





**ISSN 1415 - 4668**



**ANO 2012**

**REVISTA IDEIAÇÃO**  
**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia**

### **Conselho Editorial**

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)  
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)  
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)  
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)  
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)  
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)  
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)  
Desidério Murcho (King's College - UK)  
Dante Augusto Galeffi (UFBA)  
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)  
Edvaldo Souza Couto (UFBA)  
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)  
Elyana Barbosa (UFBA)  
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)  
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)  
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)  
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)  
João Alves Campos (UEFS)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
Joceval Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)  
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)  
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)  
José Crisóstomo de Souza (UFBA)  
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)  
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)  
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)  
Maria Constança Pissara (PUC/SP)  
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFSJ)  
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)  
Olival Freire Júnior (UFBA)  
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)  
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

### **Periodicidade:** Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

### **Ficha Catalográfica:** Biblioteca Central Julieta Carteado

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas  
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira  
de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)  
n.26, jul./dez. 2012

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de  
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos  
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar  
de Estudos e Pesquisas em Filosofia  
[ NEF/ UEFS ]**

**Coordenador Geral**  
Eduardo Chagas Oliveira

**Vice-coordenador**  
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos

**Secretária**  
Jaciene Silva e Carvalho

**Membros**  
Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva  
/Caroline Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira /  
Elyana Barbosa / João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa  
Rocha / Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos / Nilo Henrique  
Neves dos Reis

**Membros Associados**  
Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) /  
Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro  
(UNEB) / Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira  
(UWO/USA) / Marcelo Santana (UFRB) /



---

---

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**

---

---

**REITOR**

José Carlos Barreto de Santana

**VICE-REITOR**

Genival Correia de Souza

**DIRETOR DO DCHF**

**Departamento de Ciências Humanas e Filosofia**

Nilo Henrique Neves dos Reis

**VICE-DIRETORA DO DCHF**

Eduarda Costa Sena

**EDITOR RESPONSÁVEL**

Eduardo Chagas Oliveira

**EDIÇÃO DE TEXTO**

Leticia Telles (UNEB) — Inglês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) — Espanhol

**PROJETO GRAFICO, EDITORAÇÃO E CAPA**

Jaciene Silva e Carvalho

**NESTE NÚMERO**

Ângelo Márcio Macedo Gonçalves

Antônio Cesar Ferreira da Silva

Flávia Campos Machado

Hilton Leal da Cruz

Ralph Leal Heck

Ronaldo Manzi Filho

Vinicius Santos da Silva

**Solicita-se permuta. Exchange desired**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia — NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana — UEFS



## **REVISTA IDEIAÇÃO**

Revista do Núcleo Interdisciplinar  
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da  
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Universidade Estadual de Feira de Santana  
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte  
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294  
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br  
Feira de Santana — Bahia — Brasil

## EDITORIAL PROCEDURES

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT<sup>1</sup> ;

b) Be formatted for \*.RTF, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a CD/DVD, with author's authorization for publishing.

**ATTENTION: The texts must follow the norms above**

## NORMAS EDITORIAIS

A Revista IDEIAÇÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em \*.RTF, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);

e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em CD/DVD, com autorização do autor para publicação.

**ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas**

# REVISTA IDEACÃO

FEIRA DE SANTANA	n. 26	p. 1 - 169	Ano 2012
------------------	-------	------------	----------

## Sumário

**Normas Editoriais**

**Apresentação**

**Artigos**

**EPISTEMOLOGIA E ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA  
EM GASTON BACHELARD**

*Ângelo Márcio Macedo Gonçalves*

**19-44**

**ROUSSEAU - A QUESTÃO DA HISTÓRIA**

*Antônio Cesar Ferreira da Silva*

**45-58**

**A MOTIVAÇÃO COMO LEGITIMAÇÃO DO ATO JUDICIAL:  
A IMPARCIALIDADE E O SILOGISMO JURÍDICO**

*Flávia Campos Machado*

**59 - 84**

**SUPRASSUNÇÃO EM HEGEL E APROPRIAÇÃO EM STIRNER: ALGUNS  
ASPECTOS DA COMPREENSÃO STIRNERIANA DE INDIVIDUALIDADE**

*Hilton Leal da Cruz*

**85 - 108**

**O TRIÂNGULO DE PASCAL COMO NOTAÇÃO ALTERNATIVA À  
GENERALIZAÇÃO DAS OPERAÇÕES DE VERDADE NO TRACTATUS  
DE WITTGENSTEIN**

*Ralph Leal Heck*

**109 - 134**

**UMA CRISE NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO E NAS NOSSAS  
FORMAS DE VIDA: UMA REFLEXÃO DE MERLEAU-PONTY SOBRE  
A INTERPRETAÇÃO KOJÈVIANA DA DIALÉTICA DO SENHOR E DO  
ESCRAVO**

*Ronaldo Manzi Filho*

**135 - 148**

**INTRODUÇÃO AO MÉTODO DA INVESTIGAÇÃO DA NATUREZA DE  
ALEXANDER HUMBOLDT**

*Vinicius Santos da Silva*

**149 - 169**



## EDITORIAL

Desde 1999, quando assumimos pela primeira vez as atribuições concernentes ao Editor Responsável pela Ideação, até 2012, ocasião em que entendemos ter encerrado a nossa possibilidade de contribuição para as atividades no Núcleo, se passaram muitos anos. Acompanhamos o processo de edição dos números 3 e 4, àquela época “ainda no prelo”, passamos alguns anos afastados por conta da qualificação profissional, mas não deixamos de estar vinculados aos projetos extensionistas de Ideação sequer neste período, realizando as publicações da Coleção de Ensaios da Revista Ideação. Adotamos o Núcleo e a Revista em sua tenra idade e conduzimos o seu desenvolvimento até o presente número. Neste período, publicamos pesquisas em Filosofia e áreas afins, difundimos informações e conectamos pesquisadores de diversas instituições e centros de pesquisa no âmbito local, regional, nacional e internacional. Tivemos a oportunidade de realizar atividades endógenas (de caráter mais restrito) e outras de maior expressão, em colaboração com pesquisadores de centros de excelência que acreditaram em nossa capacidade de tornar público o conhecimento técnico-científico-filosófico.

Com a expansão do quadro docente da área de Filosofia da UEFS, novos horizontes se abriram e outras possibilidades de enquadramento da Ideação se mostraram passíveis de ser implementadas, motivo pelo qual o novo Coordenador do Núcleo e Editor de Ideação encontrará um desafio instigante e provocador.

Neste número, que marca a nossa despedida desta segunda fase de Ideação, temos a grata satisfação de apre-

sentar um volume com ampla contribuição de colaboradores próximos. Ângelo Márcio Macêdo Gonçalves, por exemplo, nos apresenta uma reflexão sobre a epistemologia bachelardiana e sua estrutura argumentativa. Para tanto, analisa a morfologia da peça filosófica para encontrar, em sua estrutura argumentativa, o liame que une as ideias em prol de uma tese. O resultado desta análise está em “Epistemologia e Argumentação Filosófica em Gaston Bachelard”.

Também concedendo unidade à produção que lhe é peculiar e à qual se consagram as suas pesquisas, encontramos o texto de Antônio Cesar Ferreira. Desta vez, o professor ressalta a questão da história, conforme a observação de Rousseau. Com propriedade, destaca a crítica do autor àqueles historiadores do seu contexto, que não estavam comprometidos com a veracidade dos fatos e tendiam a prejudicar os que não possuem a maturidade necessária para efetuar uma análise depurada dos textos históricos.

Permitindo o *debut* da produção científica de Flávia Campos Machado, aparece “A Motivação como Legitimação do Ato Judicial: a Imparcialidade e o Silogismo Jurídico”. Trata-se de um texto sobre as reflexões embrionárias de uma pesquisadora que começa a se debruçar acerca de questões que transcendem os limites da aplicação técnica da norma, no campo do Direito.

Em “Suprassunção em Hegel e Apropriação em Stirner (...)”, Hilton Leal consagra as suas reflexões a alguns aspectos da concepção de individualidade, do filósofo Alemão Max Stirner, como um resultado da crítica “dessacralizadora” da modernidade. Conforme o autor, essa investigação crítica permite a detida investigação de um elemento fundamental para o que se pode designar como um existencialismo não

epistemológico que se origina da crítica cultural direcionada contra a modernidade, consoante as ideias de Stirner.

Ralph Heck, em extenso e criterioso artigo acerca de “O triângulo de Pascal como notação alternativa à generalização das operações de verdade no *Tractatus* de Wittgenstein”, nos permite refletir sobre as condições de aplicação do triângulo de Pascal às generalizações das possibilidades de valores de verdade das proposições elementares do *Tractatus* de Wittgenstein.

Ronaldo Manzi Filho, seguindo o propósito de investigar como Merleau-Ponty entende uma época em crise como um estado de “não-filosofia”. Para tanto, acompanha o filósofo nas reflexões acerca dos fundamentos dessa crise, caracterizada pelas nossas formas de vida e associada à interpretação de Kojève acerca da “Dialética do Senhor e do Escravo”, de Hegel.

Por fim, encerrando a edição, encontramos os argumentos de Vinícius Santos da Silva no tocante à “Introdução ao Método da Investigação da Natureza de Alexander Humboldt”. Com a perspicácia de um historiador e o espírito meticoloso dos iniciados na formação filosófica, procura entender a forma de investigar as questões da Natureza elaboradas por Alexander von Humboldt. Para além das questões epistemológicas que estão naturalmente envolvidas na discussão, procura entender as bases da metodologia de investigação desenvolvida por Humboldt.

Percebe-se, portanto, que Ideação continua a cumprir a sua função de agregar valores em uma perspectiva interdisciplinar. Assim, com os votos de sucesso ao(s) novo(s) editor(es), deixamos os nossos mais sinceros agradecimentos pela colaboração de todos aqueles que nos ajudaram a

construir Ideação. Aos leitores, o convite a que permaneçam colaborando efetivamente com as críticas sempre necessárias aos nossos artigos, textos e resenhas. Afinal, sem vocês, Ideação não tem razão de ser (...)

Feira de Santana, Dezembro de 2012.

*Eduardo Chagas Oliveira*  
Editor





## **EPISTEMOLOGIA E ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA EM GASTON BACHELARD**

A Fernando

Ângelo Márcio Macedo Gonçalves  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
angelomgoncalves@uol.com.br

**RESUMO:** Nesse trabalho apresentaremos a relação entre a epistemologia bachelardiana e sua estrutura argumentativa. Veremos que forma há nas predisposições do texto em apresentar as teses do novo racionalismo. Nosso interesse visa justificar uma coerência interna e explicitação textual com a tarefa das disposições das teses no amplo movimento da problemática filosófica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Epistemologia. Racionalismo contemporâneo. Argumentação filosófica e conhecimento científico.

**ABSTRACT:** In this paper we present the relationship between epistemology Bachelard and his argumentative structure. We'll see how the text's predispositions to present the thesis of the new rationalism. Our interest in seeking to justify an internal coherence and explicit textual provisions of the task of the thesis in the broad movement of philosophical problems.

**KEY-WORDS:** Epistemology. Contemporary rationalism. Philosophical argument and scientific knowledge.



Cognitio (...) si simul adæquata, et intuitiva sit,  
perfectissima est.

*Leibniz*<sup>1</sup>

O trabalho do filósofo da ciência é o de esboçar sobre os problemas atuais do pensamento científico. Entendimento do desenvolvimento desse rigor do pensamento, as aquisições conceituais em sua evolução e procedimentos e a efetividade das aplicações; de todo modo, de problemáticas do escopo do campo filosófico da ciência.

Essas questões desdobram-se, tradicionalmente, na análise, objetividade e conexões lógicas ou formais; isto é, na investigação concernente à racionalidade científica. Qual seja: a natureza dos caracteres de uma possível inteligibilidade do conhecimento científico.

O nosso propósito aqui é o de apresentar na reformulação da nova razão científica em Gaston Bachelard uma preocupação do autor em uma acuidade da ordem das razões da exposição ou de uma lógica interna rigorosa, que, por vezes, são obscurecidas pelo seu estilo de escrita. Outrossim,

<sup>1</sup>LEIBNIZ. *Œuvres Philos*, Alcan, t. I, p. 621.

Bachelard apresenta a formulação de uma nova racionalidade científica através do desenvolvimento de questões internas que se configuram como uma crítica às categorias filosóficas tradicionais, inserindo novos modelos de análise, como por exemplo a História das Ciências. Do mesmo modo, a tese que permeia a sua epistemologia é a da descrição da gênese da noção de dialetização de categorias filosóficas como modelo fundamental para acompanhar a complexidade do pensamento científico contemporâneo. Qual a coerência dessa exposição e como ela se nos apresenta será o que nos ocuparemos a seguir.

As filosofias empiristas e racionalistas precisam ser dialetizadas para abranger as novas teorias científicas. Eis a lição de Bachelard. Para tal, existem insuficiência e impossibilidade da filosofia empirista em conceber a física do micro-objeto, assim como o racionalismo não demonstraria uma cristalização da verdade. Essa é a configuração do *nouvel esprit scientifique*. Em outras palavras, o não-substancialismo, a epistemologia não-cartesiana e a lógica não aristotélica. A sucessão destes 'nãos' significa a dialetização supracitada, que terá como consequência a composição do racionalismo aplicado, o materialismo dialético e a psicanálise do conhecimento objetivo, principalmente; todos componentes estruturais do *surracionalisme*.

A importância da proposta de Bachelard é visível a cada momento da sua exposição. Ele dirige a reflexão do filósofo para a natureza da ciência e a do cientista para a da filosofia. Com efeito, percebe-se na argumentação uma descrição interna dos limites filosóficos para compreender o mosaico da ciência contemporânea. A nosso ver é um dado novo de análise que se define como uma relação direta com

o trabalho efetivo da ciência, principalmente com a produção dos conceitos novos. É um trabalho filosófico de perícia interna nos modelos expostos nas teorias. A coerência do autor estaria na junção dessa perícia com as categorias de análise devidamente construídas, e ademais, na forma como isso é exposto no escopo da argumentação dos textos. Para isso, Bachelard afirma que precisamos de novos modelos de compreensão que “reprendre lês enseignements fornís par la réalité por lês traduirre em programme de realisation”<sup>2</sup>.

