidade programática específica para a sua lecionação, a lógica formal e a lógica informal têm maior interesse e muito mais valor formativo quando aplicadas nas práticas filosóficas de discussão, problematização, conceptualização e argumentação. Para efeitos da condução de um pensamento mais analítico, de uma discussão mais rigorosa, de uma conceptualização mais armada ou de uma argumentação mais sólida não basta lecionar algures a lógica, porque o que é preciso realmente é usá-la, mobilizando-a permanentemente na elaboração de hipóteses, na análise e avaliação formal e informal das argumentações.

Se o ensino da lógica tem sido um parente pobre do ensino da filosofia na educação secundária, mais pobre tem sido o uso efetivo da lógica como “caixa de ferramentas” ou como “gramática” das práticas filosóficas. Sobre este desafio pode ler-se a comunicação que apresentei no Colóquio realizado em 2010, na

FLUC, sobre o tema “O Lugar da Lógica e da Argumentação no Ensino da Filosofia” sob o título “Do primado de uma *logica utens* sobre uma *logica docens* no ensino da filosofia na educação secundária” (Ribeiro & Vicente, 2010: 145-156).

Concluo com a necessidade de investigação-ação em didática da filosofia e, em particular, com a necessidade de construção, implementação, testagem e avaliação de dispositivos didáticos para o ensino e a aprendizagem do filosofar que, dando o lugar devido à discussão filosófica, otimizem os efeitos potenciadores do uso efetivo da lógica formal e da lógica informal, da dialética e da pragmática da argumentação.

### Referências

- Brenifier, Oscar (2002). *Enseigner par le débat*. Rennes: CRDP de Bretagne.
- (2007). *La pratique de la philosophie à l'école primaire*. Paris: Éd. Alcofribas Nasier.
- (2014). *La consultation philosophique*. Paris: Eyroles.
- Cospérec, Serge (2010). “La place de la logique et de l’argumentation dans l’enseignement secondaire de philosophie” in Ribeiro & Vicente (2010), pp. 157-182.
- (2014). “Des pratiques innovantes à la philosophie comme business”, *Côté-Philo*, 18.
- (2018). “Développer l’esprit critique des élèves? Un mouvement anglo-saxon, le *Critical Thinking*”, *Revue Skhole.fr* (<http://skhole.fr>) URL source: <http://skhole.fr/node/537>.
- Eemeren, Frans van & Grootendorst, Rob (1996). *La nouvelle dialectique*. Paris: Kimé.
- Ennis, Robert (1996). *Critical Thinking*. New York: Prentice Hall.

- Govier, Trudy ([1985] 2012<sup>7</sup>). *A Practical Study of Argument*. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- (1999). *The Philosophy of Argument*. Newport News, VA: Vale Press.
- Herman, Thierry (2011). “Le courant du *Critical Thinking* et l’évidence des normes: réflexions pour une analyse critique de l’argumentation”, *A contrario*, 2011/2, pp. 41-62.
- Kerhom, M., Pettier, J.-C. e Tozzi, M. (2017). “Activités à visée philosophique et développement de l’esprit critique”, *Revue Skhole.fr* (<http://skhole.fr>). URL source: <http://skhole.fr/node/539>
- Lipman, Matthew (1974). *Harry Stottlemeier’s Discovery*. New Jersey: IAPC.
- (1975). *Philosophical Inquiry (Instructional Manual to Accompany Harry Stottlemeier’s Discovery)*. New Jersey: IAPC.
- (1977). *Philosophy in the Classroom*, with Ann Margaret Sharp and Frederick S. Oscanyan. New Jersey: IAPC.
- (1988). *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ribeiro, Henrique & Vicente, Joaquim (2010). *O Lugar da Lógica e da Argumentação no Ensino da Filosofia*. Coimbra: Faculdade de Letras.
- Sautet, Michel (1995). *Un café pour Socrate*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Tozzi, Michel (2002). *La discussion philosophique à l’école primaire*. Montpellier: CRDP.
- (2007). *Apprendre à philosopher par la discussion. Pourquoi? Comment?* Bruxelles: De Boeck.

- (2012). *Nouvelles pratiques philosophiques*. Lyon: Chronique Sociale.
- UNESCO (2007). *La Philosophie, une école de la liberté: enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe; état des lieux et regards pour l'avenir / Philosophy, a School of Freedom: Teaching Philosophy and Learning to Philosophize; Status and Prospects*. Paris: UNESCO.
- Vicente, Joaquim (2005). *Didáctica da Filosofia. Apontamentos e textos de apoio às aulas*. Coimbra: Faculdade de Letras.
- (2010). “Do primado de uma *logica utens* sobre uma *logica docens* no ensino da filosofia na educação secundária”, in Ribeiro & Vicente (2010), pp. 145-156.
- Walton, Douglas (1989). *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.





## Financiamento



**UNIÃO EUROPEIA**  
Fundo Europeu de  
Desenvolvimento Regional

## Organização







Nesta obra em 3 volumes publicam-se versões revistas de estudos apresentados no IIIº Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia que decorreu na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, Covilhã, a 6 e 7 de setembro de 2018.

A filosofia como prática, como instituição, como profissão, como desafio ao já dito, deve, antes de tudo, contribuir para afirmar modos disciplinados de discutir, num mundo onde a proliferação dos discursos, tantas vezes vazios e enganadores, se tornou um modo de censura e de silenciamento. *Congressus* é um termo latino recente, do final da Idade Média, que significa justamente o encontrar-se para tratar do que é de comum interesse, seja em política, nos negócios, no saber. Da metáfora do andar em conjunto (*con gradi > congregedi > congressus*) chegamos a esta forma moderna de banquete, esporádico ou permanente, calmo ou tumultuoso, da discussão e da troca de ideias, que em filosofia faz ainda mais sentido do que em outros domínios.

No **volume III** publicam-se os estudos apresentados por Edmilson MENEZES, Sofia MIGUENS, Ângelo MILHANO, Carlos Bizarro MORAIS, Inés MORENO, Albano PINA, Marcelo de Sant’Anna Alves PRIMO, Henrique Jales RIBEIRO, Rui Sampaio da SILVA, Bernhard SYLLA, João Augusto Vilela TEODÓSIO, Maria José VARANDAS, Joaquim Neves VICENTE.