A tentativa de mostrar a ordem das razões simultaneamente à descrição de suas teses, em uma obra extensa e difícil, não obstante a distância das condições de produção, principalmente quando se trata da epistemologia francesa<sup>3</sup>, leva-nos a subestimar o trabalho de sua coerência. O desenvolvimento desta ordem, qual seja, a coerência interna, pelo contrário de uma sedução inconsistente que éramos tentados

<sup>2</sup> BACHELARD. *La philosophie du non*. p.4

<sup>3</sup> Há uma diferença específica entre o termo francês *epistémologie* e o termo em inglês *epistemology*. Carrilho, citando Canguilhem, afirma que este termo “foi originalmente proposto na língua inglesa, em 1954, surgindo então em oposição a =ontology=. Na língua francesa registra-se o seu aparecimento em 1901, na tradução do livro de B. Russell ensaio sobre os Fundamentos da geometria, de 1894. O destino da noção seria, contudo, diferente nas duas línguas: *epistemology* designará sobretudo a teoria do conhecimento e *epistémologie* a filosofia das ciências, de modo que o termo que corresponde a =epistemology= é, na língua francesa, = *théorie de la connaissance* =, correspondendo =*epistemologie*= à expressão inglesa =*philosophy of science*=”. CARRILHO, Maria Manuel (Org.). *Epistemologia: posições e críticas*, p. VIII. Para Bachelard esse é um problema relevante e de difícil solução. Com efeito, Bachelard opera a filosofia das ciências como uma denunciante da filosofia tradicional e como construtora de uma nova filosofia. Para ele as categorias da epistemologia ou filosofia das ciências são: o racionalismo aplicado, o materialismo técnico e a psicanálise do conhecimento objetivo. No nosso trabalho utilizaremos o termo no sentido dado por Bachelard, excluindo estrategicamente a última categoria. CARRILHO, Maria Manuel (Org.). *Epistemologia: posições e críticas*, p. VIII.

a admitir, segue uma teia de argumentação e precisão em uma justificação doutrinária incontornável, dependendo, pois, de um esforço filosófico, embora a aparência o recuse.

Com a pluralidade do real e com a impossibilidade de tratamento sob aspectos únicos, Bachelard apresenta, nos debates contemporâneos sobre as ciências, novos instrumentos de pensamento. Com efeito, essa proposta de Bachelard diferencia-se fundamentalmente dos modelos de compreensão preconizados pelo Positivismo Lógico. O *Aufbau* carnapiano representara um programa de unificação do saber científico e que estabelece um método comum a todas as ciências. A tese forte dessa corrente aparece na anterioridade lógica acerca das regras do método científico e na admissão de que a compreensão da ciência deve constituir-se a partir de uma estrutura lógica sistemática. Uma ciência caracteriza-se por seu vocabulário específico e a definição do seu objeto aparece como a condição de possibilidade da própria ciência. É uma circunscrição semântica. Definir anteriormente as regras do jogo sintático-semântico é imprescindível para uma análise epistemológica.

Para os neo-empiristas a definição é uma técnica lógica que está vinculada à análise epistemológica. Ela é responsável, mesmo que de forma provisória, a apresentar o objeto a ser estudado como uma sutil antecipação de determinadas características. Desta forma, o método precisa ser rigorosamente respeitado para que a teoria que o inspira continue a encontrar expressão. Esse procedimento metodológico dita o caminho, assim como suas limitações ou impossibilidades. “Tudo não passa de uma questão de palavras; e poder-se-ia argumentar que isso é assim porque as definições são apenas convenções, e se aplicam somente por causa da concordância acerca de como devem aplicar-se”.<sup>4</sup> Também neste sentido Popper apresenta uma imagem da pesquisa científica como uma procura racional dedutiva. Assim, o método aparece como um padrão de racionalidade que antecede

---

<sup>4</sup> RYAN, Alan. *Filosofia das Ciências Sociais*, p. 18.

a pesquisa; todavia essas regras não se limitariam à lógica pura: “as regras metodológicas são aqui vistas como convenções. Poderiam ser apresentadas como regras do jogo da ciência empírica. Elas diferem das regras da Lógica pura, como destas diferem as regras do xadrez, que poucos encarariam como parte da lógica pura”.<sup>5</sup> Popper admite uma prioridade metodológica, um estabelecimento de regras do jogo. Isso para ele é uma convenção, e acreditamos que é uma convenção da escolha de um método. A Metodologia concentra-se sobre a racionalidade científica e o estudo popperiano abarca uma noção de racionalidade em geral.

Com efeito, a escolha de um método poderia gerar um grau de confiabilidade em relação à possibilidade do conhecimento científico como crença verdadeira justificada. No entanto, esta concepção traduziria uma ingenuidade em relação à concepção do real; visto que no acesso à realidade (em geral na constituição de uma linguagem adequada para a sua leitura) existem relevantes problemas na adequação dos parâmetros aos aspectos fugidios da mensuração. Daí se segue que se tomarmos uma posição de uma interpretação de confiança em uma unidade metodológica e epistemológica, não haveria acesso adequado à realidade. É a partir dessa limitação das filosofias tradicionais que Bachelard instaura um novo modelo de

---

<sup>5</sup> POPPER, K. *A Lógica da pesquisa científica*. P. 55. E ainda sobre convenção, rejeitando a concepção naturalista, Popper diz em nota: “ A concepção - aqui apenas esboçada – segundo a qual é uma questão de decisão o que se vai chamar de ‘enunciado genuíno’ e o que se vai chamar de ‘pseudo-enunciado destituído de significado’, é uma concepção que venho defendendo há vários anos. (bem assim a ideia de que a exclusão da Metafísica é também uma questão de decisão.) Sem embargo, a crítica ora dirigida ao Positivismo (e à posição naturalista ) não mais se aplica, até onde me é dado ver, à *Logische Syntax der Sprache*, 1934, de Carnap – onde ele também advoga a ideia de que todas essas questões se assentam em decisões ( ‘o princípio de tolerância’). Segundo Carnap, no prefácio da obra de Wittgenstein teria defendido posição análoga em obras não publicadas.”. op. cit, p. 55.

análise e estabelece novas categorias epistemológicas.<sup>6</sup>

As análises bachelardianas estão intimamente relacionadas com os abalos causados pela teoria da relatividade e a teoria quântica, numa operação que coloca a filosofia em um ambiente específico da Física Matemática. Com efeito, o objetivo de Bachelard é o de fornecer uma resposta através de um novo racionalismo, adequado para as revoluções conceituais ocorridas nas ciências contemporâneas, essencialmente na Física e na Química. Nessa operação, Bachelard estuda conceitos científicos particulares dentro de um quadro evolutivo e mostra que existe um perfil desses conceitos em cada etapa da sua história. Por exemplo, o conceito de massa é analisado constantemente e nesse estudo ele demonstra o refinamento desse conceito, no processo de desenvolvimento das explicações científicas.<sup>7</sup> Para ele, esses conceitos quando chegam em determinados estágios de maturação — o conceito de massa principalmente — a filosofia científica tem que ser modificada e substituída. No lugar do empirismo e racionalismo clássicos, insere-se um racionalismo complexo ou dialético.

Um problema fundamental que perpassa a análise da argumentação filosófica desenvolveu-se a partir da proposta bachelardiana

---

<sup>6</sup> “Comme notre tache, dans cet ouvrage, est de convaincre notre lecteur de la permanence dès idées philosophiques dans le développement même de l’esprit scientifique, nous voudrions montrer que l’axe des abcisses sur lequel nous avons range lês philosophies de base dans l’analyse des profils épistémologiques est un axé vrainment réel, qu’il n’a rien d’arbitraire et qu’il correspond à un développement régulier des connaissances”. (Bachelard, *La philosophie du non*. p. 48).

<sup>7</sup> Em particulier, La notion de masse, si nettement realiste dans sa forme première, est em quelque sorte subtilisée quando n passe, avec La mécanique de Newton, de son aspect statique à son aspect dynamique. Avant Newton, on étudiait La masse dans son être, comme quantité de matière. Après Newton, on l’étudie dans un *devenir* des phénomènes, comme coefficient de devenir. On peut d’ailleurs faire au passage une Remarque très curieuse: c’est la nécessité de comprendre le devenir qui rationalize le réalisme de l’être. Autrement dit, c’est dans Le sens de la *complication philosophique* que se développent vrainment lês valeurs rationalistes”. (Bachelard, *La philosophie du non*. p. 28).

da noção de polaridade epistemológica. Isso significa que o conhecimento filosófico apesar de ter uma especificidade, um domínio próprio, deverá abrir-se se quiser acompanhar o progresso dos conceitos científicos. Essa polaridade surge como uma alternativa nova em virtude da não-possibilidade das filosofias clássicas em poder acompanhar o pensamento científico contemporâneo. Para isso, Bachelard pede licença aos filósofos para deslocar conceitos do interior de sistemas, por um lado, e aos cientistas ele reclama o direito de introduzir questões metafísicas. Em certa medida, objetivo geral da argumentação é o de descrever a ordem das razões desses deslocamentos conceituais na sua gênese a partir da ordem das razões do desenvolvimento científico. Portanto, identificar a polaridade epistemológica como a capacidade de modificação de pressupostos filosóficos significa obter a compreensão do desenvolvimento conceitual das teorias científicas.

A obra de Bachelard apresenta um transcendentalismo científico produzido por uma ciência instrumentada. A ciência é transcendente em relação à observação natural. Essa natureza é um ponto específico para a demarcação da nova racionalidade científica, que difere das formas tradicionais que tinham um forte vínculo com a observação natural. De certa forma, o que observamos na sua epistemologia é o aparecimento da questão dos limites da observação na ciência contemporânea. A partir da microfísica, o conceito de objetividade científica como “*adequação da mente com a coisa*” (critério de verdade como correspondência) é abalado no seu fundamento.

Esse tema se faz presente em vários momentos de sua epistemologia. Na *Philosophie du non* ele aparece no desenvolvimento interno da exposição da compreensão de três problemas fundamentais: o não-substancialismo, que é a ultrapassagem proposta por Bachelard às noções clássicas de realidade, principalmente o princípio de permanência substancial; a concepção de intuição trabalhada, categoria produzida pelo pensamento científico contemporâneo, principal-

mente nas novas geometrias (Não-euclidianas); e uma categoria no domínio da lógica: a lógica não-aristotélica, desenvolvimento da questão da formulação de uma lógica que não seja bivalente.

Na *Formation de l'esprit scientifique*, esses problemas perpassam no desenvolvimento das questões da ruptura que acontece ou deverá acontecer entre o conhecimento científico e o conhecimento comum. Nessa obra, Bachelard mostra as dificuldades que o conhecimento comum põe ao conhecimento científico; além de demonstrar como a cultura científica deve ser um conhecimento dinâmico. É nessa concepção de ruptura que ele aponta para uma psicanálise do conhecimento objetivo. Bachelard procura mostrar que a ciência do geral (sentido atribuído na argumentação feita sobre o *connaissance générale comme obstacle à la connaissance scientifique*) está intimamente ligada ao conhecimento comum e é sempre uma suspensão da experiência. A ruptura com a observação natural é a condição necessária para chegar a teoria da abstração científica, preconizada pelo pensamento científico contemporâneo. “Rien n’a plus ralenti lês progrès de la connaissance scientifique que a fausse doctrine du *general* qui a régné d’Aristote à Bacon inclus et qui reste, pour tant d’esprits, une doctrine fondamentale du savoir”.<sup>8</sup>

A relação entre ciência e filosofia forma uma parte essencial na epistemologia de Bachelard. Ela não é uma tão só análise crítica do conhecimento científico como formas de investigação acerca das condições de validade da ciência, trabalho epistemológico de matriz kantiana. Na argumentação bachelardiana sobre este aspecto aparece a insistência na tese de que não há dúvidas de que as leis gerais foram eficazes; todavia, não são mais, pois elas bloqueiam as idéias. As leis gerais só definem palavras e não coisas.

Essa relação entre conhecimento comum e conhecimento científico, também aparece de forma explícita no *Rationalisme appliqué*.

---

<sup>8</sup> BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*, p. 55.

Nesse trabalho fica exposto o seu campo epistemológico novo. Nesse campo, o conhecimento comum impede o acesso ao conhecimento científico; o primeiro carece de um exercício de abstração suficiente para compreender os desenvolvimentos dos eixos racionais, condição suficiente para a ciência contemporânea. Também no *Matérialisme rationnel*, o tema aparece como conclusão, partindo da descrição da investigação das ciências da matéria. Nesse momento da obra, ele aponta para uma distinção qualitativa do conhecimento comum em relação ao conhecimento científico. A perspectiva inovadora da obra de Bachelard preserva sua autonomia e matiza suas influências, estabelecendo um controle, embora não-explicito, da sofisticação de sua instalação de modo significativo em sua coerência interna. Caso contrário, a inteligibilidade teórica faleceria ou seria uma mera farsa. A argumentação bachelardiana se nos apresenta na interpretação e descrição da coerência interna dos problemas epistemológicos no interior das ciências. A questão central que informa, portanto, a obra desse autor é o de saber qual a natureza da Razão Científica Contemporânea? Como se dá a mutação da razão científica? Em certa medida, descreve a gênese e o desenvolvimento das novas categorias filosóficas do pensamento científico contemporâneo, apontando para a ordem das razões internas do discurso.

A argumentação de Bachelard desenvolve a questão de como uma reorganização dos fundamentos caracteriza-se por um esforço de dinamização de categorias do entendimento, a que chamamos de deslocamento conceitual, isto é, formação de novas categorias filosóficas. A noção de deslocamento é a de uma justaposição entre razão e experiência. Esse deslocamento se dividiu em uma configuração geral e específica. De forma geral ele aparece como noção de dinamização ou dialética dos princípios, que Bachelard chama de sucessão de ‘nãos’; e de forma específica mostra que isso é uma reordenação racional e categorial. As noções dialetizadas são: o princípio de permanência kantiano, distinção e clareza em Descartes e forma intuitiva em geral (presença, coexistência e contato).

Esse deslocamento se caracteriza na relação de propriedades gerais dos seres (existência, possibilidade e duração), estatuto ontológico D'Alembertiano, com o modelo kantiano de sistema de conceitos e princípios do entendimento. E em termos bachelardianos, uma justaposição sintética entre razão e experiência. O pensamento científico contemporâneo, sua natureza de novidades teóricas, proporciona uma reforma racional numa relação especial entre o conhecimento científico e a constituição de sua racionalidade. Portanto, a razão será obediente à ciência; ela será instruída pela efetividade do conhecimento científico e moldar-se-á nas entranhas do desenvolvimento científico. Chegaremos a duas consequências disso: 1) não há leis absolutas da razão (relatividade<sup>9</sup> dos princípios) e 2) o espírito transformar-se-á, remodelar-se-á — acreditamos que de forma provisória — a partir do conhecimento científico (razão mutante). A epistemologia de Bachelard apresenta dialetizações de noções fundamentais colocando em questão teses do empirismo e do racionalismo; a ligação entre um e outro é fundamental, visto que “l'empirisme a besoin d'être compris; Le rationalisme a besoin d'être appliqué. Um empirisme sans lois claires, sans lois coordonnées, sois lois déductives ne peut être ni pense, ni enseigné; um rationalisme sans preuves palpables, sans application à la réalité immédiate ne peut pleinement convaincre”.<sup>10</sup>

A dinamização ou a dialética dos princípios propostos por Bachelard, caracteriza-se por uma sucessão das etapas percorridas,

---

<sup>9</sup> Não confundir 'relatividade dos princípios' com a Relatividade einsteniana. A primeira diz respeito a ideia central da argumentação de Bachelard, que é a de que não existe princípios racionais absolutos, como afirma a lógica tradicional, e que a formação de novos princípios (categorias racionais) está diretamente, dependentemente ligada às reformulações dos fundamentos da física e química matemáticas. A Segunda é a teoria de Einstein, que se divide em duas: a Relatividade especial está diretamente relacionada com a Teoria do Espaço e do Tempo, e a Teoria da relatividade Geral que supõe a existência de uma ordem nas manifestações físicas do universo.

<sup>10</sup> BACHELARD, G. *La philosophie du non*, p. 5.

que ele vai chamar de sucessão de ‘nãos’; isto é, uma reorganização racional, que é uma construção progressiva, um percurso que nos mostra uma reordenação categórica; demarca os abalos causados na filosofia tradicional. Bachelard propõe, principalmente, um não-aristotelismo e um não-substancialismo. Noções como o princípio de permanência kantiano, distinção e clareza em Descartes, e formas intuitivas em geral: presença, coexistência e contato, são dialetizados. Afirmam-se suas deficiências e plasticidades e são abaladas no íntimo de sua constituição: na substância um não-determinismo, na unidade um não-individualismo e na causalidade um não-causalismo.

As categorias fundamentais do pensamento clássico tornam-se problemas complexos na epistemologia bachelardiana. Ele faz uma síntese rigorosa das teorias científicas modernas. O significado do “re” das reavaliações, reformas, e, principalmente, reorganizações são colocadas pela interpretação feita por Blanché<sup>11</sup>, de que o racionalismo da ciência contemporânea é mais requintado e mais evoluído.

A noção do trabalho epistemológico bachelardiano, ou de como delimitar o seu campo de atuação, é um aspecto fundamental

---

<sup>11</sup> Esse autor apresenta uma nova imagem física do mundo. Uma alteração de teorias anteriores sobre, espaço, tempo, determinismo, identidade, categorias fundamentais da ciência clássica. Ele propõe uma síntese rigorosa e problematizante de toda esta ordem de razões. “Forjando novas estruturas espaço-temporais, a ciência contemporânea contestou, umas atrás das outras, todas as características do espaço e do tempo reconhecidas pela ciência clássica e que eram consideradas também as do nosso espaço e do nosso tempo intuitivos. A extensão dos cartesianos não falava somente à nosso imaginação, era também a idéia clara e distinta por excelência e, além disso, era a essência da matéria: ela era ao mesmo tempo sensível, inteligível e real. Deve agora renunciar-se à idéia de qualidades ao mesmo tempo intuitivas e primeiras: para atingir o que é fisicamente primeiro, é necessário, através dos recursos do entendimento, livrarmo-nos das condições restritivas que se impõem aos sentidos e à imaginação. Esta função entre ciência pura e ciência empírica, já não pode ser desempenhada pela nossa intuição porque a matemática e a física, hoje, não podem juntar-se senão com a condição de que não passem pelo espaço e pelo tempo intuitivos. É preciso ligar directamente a matemática mais abstrata à física do real mais profundo”. BLANCHÉ, R. *A Ciência actual e o racionalismo*, p. 64.

e essencial no estudo de sua obra. Há duas possibilidades de entrada no seu pensamento, que pode ser por via da ciência ou do devaneio poético. Questões desdobram-se internamente sobre a poder existir pontos de convergência entre essas duas vias, pressupondo com isso uma unidade da obra e até uma unidade da razão. Mas o que antecede ao problema da unidade da obra é saber a demarcação da atividade epistemológica.

A tarefa posta por seu vocabulário mostra-se de grande relevância, pois é da própria concepção do que vem a ser um campo epistemológico, uma “região epistemológica”, que cabe à tarefa bachelardiana esclarecer. Bachelard está intimamente preocupado com essa questão. Ela aparece de forma contundente na introdução (*Les tâches de la philosophie des sciences*) e no primeiro capítulo (*Les récurrences historiques. Épistémologie et histoire des sciences. La dialectique onde-corpuscule dans son développement historique.*) da obra *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, assim como na coleção de textos *L'épistémologie* (organizado bem depois) há o estudo sobre a noção de região epistemológica e em *La philosophie du non*.

Foi a partir do livro *Identité et réalité* de Émile Meyerson, que foi imposta a novidade dessa palavra como relativo à filosofia das ciências, explicitando a concepção positivista de unificação da reflexão sobre os resultados da ciência.

A operação de reorganização preconiza uma lógica do movimento que Bachelard admite como uma construção progressiva, ou de dialética. Compreendemos aqui um movimento específico que significa o deslocamento da argumentação bachelardiana de questões conceituais (categóricas) para questões objetivas (estados possíveis), que desenvolve a noção de dialética dentro do sistema argumentativo. Nessa parte da questão os principais problemas são: qual a natureza da dialética? Em que regiões do pensamento ela atua? Quais os abalos causados? Quais as consequências teóricas? Cumpre

ressaltar que o desenvolvimento dessas questões recai na investigação da noção bachelardiana de lógica não-aristotélica. Fica exposto o desenvolvimento da formulação de sistemas lógicos não-clássicos e, em virtude disso, e por um tratamento não-explicito dado por ele, o percurso para um entendimento fica deveras complicado, dado à complexidade e especialidade da questão. Mas compreendemos a ordem e o contexto da sua argumentação, assim como a situação desse autor em questões lógicas especializadas. Bachelard dialetiza os princípios fundamentais do pensamento, principalmente, o princípio de identidade a partir das teorias científicas contemporâneas. Portanto, propõe uma inversão de fundamentos. Na tríade Euclides – Aristóteles – Newton representando os fundamentos racionais da ciência clássica, por Lobatchevski – FÉvrier – Heisenberg, representando a ciência contemporânea.

Com efeito, o trabalho do filósofo é demasiadamente especializado. Apesar de manipular conceitos de sistemas fechados, Bachelard propõe um poder de variação para uma não negligente integração. Essa polaridade no espírito filosófico inspira-se numa região intermediária entre o *a priori* e o *a posteriori*. É feita uma transmutação de valores epistemológicos entre a razão e a experiência, entre o fenômeno e o noumeno. Há um deslocamento conceitual geral, que é o primado de uma *dinamologia*, contrariamente a uma ontologia. A análise *dinamológica* está concentrada na questão da noção de corpúsculo (dualidade da realidade corpuscular) na física contemporânea. Ela é a própria relatividade ontológica, que plastifica o realismo comum e delimita um realismo científico. Para Bachelard, um realismo trabalhado. Esse deslocamento conceitual da relatividade dos princípios é o que caracteriza a dialética das noções do entendimento; uma região construída na relação entre razão e experiência. A realidade científica aparece como uma produção de conceitos, uma organização técnica coerente com um modelo matemático, mostrando com isso uma ruptura com a observação dos fenômenos naturais.

Cumprе ressaltar que a numenologia é uma noção fundamental na epistemologia bachelardiana. É uma região matemática, referente aos objetos infinitesimais. Para Bachelard, a ciência atual força a uma matematização essencial. Na análise do perfil epistemológico, Bachelard mostra-nos um progresso filosófico dos conceitos científicos que vai do animismo ao racionalismo dialético, ou surracionalismo, principalmente na noção de massa. Partindo do fornecimento de duas massas para um mesmo objeto — uma que já era proposta pelo racionalismo científico tradicional e outra (massa negativa, a partir dos trabalhos de Louis de Brooglie<sup>12</sup>) — surge em Bachelard à noção de realização racional. Essa é a natureza do surracionalismo, que é um racionalismo crescente que produz o fenômeno científico. Essa produção é uma fenomenotecnia.

Não se faz sem transtorno um trabalho de reformulação e de reorganização. Os riscos são muitos ao trabalho do filósofo das ciências. Com efeito, a atitude profilática bachelardiana é evidente: ele adverte-nos para o deslocamento de noções dentro de sistemas fechados. Só com esse risco, que pode conduzir a uma anulação efetiva, é que a síntese filosófica é possível. O filósofo das ciências tem que correr o risco. Todavia, o percurso é feito de forma a seguir uma ordem lógica restrita. Ao fazer um deslocamento de noções fundamentais da filosofia, como por exemplo, a substituição da natureza ontológica absoluta para uma dinamologia essencial na noção da realidade corpuscular, Bachelard é estritamente rigoroso e especializado na sua argumentação. A compreensão do seu pensamento requer, além de uma sistematização lógica, uma capacidade ingente de abstração.

Existem objeções acerca do rigor bachelardiano. Na ânsia de tentar acompanhar as novas teorias científicas, o seu projeto

---

<sup>12</sup>Principalmente na obra intitulada *La physique quantique restera-t-elle indéterministe*, 1953.

desrespeitara as ideias físicas ou seus princípios conceituais? Por exemplo, a não confirmação experimental acerca do conceito de massa negativa, tornando a aplicabilidade da razão dialética apenas uma problemática anfibológica? Reichenbach<sup>13</sup> afirma que a pergunta se há uma geometria mais verdadeira do que outra é um problema sem sentido. Para ele a geometria euclidiana é mais cômoda, visto que a experiência empírica é que delibera a mais adequada representação do espaço físico.

Contra a objeção da anfibologia da problemática, Bachelard ressalta o seu rigor. Para ele essa questão é uma formulação teórica precisa. Mesmo o objeto sendo desconhecido, não significa que seja irracional, pelo contrário, é ela uma construção matemática. É um problema impreciso no padrão de racionalidade tradicional, em geral, o realismo, o empirismo, e, principalmente, o positivismo. O 're' proposto por Bachelard é uma filosofia aberta, só que essa abertura não significa negligência nem imprecisão lógica, pelo contrário é fiel às regras no interior de um sistema de regras. Ela não aceita a contradição interna.

Há outra objeção, desta vez de caráter mais geral. Partindo a epistemologia bachelardiana de afirmações inovadoras, não seria um manancial de incertezas e equívocos? Questiona-se a possibilidade da filosofia científica de Bachelard tornar-se uma reorganização vaga, pois tenta penetrar em assuntos inacessíveis ao conhecimento tradicional e serve apenas para ocultar a falibilidade científica. Essa objeção falha no ponto central, visto que é menos uma objeção do que um argumento a favor da epistemologia de Bachelard. A sua formulação já contém o seu desmantelamento. É evidente, que pelo conhecimento tradicional é limitada à compreensão do pensamento científico contemporâneo. Essa passagem é fundamental para com-

---

<sup>13</sup> REICHENBACH, H., *La signification philosophique de La physique moderne*, **erkenntnis**, I, (1930), p. 57 et suiv. Há também o livro *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, traduzido para o inglês em 1958.

preendermos a proposta bachelardiana de reorganização racional. Bachelard propõe a mudança dos modelos racionais clássicos, pela sua insuficiência em abarcar o movimento do pensamento científico contemporâneo. É a partir da crise da razão que se reorganiza o saber. Para isso necessitaremos de uma terapia que pressuponha a descoberta da província própria do pensamento abstrato e a investigação de sua natureza, analisando-se na disposição matemática os seus poderes e capacidades, que só deste modo aplicar-se-á a filosofia aberta e dinâmica.

Podemos, em geral, a partir do esgarçamento da epistemologia bachelardiana encontrar um especialismo do viés filosófico que lhe é próprio. Desta forma, a leitura da sua obra nos informa uma vitalidade lógico-racional, que comprova a generalidade aplicável das bases científicas ao processo de reorganização, que flui do trabalho de compreensão da novidade do pensamento científico contemporâneo. O eixo lógico de Bachelard aparece na construção argumentativa de respostas a questões fundamentais ocorridas no seio da física contemporânea.

O rigor do pensamento bachelardiano aparece na tentativa de compreensão da novidade da linguagem da ciência. A natureza argumentativa de Bachelard preza por um estabelecimento de regras bem definidas, direcionadas a um solo particular do conhecimento científico. A reorganização racional surge a partir das novidades do pensamento científico. No entanto, ela ganha uma autonomia configurando-se num sistema de regras racionais que será o valor filosófico elementar das ciências. Essa autonomia em nada contradiz a ideia fundamental de que a ciência informa a razão. Com efeito, cumpre ressaltar a originalidade da epistemologia bachelardiana como um trabalho da mais refinada, e mais especificamente, especializada filosofia.

Bachelard é pretensioso, pois ele não se contenta em delinear apenas a indicação da dialética contida no pensamento contemporâneo.

neo. Ao fazer isso, formula princípios racionais com profundidade e penetração, justificando uma filosofia fundamental e coerente com o pensamento científico, formulando um novo campo de saber que significa transformações significativas no centro da racionalidade tradicional científica: racionalismo, empirismo e realismo. O “*approche*” do conhecimento bachelardiano dinamizando de forma revolucionária categorias do entendimento não significa irracionalidade. O novo saber tendenciosamente inexato — característica fundamental de um sistema de medidas ontológicas em função de deslocamento dinâmico para acompanhar a localização material — procura uma solidarização com a matematização antecedente aos dados. Essa precedência de espaços abstratos possibilita o novo espírito da ciência, assim como o seu novo espaço epistêmico e filosófico. O fundamento então é essa superfície e profundidade da argumentação em expressar uma relação expansível, da mesma natureza da lógica filosófica do que pretende representar.<sup>14</sup>

Uma filosofia especializada no trabalho efetivo da ciência, colhida através da história das ciências é a natureza argumentativa bachelardiana, em oposição às filosofias científicas que preconizavam um absolutismo de caracteres racionais. Ela está de um modo eminentemente circunscrito nas entranhas das novidades científicas. As discussões científicas acerca dos fundamentos das ciências naturais, principalmente das novas bases teóricas da física, o problema da existência do átomo, e, principalmente, a teoria da relatividade, leva Bachelard a configurar um novo campo de saber. Um novo modelo

---

<sup>14</sup>“Si l’on fait un essai de détermination philosophique dès notions scientifiques actives, on s’apercevra bientôt que chacune des ces notions a deux bords, toujours deux bords. Chaque notion précise est une notion qui éte précise. Elle a éte précise dans un effort d’idonéisme, au sens gonsethien du term, idonéisme d’autant pus pussé que les dialectiques ont éte plus serrées”. (Bachelard, G. *Le rationalisme applique*, p. 7)

de estruturas dinâmicas de pensamento em formas precisas.

A dialética bachelardiana, sua aplicação no novo campo de saber e a dinamização de categorias tradicionais do entendimento, são características essenciais do processo de construção das novas formas de entendimento. Esse é um principal aspecto da reorganização proposta por Bachelard. Todavia, o termo dialética causa estranheza, devido ao fato das várias formas de seu entendimento. É a dialética de Bachelard apresenta-se como a atividade da filosofia do não. Ela está no cerne do pensamento da ciência contemporânea. É uma dialética especial, diferente das dialéticas filosóficas tradicionais, principalmente da dialética hegeliana.<sup>15</sup>

Encontramos a dialética bachelardiana em vários momentos de sua epistemologia. Esta noção está como questão fundamental do *rationalisme appliqué*, como filosofia dialogada. A dialética da razão significa um diálogo entre o experimentador e o matemático. Depois de estabelecer racionalismos regionais, Bachelard formula um racionalismo integrante, instituído *a posteriori*. O regionalismo da razão é um racionalismo em extrema aplicação que examina

---

<sup>15</sup> Esta dialética tradicional — a dialética hegeliana — surge como aspecto específico do pensamento especulativo. A partir de um *apriorismo* de categorias conflitantes (tese e antítese) surge uma nova categoria (síntese), que segundo o pensamento alemão, aconteceria uma superação (*aufhebung*). Essa dialética tradicional é a natureza das determinações do entendimento e do mundo em geral. É uma dialética *a priori*. Uma forma racional para atingir a verdade ideal que constrói um modelo unívoco entre essência e aparência, real e racional, sujeito e objeto. Esse movimento identifica o conteúdo com o mundo; esse “é” não é apenas uma cópula lógica, o que significa que o *a priori* do espírito “empresta” ao mundo o Ser. Descartes tornou o espírito puro impossível de se pensar; Kant tornou impossível pensar o Ser puro. No entanto, a dialética hegeliana demonstra a identidade absoluta entre o espírito absoluto e o ser absoluto. É uma identidade ontológica conseguida pela operação, que é uma identidade intencional entre sujeito e objeto, entre o conteúdo e a consciência, no saber imediatizado de si mesmo. Essa é a natureza da dialética *a priori* que se distingue completamente da dialética de Bachelard.

experiências científicas em setores particulares. A dialética bachelardiana é uma aplicação técnica dos valores racionais do pensamento científico. Esse modelo gera uma atividade estruturante, mas não estável, determinando condições de possibilidades para a formação de axiomas que acompanhem a variação constante da experiência. É uma fragmentação do racionalismo tradicional, uma filosofia que re-organiza os estatutos do entendimento.

O modelo de investigação bachelardiano, a instauração da novidade de sua dialética, de forma distinta da concepção tradicional, serve de referência, apesar de implícita; é claro, tanto na *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* como no *Rationalisme appliqué*. No primeiro, o racionalismo arrisca-se dialeticamente. Ele ordena a natureza colocando em ordem os pensamentos e o seu trabalho. “O pensamento científico, da teoria a técnica e dos resultados técnicos à refundações teóricas, nos entrega um movimento humano novo”<sup>16</sup>. No segundo, Bachelard radicaliza a função da dialética na produção de uma fenomenotécnica, que tem a característica de conceber o objeto do conhecimento no projeto. A dialética é uma aplicação sintética entre o abstrato e o concreto produzida pela natureza especial do pensamento científico contemporâneo.

Uma consequência lógica do campo de atuação da dialética bachelardiana, levando aqui o sentido de seu racionalismo, é o abalo causado nas representações intuitivas. Há um corte nas informações da intuição do espaço real. O divórcio com a realidade proporciona o assentamento de novas áreas nas ciências formais, baseadas em novas bases axiomáticas. Especificamente, a reordenação axiomática que está implícita na epistemologia bachelardiana, corresponde a certas formas de agrupamento de axiomas que até então eram insuspeitados. A dialética bachelardiana é uma novidade na estrutura do pensamento filosófico, assim como na estrutura do espírito.

<sup>16</sup> BACHELARD, Gastón. *L'activité rationaliste de La physique contemporaine*, p. 223.

A lógica dialética de Bachelard, ou a estrutura lógica do seu pensamento é produzida pela necessidade de um campo científico determinado. Ele percebe que há um novo sistema de conhecimento, assim como há um novo método que muda de configuração a partir da idéia de incerteza e indeterminismo (principalmente nos argumentos de Heisenberg). Conclui-se, portanto, que a revolução das ciências físicas proporcionou uma reformulação em modelos peculiares do entendimento e Bachelard na sua dialética estuda a estrutura nos meios de demonstração do surgimento e evolução de teorias científicas. Em certa medida, há um estabelecimento de soluções de problemas forçosamente relacionados com o estudo de campos específicos das ciências matemáticas. É um campo de atuação estritamente refinado.

Esse refinamento conceitual, que é uma característica da especificidade do trabalho da epistemologia bachelardiana, é uma análise lógica que engloba o estudo das leis e formas do pensamento em movimento no sentido de novos resultados. De certa forma é uma análise lógico-ontológica do conhecimento científico que engloba vários aspectos do movimento do pensamento. Bachelard impõe uma elaboração de princípios lógicos de apreciação das teorias científicas que surgiram no final do século XIX e começo do século XX. Bachelard dá um movimento lógico específico à compreensão das teorias científicas. Constrói um novo racionalismo com uma ordem lógica que vai da razão para a informação da experiência. Esse tipo de inversão conceitual funde a observação no espírito. Os princípios lógico-ontológicos bachelardianos deformam as categorias e os princípios tidos como essenciais na filosofia tradicional, principalmente na filosofia de Kant e Hegel. O desenvolvimento lógico bachelardiano é possível somente por meio da aproximação com as necessidades das teorias científicas. Bachelard aprimora a dialética, fazendo um estudo atento da evolução do conhecimento científico, ou mais especificamente, de conceitos específicos do corpo de uma teoria física.

Novas axiomáticas científicas produzem novos quadros lógicos. O que equivale dizer que se propõe um novo vocabulário, com uma nova manipulação da sintaxe. A apresentação de um novo sistema lógico produz novas regras lógicas que formam um sistema coerente e com condição de possibilidade de expressão inteligível. O “re” da reorganização dos princípios racionais, proposta pela epistemologia bachelardiana, é um abalo na lógica tradicional. E essa bizarria filosófica retira a hegemonia absoluta do pensamento e dá um golpe decisivo na unidade e autoridade da razão. Bachelard propõe uma re-organização dos axiomas do pensamento re-parando o desdobramento do vocabulário e a sintaxe do conhecimento filosófico.

Bachelard não é de fácil compreensão. Seu pensamento depende de uma maturidade filosófica rejeitada por sua novidade. Sua epistemologia possibilita uma interpretação variável por permitir deslizos conceituais com facilidade. Todavia, é coerente com sua proposta, conquanto às limitações específicas. Ele reclama a proposta de ‘dialeitizações’, de noções fundamentais da filosofia sem uma devida clareza nas disposições internas de cada utilização de conceitos específicos. É a nossa detecção da utilização dos termos ‘lógica’, ‘dialética’ e da relação dessas duas noções, apresentadas no interior da obra, que configuram as distintas possibilidades interpretativas do pensamento do autor, a sua novidade, assim como os seus limites. Mostra-se assim, uma relação entre o paradoxal e o coerente. Um nome só é utilizável na dependência do contexto argumentativo ao qual ele está especificado; de forma que estabelece, pois, o seu sentido, uma vez configurado o exercício do filosofar.

A coerência de Bachelard é uma característica, que apesar de sofrer críticas — muitas vezes distorcidas pelo desconhecimento das ordens internas do seu pensamento — é de fundamental importância na exposição filosófica. No desenvolvimento das questões presentes no autor constatamos a especialidade e a construção de noções novas, na análise filosófica das ciências. Com Bachelard, podemos

compreender um momento especial no pensamento científico, momento no qual as noções de análise tradicionais mostram-se insuficientes para a resolução, e até para a compreensão de determinados problemas surgidos com a ciência contemporânea; e mais, não só a detecção desses limites, mas a proposta de construções de bases racionais novas; novas categorias epistemológicas para poder abarcar tais problemas.

Seja nas questões lógicas que fizeram parte dos problemas relacionados aos deslocamentos conceituais e a atividade da dialética das noções, seja na questão que informa uma nova concepção de *objeto*, como *objeto de demonstração*, demarcação essencial da noção de *representação*, seja nas informações específicas promovidas pelas ciências contemporâneas e na sua relação com a razão, e na proposta de uma pedagogia racional com a intenção de formular uma educação vinculada à noção de abstração, encontramos um campo novo, uma novidade na configuração da epistemologia ou filosofia das ciências: a formulação de um novo racionalismo e a mutação da razão científica.

Bachelard empreende uma crítica precisa na concepção da explicação científica como identificações. Para ele, o exercício de investigação epistemológica deve proporcionar a descoberta de contradições e subentendidos. Devemos avaliar os limites do pensamento clássico com as novidades do pensamento contemporâneo, e propor bases novas para compreender um pensamento atual, um problema que surge. Um novo campo do saber deve ser formulado. As novas intuições deverão ser preparadas em novos caracteres e devem lutar contra a imposição de razões absolutas.

Não seria exagero admitir, em Bachelard, que a história das ciências nunca aplicara um método à prática científica sem que tivesse tido um encadeamento racional, um método cuja aplicação não tenha conduzido a resultados positivos. A ciência não construiria um

método baseado num conhecimento notoriamente falso. A dialética bachelardiana são regras padronizadas e rigorosas, elas podem distinguir-se pelo grau de generalidade e aplicabilidade, no entanto essas regras devem ser relativamente constantes dentro de um determinado sistema. Portanto, o método são regras de ação aplicadas num certo padrão; pois se não há padrão nem univalência, implica-se daí que não há regra, logo, não há método, conseqüentemente não há lógica. As regras podem mudar, elas não são únicas e absolutas, todavia, se é uma regra deve ser padronizada.

A armação dos conceitos na obra de Bachelard reúne, de modo singular, pólos aparentemente opostos e irreduzíveis. Desta forma, é uma tarefa difícil uma investigação e exposição da sequencia da relação entre lógica e dialética. Afinal de contas, como adentrar em questões delicadas da filosofia da lógica, sem saber se Bachelard já as pressupõe ou as desconhece? Como separá-las para uma maior exegese, se elas encontram-se imbricadas, de maneira que só adquire significação na própria relação?

Bachelard, porém, segue a influenciar um campo de trabalhos díspares da Filosofia das Ciências, seja de inspiração historicista, seja de inspiração logicista, apesar de uma predominância na primeira. Sem ser paradoxal, Bachelard informa-nos uma garantia de rigor nos seus raciocínios (o que tentamos mostrar ao longo do texto). Que perscrutemos em sua obra esse resíduo de coerência, nada mais familiar a todo o seu esforço. Pelo menos aceitemos essa possibilidade interpretativa, sem advogar direitos exclusivos ou intolerância epistemológica.

## REFERENCIAS

BACHELARD, Gaston. *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. 4 édition. Paris: Quadrige/PUF, 1994.

----- . *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Seizième tirage. Paris: Vrin, 1999.

----- . *Le rationalisme appliqué*. 3 édition. Paris: Quadrige/ PUF, 1998.

----- . *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Deuxième édition. Paris: PUF, 1965.

BLANCHÉ, Robert. *A ciência actual e o racionalismo*. Tradução de Maria José Andrade. Porto-Portugal: rés. Colecção Diagonal, [ ca.1979 ].

CARRILHO, Maria Manuel (Org.). Epistemologia: posições e críticas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. p.67-87.

DE BROGLIE, L., *La physique quantique restera-t-elle indéterministe*. **Bulletin soc. Française de Philosophie, XL VI**, PP. 135-173.

LEIBNIZ. *Oeuvres Philos*, Alcan, t. I.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 6 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.

REICHENBACH, H., *La signification philosophique de La physique moderne*, **erkenntnis, I**, (1930).

RYAN, Alan. *Filosofia das Ciências Sociais*. Tradução de Alberto Oliva e Luiz Alberto Cerqueira Batista. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

## **ROUSSEAU - A QUESTÃO DA HISTÓRIA**

Antônio Cesar Ferreira da Silva  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
acesarfsilva@yahoo.com.br

**RESUMO:** O presente trabalho aponta para a reflexão feita por Rousseau, em torno da questão da história. Para Rousseau, uma obra histórica, pode levar seus leitores a informações deturpadas. Isto ocorre em função do tipo de historiador que predominava em sua época. Estes historiadores apenas estavam preocupados em brilhar, ao invés de estarem comprometidos com a veracidade dos fatos. Assim, pintam os fatos a seu bel prazer, deturpando a história. Esta postura é extremamente maléfica, principalmente para a juventude, a qual não tem a maturidade necessária para adentrar com uma postura crítica nos textos históricos.

**PALAVRAS-CHAVE:** História, historiador.

**ABSTRACT :** This work points to the reflection made by Rousseau about the question of history. For Rousseau, a historical work may lead readers to misleading information. This occurs due to the type of historian who prevailed in his time. These historians were just preoccupied to shine, instead of being committed to the veracity of the facts. So they painted the facts as they pleased, misrepresenting the history. This posture is extremely harmful, especially for the young who do not have the necessary critical attitude to go deeper into historical texts.

**KEY-WORDS:** History, historian.

**RÉSUMÉ** : Le présent travail parle de la réflexion faite par Rousseau autour de la question de l'histoire. Pour Rousseau, une oeuvre historique peut mener ses lecteurs à des informations trompeuses. Ceci se produit en fonction du type d'historien qui prédominait de son temps. Ces historiens étaient seulement préoccupés à briller, au lieu d'être compromis avec la véracité des faits . Ainsi ils peignaient les faits à leur gré corrompant l'histoire. Cette posture est extrêmement maléfique, surtout pour la jeunesse qui n'a pas la maturité nécessaire pour s'approfondir avec une posture critique dans des textes historiques.

**MOTS CLEFS** : Histoire, historien.

O tema envolve um assunto polêmico, até mesmo entre os historiadores. O trabalho de um especialista em história requer, além de toda uma coleta de dados e fatos que tenham um significado para uma cultura, uma nação, um olhar sensível para o que *enxerga*. O olhar do historiador sobre os elementos que ajudam a conhecer o passado delineará a pintura, a obra de arte, a obra histórica. Ou seja, tem-se um sentido de uma determinada realidade histórica definida por seu interprete. É esta uma das preocupações apontadas por Rousseau no que diz respeito à leitura desta literatura por parte da juventude, por parte do jovem Emílio.

Antes mesmo do início da leitura de obras históricas (ou poderíamos dizer: livros sobre a vida do homem), Emílio realiza a leitura de si próprio, para daí então debruçar-se sobre as vidas de seus semelhantes. Agora, defrontando-se com a realidade da vida societária, há o início de um processo de comparação, o qual Emílio ainda não conhecera. O que provoca no jovem um sentimento que o projeta para ir sempre para além daqueles que são de sua espécie, ou seja, estar sempre em primeiro lugar. Ser o mais importante e aquele que deve ocupar o centro das atenções. É este processo de olhar seus semelhantes que, se inicia uma abordagem dos homens através do tempo, portanto um olhar histórico. Este processo desenvolve o sentimento de amor-próprio tão caro para a vida dos homens. Se isto implicará em dinâmica benéfica ou perniciosa, dependerá do lugar que o jovem *deseja ocupar*. Para orientá-lo, depois de ter abordado a dinâmica do homem natural e sua transformação em civil, deve-se apresentar a espécie humana em suas diversidades e diferenças.

Ao estudarmos a sociedade pelos homens, e vice-versa, estaremos mergulhando numa reflexão política e moral.

Estudando primeiramente as relações primitivas, vê-se como os homens devem ser por elas afetados e que paixões delas devem nascer: vê-se que é reciprocamente pelo progresso das paixões que tais relações se multiplicam e se fortalecem. É menos a força dos braços que a moderação dos corações que torna os homens independentes e livres. Quem quer que deseja pouca coisa, prende-se a poucas pessoas; mas confundindo sempre nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, os que fizeram destas o fundamento da sociedade humana sempre tomaram os efeitos pelas causas e não fizeram senão perder-se em seus raciocínios. (ROUSSEAU, 1995, p. 266).

No estado natural há de fato, uma igualdade entre todos os homens, que até as poucas diferenças existentes não abalam a mesma. Já entre os homens da sociedade civil, há uma igualdade artificial e superficial, pois os mecanismos para a sua manutenção só servem para destruí-la. Além disto, a força pública aliada ao mais forte impõe uma forte opressão ao mais fraco. Assim, há a ruptura do equilíbrio natural que existira entre os homens.

Desta primeira contradição decorrem todas as outras que se observam na ordem civil entre a aparência e a realidade. Sempre o maior número será sacrificado ao menor e o interesse público ao particular; sempre estes nomes especiosos de justiça e subordinação servirão de instrumentos à violência e de armas à iniquidade: daí a conclusão de as classes privilegiadas, que se pretendem úteis às outras, serem, efetivamente, úteis a elas próprias a expensas das outras; pelo que se pode julgar da consideração que lhes é devida segundo a justiça e a razão. (ROUSSEAU, 1995, p. 266).

Assim, verifica-se que esta dinâmica da vida humana é o que nos interessa aprofundar. Saber que desdobramentos se deram a partir daquilo em que o homem foi se constituindo. Para isto, o primeiro passo apontado por Rousseau, refere-se ao conhecimento do *coração humano*. Desta forma, os jovens devem enxergar os homens para além das máscaras que os mesmos usam no seu cotidiano. Seus rostos, no convívio social, estão ocultos pela máscara da representação, tão necessária para aqueles que cultivam, de forma intensa, as aparências. É necessário ver o homem como ele é, e assim, possam apiedar-se de suas misérias. Sentimento que Rousseau considera fundamental para a espécie humana.

Então, que caminho seguir, que olhar deve-se ter sobre os homens? Instruir os jovens *mais pela experiência de outrem que pela sua*? Enganando-os, os homens serão odiados por eles. Os respeitando serão vistos com piedade.

Deve-se dar aos jovens a oportunidade de encontrar boas companhias, e que assim, pudessem ter um bom olhar sobre elas, uma estima; mas deveriam aprender que sua sociedade, apenas gera o mal para o homem. A corrupção social põe fim aos bons valores dos homens.

Que saiba que o homem é naturalmente bom e julgue o próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens; que encontre nos preconceitos deles a fonte de todos os seus vícios; que seja levado a estimar cada indivíduo, mas que despreze a multidão; que veja que todos os homens usam mais ou menos a mesma máscara, mas que saiba também que há rostos mais belos do que a máscara que os cobre. (ROUSSEAU, 1995, p. 267).

Ao seguir este caminho, defronta-se com alguns inconvenientes. O primeiro é o que ao tornar o jovem um observador muito cedo, ele desenvolverá um olhar extremamente viciado. Seu olhar se constituirá em algo *maledicente e satírico*, apressado em seus julgamentos. Esta perspectiva precipitada desvirtua o que ocorre no seio da sociedade, impedindo os jovens de compreenderem todos os processos que ajudaram a efetivar as estruturas sociais bem como o espírito dos homens. Os jovens não conseguirão distinguir o bem do mal e não perceberão que apesar dos problemas existentes, por trás da poeira da corrupção ainda existe aspectos bons no seio da humanidade. Acostumados a enxergarem apenas os vícios não vêem mais nada. É um olhar que se corrompeu.

Habituar-se-á ao menos ao espetáculo do vício, a ver os maus sem horror, como a gente se acostuma a ver os desgraçados sem piedade. Dentro em breve a perversão generalizada lhe servirá menos de lição que de desculpa; dir-se-á que, se o homem é assim, ele não deve querer ser de outro jeito. (ROUSSEAU, 1995, p. 26).

Outra perspectiva que se deve evitar no que diz respeito à forma como o jovem deve conhecer a sociedade é a que o instrui por princípios. Desta forma, por princípios se cairia no erro de se passar dos objetos sensíveis aos objetos intelectuais, dando a estes últimos uma primazia. Assim, dentro desta perspectiva seria tirado o que há de mais importante no conhecer, que é o da própria experiência. O olhar estaria sendo envolto pela ótica dos princípios. Deturpação da vida humana é o que ocorreria, pois se veria o que está para além da realidade, algo ficcional. Algo que foi fundamentado pelo olhar de outrem, pelo olhar do mestre. Não é pelo olhar de um guia que se deve olhar para o mundo, para a vida humana.

Para se superar estas duas barreiras, e disponibilizar a alma humana para o seu conhecimento, sem prejudicar sua visão, sua formação, deve-se mostrar o homem de uma boa distância. De que forma? Será a história, o melhor caminho a ser percorrido, a fim de se adentrar nos pormenores da sociedade, e todo o processo que retirou os homens da vida saudável e natural e os colocou no mundo civil, mundo dos vícios e da corrupção? *Eis o momento da história; é através dela que lerá nos corações, sem as lições da filosofia; através dela é que os verá, simples espectador, sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como acusador.* (ROUSSEAU, 1995, p. 268).

Para se apreender a dinâmica da humanidade é necessário vê-la atuando. É preciso verificar suas ações. No contexto social, os homens falam e se apresentam em consonância com a dinâmica vigente. Mostram aquilo que é conveniente aos olhos dos demais. Atuam em função dos interesses em jogo, e dos benefícios que poderão adquirir. Estão mascarados escondem quem são de fato. Na história, os homens estão nus, e impossibilitados de se esconderem por trás de suas máscaras. É possível detectar todos os pormenores dos homens dentro do processo histórico, pois o que já foi consumado não pode ser retocado. Aconteceu. São julgados pelos fatos e não pelos discursos.

Mesmo ao se analisar os homens de uma distância considerável são necessários alguns cuidados. Em boa parte da história é difícil abordagens centradas na equidade. Boa parte dos relatos, apresentam apenas, aspectos negativos. Se conhece mais o passado pelas catástrofes que pela paz. Pinta-se a história como um quadro de horror. Não existe a felicidade nestas obras.

Um dos grandes vícios da história está em que pinta muito mais os homens pelas suas más qualidades do que pelas boas; como só é interessante pelas revoluções, as catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo sereno, ela nada diz; só começa a falar deste quando, não podendo mais bastar-se a si mesmo, toma parte nos negócios dos vizinhos ou os deixa tomar parte nos seus; ela só o ilustra quando ele já está no declínio: todas as nossas histórias começam onde deveriam terminar. Temos com bastante exatidão a dos povos que se destroem; o que nos falta é a dos povos que se multiplicam; são bastante felizes e sábios para que ela nada tenha a dizer deles: e efetivamente vemos, mesmo em nossos dias, que os governos que melhor se conduzem são os de que menos falam. Sabemos apenas o mal portanto; o bem mal se assinala. Só os maus são célebres, os bons são esquecidos ou ridicularizados: e eis como a história, tal qual a filosofia, calunia sem cessar o gênero humano. (ROUSSEAU, 1995, p. 268).

Os fatos históricos, como de fato se deram, estão longe de serem descritos fielmente. São deturpados pelas cabeças criativas dos historiadores. A história não é bem contada, e sim, muito mal contada. Arranjam mil maneiras de contá-la, inventam, invertem coisas que não existiram num determinado momento. Acrescentam o que não pode ser acrescentado, como subtraem informações valiosas que explicariam os acontecimentos passados. O que está porá trás disto? Quais os desdobramentos para os leitores inexperientes e desavisados? A riqueza da história se perde, e com ela a sua contribuição, para as gerações que precisam se formar, e aprender com os erros do passado.

Demais, muito falta para que os fatos descritos na história sejam a pintura exata dos mesmos fatos como ocorreram: mudam de forma na cabeça do historiador, amoldam-se a seus interesses, tomam a cor de seus preconceitos... O historiador dá-me uma, mas a inventa; e a própria crítica, de que tanto falam, não passa de uma arte de conjecturar, a arte de escolher entre várias mentiras a que mais se assemelha à verdade. (ROUSSEAU, 1995, p.269).

O que vigora na escrita histórica, em grande medida, é o olhar tendencioso de seu artífice. Mais do que relatar o ocorrido, o que predomina é um jogo de interesses, que em nada ajuda seus leitores, pelo contrário cria uma visão parcial e temerosa do passado. O jogo de mentiras predomina nas diversas obras. Rousseau exemplifica este problema:

Nunca lestes Cleópatra ou Cassandra, ou outros livros da mesma espécie? O autor escolhe um acontecimento conhecido, depois, acomodando-o a suas intenções, ornando-o de pormenores de sua invenção, de personagens que nunca existiram, e de retratos imaginários, junta a tudo ficções e mais ficções a fim de tornar a leitura agradável. (ROUSSEAU, 1995, p. 269).

Nenhuma preocupação é demonstrada por este tipo de historiador em relação aos leitores de suas obras. Mais do que critérios morais, são os critérios do sucesso que imperam no logotipo do historiador. Nenhum cuidado, nenhum interesse em informar, formar, devidamente. Assim, os jovens são prezas fáceis deste tipo de literatura, pois ainda não possuem a maturidade suficiente para distinguir o que corresponde à realidade, do que é pura ficção.

Assim, é preciso preparar os jovens a reconhecer os verdadeiros fatos. O farão, na medida, que puderem ter a oportunidade de conhecerem os fatos como eles são. Daí, diante dos fatos reais seu olhar se habituará a ver por si próprio, sem ter que enxergar o mundo pelas lentes de um interprete. Não só se desdobrará a autonomia do olhar do jovem, mas também algo importante, a distinção entre os vícios e as virtudes que se apresentaram ao longo da história das sociedades humanas. Por isso, deve-se evitar o contato com obras que já estão absolutamente interpretadas; onde todos os fatos já foram julgados. Estes autores que julgam os fatos em suas obras são os piores, pois retiram de seus leitores a oportunidade de desenvolverem seu olhar, a oportunidade de serem homens.

Para Rousseau a história tornou-se uma disciplina cara para a formação dos homens. Principalmente a história moderna, que mais do que relatar os fatos como ocorreram, se debruçam em orná-los, impossibilitando uma visão clara sobre os mesmos.

Deixo de lado a história moderna, não somente porque ela não tem mais fisionomia e que nossos homens se assemelham todos, como também porque nossos historiadores, unicamente preocupados com brilhar, só pensam em fazer retratos fortemente coloridos e que muitas vezes nada representam. (ROUSSEAU, 1995, p. 270).

Segundo Rousseau, os antigos ornaram menos a história, pois fazem relatos e julgamentos mais fiéis. São relatos que não utilizam a arte da criação, mas usam do *bom senso* como ponto de referência. Mesmo assim, há por parte de Rousseau, uma recomendação na leitura dos antigos. Deve-

se selecioná-los com cuidado, deixando os que julgam em demasia e optando pelos mais *simples*. Estes cuidados devem ser tomados para que os jovens consigam ver o que de fato é o coração humano. Sem ornamentos sem disfarces. A história para Rousseau não é uma atividade meramente técnica, mas sim aquela que nos ajuda a mergulhar na alma humana. A melhor história é aquela que não vê as estruturas sociais como um mecanismo, como uma máquina que pode ser dissecada, mas uma atividade que conduz ao mergulho no universo humano. Portanto, ao se escolher as obras deve-se ter muito cuidado, pois do contrário encontrar-se-ia fábulas e fantasias a respeito da natureza humana. Assim Rousseau nos fala:

Não gostaria de pôr nas mãos de um jovem nem Políbio nem Salústio; Tácito é leitura dos velhos; os jovens não são feitos para entendê-lo; é preciso aprender a ver nas ações humanas os primeiros traços do coração do homem, antes de querer fazer sondagens em profundidade; é preciso saber ler muito bem nos fatos antes de ler nas máximas. A filosofia em máximas só convém à experiência. A juventude não deve nada generalizar: toda a sua instrução deve obedecer a regras particulares.

Tucídides é, a meu ver, o verdadeiro modelo dos historiadores. Narra os fatos sem os julgar; mas não omite nenhuma das circunstâncias suscetíveis de nos fazê-los julgar nós mesmos. Põe tudo o que conta sob os olhos do leitor; ao invés de se interpor entre os acontecimentos e o leitor, ele se afasta; não pensamos mais ler, e sim ver. (ROUSSEAU, 1995, p. 270).

A história apresenta-se em grande parte, deturpada pela opinião de seus interpretes oficiais. Apegam-se, sobretudo as datas, aos nomes, sem apresentarem de fato todo o percurso que fez com que nestas datas e com estes nomes algo de significativo se desse. É esta significação que Rousseau observa como importante, pois nela esta a perspectiva do espírito dos acontecimentos, ou seja, o espírito humano. Os historiadores surgem como abutres perigosos, que contribuem para a manutenção da corrupção da sociedade civil.

Acrescentai a todas estas reflexões que a história mostra muito mais as ações do que os homens, porque ela não vê estes senão em certos momentos escolhidos, com suas vestimentas de gala; ela só apresenta o homem público que se arranjou para ser visto: não acompanha em sua casa, em seu gabinete, na sua família, entre seus amigos; só o pinta quando ele representa: é muito mais sua vestimenta que sua pessoa que pinta. (ROUSSEAU, 1995, p. 271).

Ao contrário dos grandes palcos, ou do palco social, onde impera o jogo e os disfarces da dinâmica social, Rousseau aponta como mais interessante para se conhecer o coração humano a leitura das vidas particulares. Podemos dizer que o olhar de Rousseau para a história, busca algo que está para além das formas de se relatar os dados históricos. Não é o puro acontecer que interessa a Rousseau, ou os expoentes que figuram no centro do acontecido, mas sim a marca do coração humano nos fatos. Tenta fugir assim, a marca da tradição da história do século XVIII. Neste século a história é marcada pela busca da racionalidade. De uma racionalidade mergulhada nas idéias de progresso e civilização. Rousseau

ao contrário, aponta para uma direção contrária. Ensaia uma nova posição. Ele faz uma crítica a própria forma, como as ciências, e os sábios se portam.

Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. (ROUSSEAU, 1987-1988, p. 138-139).

Uma área, como a história, é vislumbrada por Rousseau como aquela que se enquadra no quadro das ciências que ocultam a dinâmica da vida humana. As ciências têm a função de obstruir o olhar de quem se debruça sobre suas verdades.

O que cabe aos jovens leitores da história é não se deixar ofuscar pela lente daqueles que interpretam os fatos e os seus desdobramentos. O jovem deve olhar para a história sem os vícios e preconceitos de seus interpretes. Conhecer o coração humano é o que há de fundamental, para os jovens, para que possam um dia por um fim na corrupção reinante no seio da sociedade. Rousseau nos diz:

Meu aluno é esse selvagem, com a diferença de que tendo refletido mais, comparado mais idéias, visto nossos erros de mais perto, mostra-se mais precavido contra si mesmo e julga unicamente o que conhece. (ROUSSEAU, 1995, p. 276).

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BESSELAAR, José Van Den. *Introdução aos estudos históricos*. 4. ed. São Paulo, EPU-EDUSP, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio: ou, Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

STRAUSS, Leo. *Droit et histoire*. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Paris: Flammarion.

## **A MOTIVAÇÃO COMO LEGITIMAÇÃO DO ATO JUDICIAL: A IMPARCIALIDADE E O SILOGISMO JURÍDICO**

Flávia Campos Machado<sup>1</sup>  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
flavia.iuris@gmail.com

**RESUMO:** A motivação da sentença judicial, no contexto do Estado Democrático de Direito, revela-se como meio de legitimação da decisão do poder judiciário, representado, neste âmbito, pela figura do juiz. De acordo com as concepções tradicionais do Direito, baseadas na Teoria Pura do Direito (preconizada por Hans Kelsen), tal legitimação é alcançada, pois, através da motivação, garante-se a imparcialidade da decisão. Sendo o Direito, e até o seu ideal, a justiça, identificados à lei, uma decisão judicial justa e correta é aquela que é estritamente extraída pelo juiz do próprio ordenamento jurídico. Tal extração dar-se, de acordo com a referida concepção, através de um método lógico formal, ou seja, nomeadamente, pelo silogismo jurídico. O presente trabalho busca entender de que forma, e se de fato, a motivação judicial garante a efetivação do princípio da imparcialidade através do método dedutivo lógico formal do silogismo jurídico e se tal método se faz absolutamente necessário e/ou adequado aos problemas do Direito.

**PALAVRAS-CHAVE:** Motivação Judicial; Imparcialidade; Silogismo Jurídico.

---

<sup>1</sup> Bolsista FAPESB

**RESUMEN:** La motivación del fallo judicial, en el contexto del Estado Democrático de Derecho, surge como un medio de legitimación de la decisión del poder judicial, representado, en este ámbito, por la figura del juez. En conformidad con las concepciones tradicionales del Derecho, basadas en la Teoría Pura del Derecho (preconizada por Hans Kelsen), dicha legitimación se alcanza, por lo tanto, mediante la motivación, garantizando la imparcialidad de la decisión. Siendo el Derecho e, incluso su ideal, la justicia, identificados bajo la ley, un fallo judicial justo y correcto es aquél que es extraído exclusivamente, por el juez, del propio ordenamiento jurídico. Tal extracción ocurre, de acuerdo con la referida concepción, a través de un método lógico formal, es decir, por el denominado silogismo jurídico. El presente trabajo busca entender de qué forma, y si en efecto, la motivación judicial asegura la efectivación del principio de la imparcialidad a través del método deductivo lógico formal del silogismo jurídico, y si dicho método es absolutamente necesario y/o adecuado a los problemas del Derecho.

**PALABRAS-CLAVE:** Motivación Judicial; Imparcialidad; Silogismo Jurídico.

**H**ans Kelsen desenvolve a Teoria Pura do Direito com o objetivo de pensar uma Ciência (autônoma) do Direito. Kelsen aponta como objeto científico a *norma* e sugere uma lógica dedutiva formal (pautada nos moldes do silogismo), como método. A partir do pensamento kelseniano forma-se uma tradição ocidental no modo de pensar o Direito, enraizada em conceitos idealizados, tais como o de justiça, igualdade (perante a lei), neutralidade, imparcialidade, segurança e certeza jurídica.

Neste contexto, a motivação judicial seria uma garantia à imparcialidade do juiz, afastando o inconveniente de uma atividade judicial arbitrária. A motivação, pois, seria a legitimação da sentença prolatada judicialmente. Neste aspecto, ao identificar o Direito à própria lei, a motivação da decisão judicial também deveria ser a demonstração lógica de que a mesma conforma-se com o texto legal, através de um raciocínio silogístico (silogismo jurídico).

No entanto, a concepção positivista, no intuito de construir a ideia de um Direito “puro”, ignorou outras possíveis influências que poderiam surgir ao juiz em seu processo de tomada de decisão.

## 1. Direito e o ideal de justiça (formal)

Dentro de uma visão tradicional do Direito (PORTANOVA, 1994, p.25) há uma tendência a colocá-lo como necessário, pois, seria o meio único de alcance à paz e à ordem na convivência humana. Kant, ao escrever sobre a “paz perpétua”, defendeu que o estado natural dos homens é o de guerra:

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é

antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre todavia uma ameaça constante. Deve, pois, *instaurar-se* o estado de paz (...) o que só pode acontecer num estado *legal* (...). (KANT, 2008, p.10).

A “instauração” da paz se daria através do Direito, como expõe o pensamento do jurista português Fernando José Bronze:

Na verdade, sendo nós muitos (porventura, mesmo demasiados...) e sendo o mundo um só, estamos compelidos a repartir esse mundo do nosso encontro. E, sendo assim, o outro aparece sempre como meio ou obstáculo – como fator positivo ou negativo – do acesso de cada um por parte de todos. (...) Ora, todas estas relações sociais são regulamentadas por um estatuto de direito, que define as faculdades, as responsabilidades, os deveres e os ônus de cada um dos seus intervenientes. (BRONZE, 2006, p.33-34)

Além de regulador das relações interpessoais, no sentido de promover a ordem e a paz, o Direito teria como função essencial a realização da *justiça*, como verificamos na defesa de Paulo Nader no que concerne à importância da justiça para o Direito:

A ideia de justiça faz parte da essência do Direito. Para que a ordem jurídica seja legítima, é indispensável que seja a expressão da justiça. (...) Da mesma forma que o Direito depende da justiça para cumprir o seu papel, a justiça necessita também de se corporificar nas leis, para se tornar prática. (NADER, 2011, p.107)

A dita justiça, o ideal jurídico, levanta uma série de indagações de cunho filosófico. Perelman desenvolve uma análise da

noção de justiça a partir de concepções previamente demarcadas. Procura, a partir de tais concepções, sustentar que “ser justo é tratar da mesma forma os seres que são iguais em certo ponto de vista” (PERELMAN, 1996, p.18). Uma avaliação sumária desta afirmação parece sugerir que a noção de justiça está ligada à de *igualdade*. Neste sentido, completa Perelman:

A noção de justiça sugere a todos, inevitavelmente, a ideia de certa igualdade. Desde Platão e Aristóteles, passando por Santo Tomás, até os juristas, moralistas e filósofos contemporâneos, todos estão de acordo sobre este ponto. A ideia de justiça consiste numa certa aplicação de igualdade. (PERELMAN, 1996, p.14).

Cabe ressaltar, no entanto, que a igualdade referida por Perelman não tem caráter absoluto, mas se aproxima de uma observação já realizada por Aristóteles de que há a necessidade de “existir certa semelhança entre os seres aos quais se aplica a justiça” (PERELMAN, 1996, p.17). Não havendo um consenso sobre a característica humana que deve ser evidenciada como critério de igualdade, Perelman entende ser mais adequado propor uma noção de *justiça formal*:

(...) pode-se definir a justiça formal ou abstrata como *um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma*. (PERELMAN, 1996, p.19).

Trata-se, por assim dizer, da realização da justiça e, concomitantemente, da igualdade, dentro das condições desiguais dos homens, como afirma José Afonso da Silva (2011, p.214): “realizar a igualização nas condições desiguais”. Parte-se do entendimento

de que os homens, enquanto seres humanos, são *iguais*, o que não exclui, todavia, a existência de um certo grau de individualidade em cada homem que o diferencia dos demais (SILVA, 2011, p.213). Deste modo, pensa-se numa igualdade complementada por uma desigualdade, que “é satisfeita se o legislador tratar de maneira igual os iguais e de maneira desigual os desiguais” (PERELMAN, 1971, *apud* SILVA, 2011, p.213).

A colocação acerca do ideal de justiça de Paulo Nader, referida anteriormente, expressa a ideia de que a justiça necessita se corporificar na lei para se tornar prática (NADER, 2011, p.107). Tendo o ideal de justiça um estreito liame com a igualdade, para realizar a justiça o legislador elaborará leis com base numa igualdade abstrata entre os homens. Esta lei, individualmente considerada, constitui uma abstração que somente ganha efetividade a partir dos casos concretos que incitam sua aplicação. Sendo assim, convém ressaltar que a aplicação da lei, função não mais legislativa, mas judiciária, terá suma importância para a realização da justiça.

Considerando que a norma jurídica tem caráter geral, abstrato e impessoal (SILVA, 2011, p.214), e incidindo esta nas relações humanas e nos fatos da realidade, que são, ao contrário, particulares, concretos e pessoais, é reconhecida a impossibilidade de o legislador abarcar nas regras jurídicas todas as possibilidades da dinâmica social. A concepção de justiça formal evidencia a necessidade de considerar as particularidades que diferem cada caso (concreto) ao aplicar a norma (geral). Esta ponderação, no momento da aplicação da lei, caberá ao juiz, que deverá esforçar-se em realizar o ideal de justiça.

É função do juiz *judgar*, e, ao proferir sua decisão, deverá fundamentar e motivar as razões da mesma, exigências que conferem legitimidade ao ato decisório.

## 2. A Motivação da Sentença

### 2.1. A função jurisdicional e a exigência da motivação

Na estrutura jurídica dos Estados modernos, o Poder Judiciário, nomeadamente o juiz, tem a função (e obrigação) de resolver os conflitos sociais que o interpelam juridicamente. O ato de *julgar* é considerado um *poder-dever* do juiz, “sendo-lhe defeso negar-se a prestar jurisdição” (LIRA, 2005, p.49). Neste sentido, já postulara o art. 4º do “Código de Napoleão” (França, 1804):

O juiz que recusar julgar, a pretexto do silêncio, da obscuridade ou da insuficiência da lei, poderá ser processado como culpado de denegação de justiça. (PERELMAN, 1996, p.675)

Mesmo os casos de insuficiência legislativa não suprem o dever judicial de decidir:

(...) se nenhum texto lhe permite, à primeira vista, decidir antes num sentido do que no outro, deve encontrar uma técnica de interpretação que lhe possibilite, ainda assim, encontrar uma decisão. (PERELMAN, 1999, p.349)

Além de decidir, o juiz deve motivar sua decisão, ou seja, “indicar a maneira pela qual correlaciona sua decisão com a legislação por ele aplicada” (PERELMAN, 1999, p.349). De acordo com Rafael Hernández Marín (2006, p.68), motivar uma decisão significa “indicar el motivo por el que ha sido dictada una decisión”. Em sentido jurídico, motivação implica em exposição e fundamentação pelo juiz dos motivos que o conduziram a determinada sentença, sendo o modo pelo qual o juiz *legítima* sua decisão, afastando seu ato decisório de mera arbitrariedade:

A legitimidade da decisão jurisdicional depende não apenas de estar o juiz convencido, mas também de o juiz justificar a racionalidade da sua decisão com base no caso concreto, nas provas produzidas e na convicção que formou sobre as situações de fato e de direito. Ou seja, não basta o juiz estar convencido – deve ele demonstrar as razões do seu convencimento. Isso permite o controle da atividade do juiz pelas partes ou por qualquer cidadão, já que a sentença deve ser o resultado de um raciocínio lógico capaz de ser demonstrado mediante a relação entre o relatório, a fundamentação e a parte dispositiva. (MARINONI, 2006, p.104).

A ideia de legitimação do ato judicial através da motivação da sentença decorre de exigências do Estado Democrático de Direito, para o qual a limitação do poder estatal é essencial. Enquanto os Poderes Executivo e Legislativo têm sua “legitimação” em outros contornos, ao poder judiciário cabe o controle da sociedade de averiguar a forma como a função de jurisdição é exercida, sendo este controle possível com a motivação da sentença (LIRA, 2005, p. 48-49).

(...) de acordo com a lição de Michele Taruffo (...), a motivação representa uma forma especial de participação do povo na administração da justiça, que se realiza pelo controle democrático *a posteriori* sobre os fundamentos do ato do juiz (LIRA, 2005, p. 50).

Entende-se que o juiz, ao motivar sua decisão, afasta o seu ato da indesejada arbitrariedade. O Direito postula exigências no que se refere à imparcialidade que o juiz deve ter no momento da aplicação do direito, bem como os meios que a garantiriam, a

exemplo da motivação e da fundamentação da decisão, para que o ato decisório se constitua como um ato de discricionariedade e não de arbitrariedade.

A imparcialidade judicial, isto é, o afastamento do juiz de outras influências senão aquelas encontradas no próprio ordenamento jurídico, seria a garantia de um ato decisório livre de arbitrariedade. Neste aspecto, o raciocínio lógico-formal do silogismo seria o método adequado para a elaboração imparcial de uma decisão, visto que as premissas analisadas seriam apenas aquelas referentes aos fatos do caso concreto e as normas do sistema legal.

## 2.2. Aspectos históricos

Ao longo da história são encontrados casos<sup>2</sup> em que a exposição pelo juiz das razões que o levava a decisão ocorria como *praxe forense*, mesmo antes de constituir uma exigência legal. Enquanto dever imposto ao juiz, a obrigação de motivar se expande na Europa a partir do século XVIII, onde se ressalta a importância da Revolução Francesa na política e na construção de um paradigma científico centralizado na razão.

No Antigo Regime francês, a exemplo do que ocorria na maior parte da Europa, havia uma conjuntura política amplamente autoritária. Por um lado, a legislação tinha nas vontades do monarca sua fonte material, por outro, a aplicação destas leis estava sob a competência dos juízes que contavam com uma prática judicial desconhecedora da motivação (PRADO, 2010; LIRA, 2005). Este cenário propiciava uma aplicação arbitrária do Direito. Em âmbito penal, por exemplo, “aos juízes eram facultados não só o aumento

---

<sup>2</sup>“É o que ocorreu, por exemplo, no ordenamento do *common law* e nas sentenças pronunciadas por juízes da Lombardia e de Pisa, comunidades da antiga Itália do século XII, segundo comentários de Michele Taruffo.” (LIRA, 2005, p. 16).

ou a diminuição da pena prevista, como também sua substituição por outra, segundo o seu talante” (PRADO, 2010, p. 582). O Iluminismo do século XVIII provoca uma reação contra o ilimitado arbítrio judicial, comprometedor das exigências de liberdade, igualdade e justiça. Reação esta evidenciada pela *Loi du 16 Août du 1790*, lei francesa sobre a Organização do Judiciário, em seu artigo 15, Título V:

La rédaction des jugemens, tant sur l'appel qu'en première instance, contiendra quatre parties distinctes. Dans la première, les noms et les qualités des parties seront énoncés.

Dans la seconde, les questions de fait et de droit qui constituent le procès seront posées avec précision.

Dans la troisième, le résultat des faits reconnus ou constatés par l'instruction, et les motifs qui auront déterminé le jugement, seront exprimés.

La quatrième enfin contiendra le dispositif du jugement.<sup>3</sup>

Neste artigo aparece, pela primeira vez, na França, a obrigatoriedade da motivação. Além de expor os fatos da realidade e do Direito, o juiz deveria *expor os motivos que determinaram o julgamento* (et les motifs qui auront déterminé le jugement, seront exprimés). Neste contexto, o dever de motivar as decisões se expande, estando no século XIX difundido e adotado como regra jurídica na maior parte das codificações. Gerson Lira (2005, p. 20), com base em Barbosa Moreira e Michele Taruffo, aponta que a questão passa a ser encarada como garantia do Estado de Direito, ganhando, inclusive, *status* constitucional como meio para efetivação de princípios, onde destacamos, para o presente trabalho, o princípio da *imparcialidade do juiz*.

<sup>3</sup> Lei da Organização Judiciária, França, 16 de outubro de 1790, disponível em <[http://www.lexinter.net/lois/loi\\_sur\\_l'organisation\\_judiciaire\\_des\\_16-24\\_aout\\_1790.htm](http://www.lexinter.net/lois/loi_sur_l'organisation_judiciaire_des_16-24_aout_1790.htm)> acesso: 15/09/12.

No Direito brasileiro, Inácio Carvalho (1999, p. 20) remete à origem da obrigatoriedade da motivação às Ordenações Filipinas portuguesas (§7º do Título LXVI do Livro III). Atualmente o ordenamento jurídico brasileiro a traz no artigo 93, inciso IX da Constituição Federal: “todos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade (...)” e, ainda, no Código de Processo Civil, onde temos o art. 131 trazendo como dever do juiz: “indicar, na sentença, os motivos que lhe formaram o convencimento” e o artigo 485, inciso II, colocando a fundamentação da decisão como requisito de validade da sentença.

### **3. Motivação na concepção positivista: o silogismo e a imparcialidade**

#### **3.1. O silogismo jurídico na aplicação da lei e na motivação da sentença**

A teoria positiva normativista do Direito, preconizada por Hans Kelsen, defendeu um Direito autônomo, o qual tem sua manifestação na norma. Tal concepção, atrelada aos ideais de segurança jurídica e realização da ordem e da paz, percebeu a decisão judicial como a estrita aplicação da lei (PORTANOVA, 1994, p. 37). Sendo assim, a motivação consistiria numa tentativa de mostrar ou provar que a decisão judicial apresenta conformidade com o Direito (MARÍN, 2006, p. 68).

De acordo com Kelsen, ao proferir sentença, o juiz cria norma individual com base na norma geral, deste modo declara na fundamentação a norma geral evocada para demonstrar a devida vinculação da sua decisão à lei. (MARINONI, 2006, p. 91; KELSEN, 2011, p. 136). Ainda nos momentos em que a lei se apresentasse

omissa ou lacunar, o papel do juiz seria sempre o de extrair do próprio ordenamento jurídico uma solução, em nome da segurança e da certeza jurídica. Neste sentido, a motivação das decisões judiciais foi encarada pela concepção tradicional como um método silogístico, baseado numa racionalidade lógica-formal:

(...) «silogismo de la aplicación del Derecho», en el que: el enunciado [1] es la primeira premisa, premisa mayor o premisa normativa; el enunciado [2] es la segunda premisa, premisa menor o premisa fáctica; y el enunciado [3], la decisión es la conclusión deducida o deducible de ambas premisas. (MARÍN, 2006, p. 58).

Assim, no ato de motivar sua decisão, o juiz teria que estabelecer duas premissas: uma referente ao Direito e outra referente ao fato, as quais viabilizariam a dedução de uma conclusão: a sentença (PORTANOVA, 1994, p. 46). O juiz operaria apenas com os critérios rígidos das normas jurídicas e a partir de um método normativo de esquemas lógicos, evitando, deste modo, o subjetivismo e o arbítrio judicial (NADER, 2011, p. 175), considerando que a lei seria a base da imparcialidade (PORTANOVA, 1994, p. 29).

### **3.2. Motivação e garantia da imparcialidade**

A concepção tradicional considera a *imparcialidade* como fundamental ao Direito para que se mantenha a ordem e, para além disso, seria esta o mais importante requisito da competência judicial de *judgar* (PORTANOVA, 1994, p. 42). Se tal concepção considera que a lei cumpre a razão de ser do Direito, é coerente a ideia de que a função do juiz seja aplicar a lei imparcialmente, para que sejam realizados os ideais do próprio Direito. Cabe, portanto, ao juiz ser imparcial e “subordinar o seu juízo pessoal ou subjetivo de valor

ao que foi declarado pelo legislador” (PORTANOVA, 1994, p. 39).

Parece-nos que a imparcialidade consiste numa exigência de afastamento do juiz de quaisquer causas que o influenciem a tomar uma decisão que não as resultantes do estrito raciocínio lógico-normativo de extração da mesma. A este respeito, faz-se mister a colocação de Rui Portanova relativamente à dificuldade em definir um conceito de imparcialidade, bem como quais seriam estas outras causas de influência. Segundo o jurista brasileiro, “as soluções conceituais encontradas são abstratas”, “pouco claras dos reais e concretos limites entre a imparcialidade e a parcialidade” (PORTANOVA, 1994, p. 42). A seu ver, a “dificuldade na concretização de elementos conceituais deve-se (...) à grande extensão de fatores, inclusive inconscientes, que afastam as condições psicológicas de julgar com isenção” (PORTANOVA, 1994, p. 42).

A motivação da sentença, tradicionalmente concebida como método lógico-formal, através do silogismo jurídico, seria um estímulo à efetiva imparcialidade. A exigência da motivação evitaria que a solução à demanda resultasse da subjetividade do juiz, que pode estar infectada por interesses pessoais ou eventuais pressões externas (LIRA, 2005, p. 76). A decisão judicial motivada, vista por este prisma, levanta a crença de que constitui uma fiel expressão da vontade da lei:

(...) A operação pela qual, dada uma norma geral, se determina qual é a conduta que deve seguir num caso concreto o particular sujeito a ela, é uma operação lógica; é um silogismo (...) o juiz não exprime, nessa operação, nenhuma vontade própria (...). A sentença não contém, portanto, outra vontade que não seja a vontade da lei, trazida de forma concreta por obra do juiz. (ROCCO, 1962; *apud* LIRA, 2005, p. 84).

O raciocínio lógico-formal do silogismo seria o método adequado para a elaboração imparcial de uma decisão, visto que as premissas analisadas seriam apenas aquelas referentes aos fatos do caso concreto e as normas do sistema legal.

#### 4. Direito e(m) crise

A concepção positivista em torno da motivação judicial parece explicar-se pelo fato de seus teóricos identificarem, não só a lei ao Direito, mas essa também à própria justiça, como evidenciado nas palavras de Moacir Amaral Santos (1984, p. 333) ao dizer: “(...) justiça isto é, conforme a vontade da lei”, por exemplo. No entanto faz-se pertinente reconhecer que a justiça a qual se refere a visão tradicional, a justiça formal analisada por Perelman, não se confunde com uma justiça em termos materiais. A este respeito, o próprio Perelman observara que haverão casos em que a justiça formal poderá “coincidir com uma desigualdade real por causa da arbitrariedade das regras” (PERELMAN, 1996, p. 53). Ainda segundo Perelman, daí resulta que a justiça formal tenha, em verdade, um papel reduzido<sup>4</sup>.

De acordo com Rui Portanova, ao conceber o Direito como depurado de ideologia, a visão tradicional “descarta de forma sutil a questão da justiça material como problema jurídico” (PORTANOVA, 1994, p. 55). Encontraremos uma discrepância entre a justiça formal e a justiça em termos materiais, o que, segundo Portanova (1994), evidenciará uma crise daquele Direito tradicionalmente concebido. Nomeadamente no que concerne ao campo do Poder Judiciário, esta crise se apresentará como uma perda de legitimação, na forma de uma descrença social. Segundo o jurista brasileiro, a opção do Judiciário por uma postura tradicional o levou a um dis-

---

<sup>4</sup> Com isso, Perelman não está considerando desprezível, na vida prática, o papel da justiça formal, visto que ela, para o autor, constitui o fundamento da justiça na aplicação do direito positivo (PERELMAN, 1996, p. 53).

tanciamento da sociedade que “é, em parte, causa de certa crise de legitimidade” do mesmo (PORTANOVA, 1994, p. 70). Fernando Ruivo (1989, p. 88; *apud* PORTANOVA, 1994, p. 72) entende como causa do problema de legitimação precisamente a questão da igualdade, como ressaltado por Portanova:

A visão tradicional cria a ilusão de uma igualdade formal contra uma situação de desigualdade real e concreta com a qual o juiz se depara. No antagonismo de distribuir a riqueza social de maneira desigual, mas legítima, a consequência é a crise de legitimação do Judiciário (...). (PORTANOVA, 1994, p. 72).

Perelman, ao tratar da justiça formal, observa que a “(...) regra não é submetida a nenhum critério moral; a única condição que deve preencher é de natureza puramente lógica” (PERELMAN, 1996, p. 51). O positivismo jurídico de Kelsen defendeu “la separación entre derecho y moral” (REDONDO, 1999, p. 150), separação esta que para Juez Freitas é onde reside as raízes da crise do Direito, pois trata-se de uma “absurda incompreensão de que a norma jurídica é, antes de tudo, norma de conteúdo moral” (PORTANOVA, 1994, p. 52). A este respeito, cabe referir que, de fato:

Es obvio que la moral social (...) no es indiferente para la existencia del derecho, pues resulta inconcebible que un sistema jurídico difiera de modo importante de la moral generalmente asumida (aunque esto no impide que existan normas jurídicas que se aparten de la moral social). (ITURRALDE, 2006, p. 214)

A concepção positivista, ao considerar que ao Direito apenas interessa o próprio Direito na forma da norma, irá ignorar outras influências, inclusive as morais. No que concerne à motivação

judicial da decisão, tal entendimento irá defender que a imparcialidade, efetivada nos moldes do silogismo, irá permitir que a decisão tomada não seja infectada por juízos de valor ou por inclinações ideológicas, políticas, filosóficas e econômicas.

#### **4.1. A inadequação do raciocínio lógico-formal ao Direito: crítica ao silogismo jurídico**

Com o advento da Revolução Francesa nascia o Estado Liberal e uma ciência centrada na razão. A tradição filosófica ocidental foi profundamente influenciada pelas ciências naturais e matemáticas baseadas na experiência e no cálculo (PERELMAN, 1996, p. 672). O Direito atuou neste cenário como instrumento para assegurar a ordem exigida pelo capitalismo e para “desempenhar esta função, o direito moderno teve de se submeter à racionalização cognitivo-instrumental da ciência moderna e tornar-se ele próprio científico.” (SANTOS, 2002, p. 111).

Hans Kelsen formula a Teoria Pura do Direito, num esforço teórico de consagrar ao Direito cientificidade e autonomia (NADER, 2011, p. 387). Na construção desta teoria, Kelsen defende que à ciência do Direito não interessam questões que não aquelas diretamente relacionadas ao seu objeto científico: a norma jurídica.

Intitula-se Teoria “Pura” do Direito porque se orienta apenas para o conhecimento do direito e porque deseja excluir deste conhecimento tudo o que não pertence a esse exato objeto jurídico. Isso quer dizer: ela expurgará a ciência do direito de todos os elementos estranhos. Este é o princípio fundamental do método e parece ser claro. (KELSEN, 2011, p. 67).

Enquanto o positivismo filosófico de Auguste Comte transporta os métodos científicos das ciências naturais às ciências sociais (NADER, 2011, p. 383), o positivismo jurídico transporta estes métodos à ciência do Direito. Como dito acerca do silogismo, o raciocínio lógico-formal, próprio das ciências exatas, foi levado ao campo jurídico. Orlando Soares (2003, p. 15) esclarece que o pensamento cartesiano defendeu a ideia de um conhecimento científico universal, isto é, uma ciência unitária. Com efeito, o método científico utilizado em matemática seria apto a qualquer natureza de ciência. De modo análogo, os lógicos matemáticos do século XIX acreditaram na generalidade das regras lógicas:

As leis lógicas, assim evidenciadas, são formais, no sentido de que não dependem da matéria do raciocínio, o que lhes confere uma generalidade que possibilita sua aplicação nas mais variadas áreas. (...) não haveria lógicas especiais, mas unicamente aplicações de leis ou regras lógicas, e nada mais, em matemática, em filosofia, em dogmática jurídica, etc. (PERELMAN, 1996, p. 469).

Perelman (1996, p. 471) observa que a “lógica formal, tal como ela foi elaborada (...) por matemáticos e lógicos seduzidos pela clareza e pelo rigor do cálculo matemático” é inadequada para o tratamento dos problemas jurídicos, visto que

Um sistema de lógica formalizado contém regras de construção de expressões bem formadas, axiomas e regras de dedução. Todas essas regras devem ser desprovidas de ambigüidade, e todo ser (homem e máquina), capaz de distinguir signos e de arranjá-los conforme uma ordem, deveria poder reconhecer se a expressão é bem formada e a dedução correta. (...) A vontade do pesquisador não pode modificar em nada

as conclusões às quais conduziu o exame do sistema (...) (PERELMAN, 1999, p. 348-349)

Diante do exposto, parece-nos que o conteúdo das premissas utilizadas no silogismo jurídico, tanto as normativas quanto as fáticas, nada têm de “desprovidas de ambigüidade”, tampouco parece o juiz, diante de tais premissas, apto a decidir sem reportar qualquer juízo de valor ou de vontade, ou ainda, deduzir delas o “correto”. Perelman (1999, p. 353) considera que a “concepção cartesiana da ciência, (...) constituída de verdades evidentes”, tal como a noção de oferecer “verdades ou inverdades”, própria da lógica-formal, não é conveniente ao campo jurídico, pois neste teríamos a apresentação de argumentos e de raciocínios não-matemáticos que se mostram “relevantes ou irrelevantes” dentro de determinada circunstância variável.

Ademais, cabe ressaltar que próprio conceito de *justiça*, o ideal do Direito, guarda consigo ambigüidades, tratando-se, inclusive, de acordo com Perelman, de uma *noção confusa* por excelência:

Uma análise lógica da noção de justiça parece constituir uma verdadeira aposta. Isso porque, dentre todas as noções prestigiosas, a de justiça parece uma das mais eminentes e a mais irremediavelmente confusa. (PERELMAN, 1996, p. 7)

Portanto, o método lógico formal pensado para resolver determinados problemas (matemáticos), no momento em que intui transpor para outras áreas tais formas de pensamento e técnicas, como a do Direito, isto “em geral significa condenar-se a esterilidade” (PERELMAN, 1996, p. 356). Perelman adverte que se tais métodos não permitem resolver as questões relativas ao Direito, não é necessariamente por não terem elas significado, mas “porque os métodos que se quer utilizar não são apropriados” (PERELMAN, 1996, p. 356).

## 4.2. A imparcialidade e as outras motivações

A concepção tradicional, ao crer no silogismo como método adequado para efetivar a imparcialidade, ignorada outras razões que levem o juiz a decidir. Em verdade, ao elaborar a Teoria Pura do Direito, Hans Kelsen adota uma “ideologia essencialmente positivista no setor jurídico, desprezando os juízos de valor” (NADER, 2011, p. 388). Ora, se para na teoria de Kelsen o que importa ao Direito é a norma, interessa que seja preservada a vontade do legislador no momento da aplicação do Direito. Deve o aplicador da lei “saber que só é livre quando ele próprio puder fazer as vezes de legislador, não porém sob outro aspecto: quando tiver de se colocar no lugar do legislador” (KELSEN, 2011, p. 160). Para Kelsen o juiz confere concretização ao que fora disposto pelo legislador, mas não deve entender que tem o poder legislativo em mãos, ao contrário, está o juiz vinculado (no sentido de submetido) à lei.

Essa posição de Kelsen parece-nos estar associada às concepções clássicas da atividade científica. Segundo Perelman, esta concepção, que defende o saber científico como unitário, considera as “elaborações intelectuais devidas às decisões que devemos tomar, e que desprezamos do ponto de vista teórico” como “irracionais” (PERELMAN, 1996, p. 556), por não submeterem-se a exigências de racionalidade.

Deste modo, a visão tradicional do Direito desconsidera a incidência dos juízos de valor no ato decisório do juiz, colocando-os como mera arbitrariedade que deva ser afastada. Assim, expressa defesa e crença na imparcialidade através da aplicação do Direito segundo o método lógico-formal. No entanto, sendo o juiz um ser provido de subjetividade e sendo os fatos jurídicos fruto das relações humanas em sociedade, considera-se demasiadamente simplificador admitir que no momento de as decidir o juiz opere de forma meramente mecânica:

(...) os juízes são profundamente afetados por sua concepção de mundo: formação familiar, educação autoritária ou liberal, valores de sua classe social, aspirações e tendências ideológicas de sua profissão (...). Enfim, todo homem, e assim também o juiz, é levado a dar significado e alcance universal e até transcendental àquela ordem de valores imprimida em sua consciência individual. Depois, vê tais valores nas regras jurídicas. (PORTANOVA, 1994, p. 16).

A sentença não seria, portanto, um simples ato lógico, mas um ato de vontade, pois, mesmo que inconscientemente, “atributos morais do julgador bem como suas opções pessoais, filosóficas ou ideológicas, influenciam no ato de julgar” (LIRA, 2005, p. 85). Assim, encarar a motivação como um mero silogismo formal seria uma “simplificação exagerada e pouco fiel daquilo que verdadeiramente acontece” (SILVA, 1996 *apud* LIRA, 2005, p. 88). Ovídio da Silva considera que o silogismo jurídico na motivação das decisões ocorreria de forma inversa àquela apontada tradicionalmente, ou seja: num primeiro momento o juiz decide, baseado em suas próprias percepções, e então, somente num segundo momento, elabora um argumento que demonstre a lógica fictícia de um raciocínio pautado no silogismo.

Poder-se-ia mesmo dizer que a figura lógica de um silogismo jamais terá lugar no período de formação mental da sentença; ou se realmente houver um silogismo, antes de ser ele a formar a sentença, será esta – depois de formada no espírito do julgador – que dará ensejo a um silogismo, montado apenas com o fim de justificar e fundamentar a concreção da norma legal. (SILVA, 1996 *apud* LIRA, 2005, p. 88).

Não estando as razões do ato decisório do juiz esgotadas no texto da lei, Portanova defende a existência de motivações ideológicas, sendo elas “influências pré-jurídicas sobre significados, valores e fins humanos, sociais e econômicos, ocultos (ou não) que vão inspirar a decisão judicial” (PORTANOVA, 1994, p. 17). De acordo com Portanova, as motivações ideológicas não são necessariamente fruto de má-fé do magistrado, ao contrário, explica o autor que não é raro que este processo ocorra de forma inconsciente (PORTANOVA, 1994, p. 17). A crítica do autor consiste no não reconhecimento destas outras motivações e na crença numa realização absoluta do princípio da imparcialidade, o que, para ele consiste numa ingenuidade ou numa forma de ocultar reais motivações.

Portanova considera que a tradicional “cultura positivista normativista” utiliza-se de princípios idealizados<sup>5</sup> que, na realidade, são abstrações e conceitos falsamente explicativos, no intuito de inverter a realidade para levar “o indivíduo a acreditar nas leis como sistema legítimo de resolução dos conflitos, superação dos antagonismos e tensões jurídicas” (PORTANOVA, 1994, p. 55). Tal cultura transforma, assim, a imparcialidade num instrumento para ocultar valores dominantes tutelados pela ordem jurídica, ou seja, defende-se a ausência de ideologias (na forma da imparcialidade) para exatamente ocultar ideologias. Esses valores tutelados pela ordem jurídica, de acordo com Portanova, são aqueles estimados pela classe dominante em determinado contexto político-histórico:

Prova disto é o princípio jurídico “dar a cada um o que é seu”. Trata-se de uma velha expressão de separação de classes (...). Porque se a justiça consiste em dar a cada um o que é seu, dê-se ao pobre a pobreza, ao

---

<sup>5</sup> “tópicos de ordem, paz, segurança, progresso, desenvolvimento e justiça (...) que não são representações objetivas do mundo, mas imaginárias (...) que sobrevivem graças a um discurso lacunar” (PORTANOVA, 1994, p. 54)

miserável a miséria, ao desgraçado a desgraça, que isso é o que é deles. (PORTANOVA, 1994, p. 56).

Considerando que a “sociedade não é igual, pois dividida em classes; e não é harmônica, pois estas classes vivem em conflito” (PORTANOVA, 1994, p. 62), há de considerar-se que a decisão sobre tais conflitos antagônicos “não é neutra mas sempre opção por uma outra ideia em choque” (PORTANOVA, 1994, p. 63). Assim, mostra-se inviável a submissão do Direito, que tem o intuito de harmonizar esta sociedade, a critérios rígidos e valores absolutos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanova aponta como exemplo o julgamento de Cristo para defender que “as verdadeiras razões de decidir quase sempre ficam ocultas, voluntária ou involuntariamente” (PORTANOVA, 1994, p. 19). Deste modo, e diante do exposto no presente trabalho, parece-nos razoável dizer que a exigência da *motivação*, ao contrário do que fora defendido pela concepção tradicional do Direito, não garante que as reais razões que levaram o juiz à decisão sejam expostas e tampouco garante a efetivação de uma dita “imparcialidade”.

Com isto, no entanto, não se quer negar a importância e benefícios da motivação judicial. Como admite Gomes Filho (2001 *apud* LIRA, 2005, p. 76), a exigência de motivação não exclui a possibilidade de o julgador dissimular os motivos que efetivamente o levaram a determinada decisão na apresentação dos mesmos. Mas o fato de ser exigida uma motivação permite que sejam visualizados indícios de uma possível dissimulação quando esta revela obscuridade ou incoerência na descrição do raciocínio apresentado.

Daí parece-nos mais adequado recorrer às teses perelmanianas a cerca da *Argumentação Jurídica*, no sentido de defender que a

motivação judicial trata-se mais de um esforço do juiz em convencer que a tese adotada e os dispositivos legais evocados para a decisão foram os mais adequados àquela situação, do que apontá-la como um raciocínio formal de silogismo (defendido nos moldes tradicionais) ou como uma real garantia de imparcialidade.

Nas palavras de Perelman: a “motivação (...) não resulta de um raciocínio puramente demonstrativo, mas de uma argumentação” (PERELMAN, 1996, p. 472). O conteúdo desta argumentação não será “imparcial”, o que nos parece também relevante a descrença de Rui Portanova, o qual se refere ao princípio de imparcialidade como vazio e insuficiente ao problema jurídico (PORTANOVA, 1994, p. 54).

Se para a imparcialidade se concretizar são necessários critérios rígidos de racionalidade lógica, não parece-nos adequado acreditar na sua concretização absoluta. Afinal, o campo jurídico, em consonância com o próprio mundo humano, não está preso à evidências absolutas. Nossas condutas, nossas escolhas, e também as ponderações na decisão judicial, não são necessariamente arbitrárias (embora possam ser) por não serem fundamentadas “numa dedução rigorosa” (PERELMAN, 1996, p. 356).

Parece-nos, inclusive, que as normas jurídicas não seguem o modelo das regras lógicas consideradas universais. Perelman observa que, na realidade, o esforço em tornar determinados princípios intangíveis consiste na modificação das noções contidas nestes princípios, a exemplo da noção de justiça, ideal do Direito que as leis devem realizar. Agir conforme a justiça “é uma regra de moral universalmente válida, se é permitido ter uma opinião diferente sobre a concepção de justiça”. (PERELMAN, 1999, p. 355).

A dinâmica social no decorrer do tempo acaba por exigir que o entendimento desta ou daquela norma seja outro. Parece-nos que, diante de tais modificações, o legislador não tem possibilidades de prever no texto original da lei ou adaptar o texto de todas as leis

no intuito de manter intacto o sentido por si desejado. O juiz terá, então, que adaptar o texto da lei ao caso de acordo com suas particularidades, ao momento histórico em que está sendo aplicada e, para isso, é inevitável que parta de sua capacidade subjetiva de percepção de mundo e de *justo*, distanciando-se assim de uma absoluta imparcialidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRONZE, Fernando José. **Lições de Introdução ao Estudo do Direito**. 2 ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006.

CARVALHO NETO, Inacio de. **Aplicação da Pena**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1999.

ITURRALDE, Victoria. **Justificación judicial y valoraciones**. Isegoría, n° 35, julio-diciembre, 2006.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 7 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

LIRA, Gerson. **A motivação na valoração dos fatos e na aplicação do Direito**. Tese de Mestrado em Direito, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

MARÍN, Rafael Hernández. **Relaciones entre la aplicación de los enunciados jurídicos y la motivación de las decisiones judiciales**. Isegoría, n° 35 julio-diciembre, 2006.

MARINONI, Luiz Guilherme. **Curso de Processo Civil, Vol. 1 – Teoria Geral do Processo**. 5. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2006.

NADER, Paulo. **Introdução ao Estudo do Direito**. 33ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

PORTANOVA, Rui. **Motivações Ideológicas da Sentença**. 2 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1994.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PRADO, Luiz Regis. **Curso de Direito Penal Brasileiro - Parte Geral**. 9 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

REDONDO, María Cristina. **La justificación de decisiones judiciales**. ISEGORÍA, n° 21 (p. 149-163), 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1 – A crítica da razão indoneta: Contra o desperdício da experiência**. 2. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2002.

SANTOS, Moacir Amaral. **Primeiras linhas de Direito Processual Civil. v. 1**. São Paulo: Saraiva, 1984.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 34 ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

# SUPRASSUNÇÃO EM HEGEL E APROPRIAÇÃO EM STIRNER: ALGUNS ASPECTOS DA COMPREENSÃO STIRNERIANA DE INDIVIDUALIDADE.<sup>1</sup>

Hilton Leal da Cruz

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia  
ahasverus9@hotmail.com

RESUMO: No presente Artigo abordo alguns aspectos da concepção de individualidade do filósofo Alemão Max Stirner como um resultado da crítica “dessacralizadora” da modernidade. Tal abordagem, pensamos, seria um elemento de crucial importância para o que tem sido chamado de existencialismo stirneriano. Um existencialismo não epistemológico que se origina da crítica cultural<sup>2</sup> direcionada contra a modernidade e, sobretudo, contra seus porta-vozes alemães. Faço essa abordagem mediante a contextualização de determinadas concepções de Stirner no interior de certos aspectos da filosofia hegeliana. Essa contextualização serve de introdução à abordagem de noções como *Propriedade (Eigentum)* e *Corpo (Körper)* como termos que visam à dessacralização de aspectos cruciais, para propósitos políticos, da cultura ocidental aspectos como a oposição real-ideal, a ideia de *Desenvolvimento (Entwicklung)*<sup>3</sup> e seu efeito sobre o nosso modo de compreender a identidade humana. A noção de propriedade seria, nessa leitura, a

<sup>1</sup> O presente artigo é parte da minha dissertação de Mestrado produzida para o programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFBA.

<sup>2</sup> Utilizo a expressão “cultura” no sentido de um conjunto de traços que distinguem uma dada compreensão, compartilhada ou geral, acerca da realidade. Esses traços, ou paradigmas, seriam de um tipo bem específico pois determinariam de modo categórico a avaliação que os indivíduos fazem de si e do mundo que os cerca. Stirner refere-se metafóricamente a cultura como uma “grande tesoura” pois teria por função a “niveação das ídoles” e a “domesticação dos caracteres”. Por outro lado ele também reconhece os ganhos e vantagens do desenvolvimento cultural, uma vez que o mesmo amplia o horizonte de nossa fruição.

<sup>3</sup> A abordagem dessa noção é feita na 2º seção do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado.

solução stirneriana para o problema da dicotomia real-ideal, uma solução que procura esvaziar o sentido da afirmação de que nós “deveríamos” nos engajar em uma dada tentativa de superação dessa mesma dicotomia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jovem hegelianismo. Anti-essencialismo. Existencialismo.

**ABSTRACT:** This paper discusses some aspects of the concept of individuality of the German philosopher Max Stirner as a result of critic “desecration” of modernity. Such an approach, we think, would be an element of crucial importance to what has been called Stirner’s existentialism. A existentialism not epistemological, originates from cultural criticism directed against modernity, and especially against their German spokesmen. I approach this through the context of certain conceptions of Stirner within certain aspects of Hegelian philosophy. This context serves as an introduction to the approach of notions such as property (Eigentum) and Body (Körper) as terms that aim at desecration of crucial aspects, for political purposes, aspects of Western culture as the ideal-real opposition, the idea of development (Entwicklung) and its effect on our way to understand human identity. The notion of property would, in this reading, the solution to the problem of Stirner real-ideal dichotomy, a solution that seeks to empty the meaning of the statement that we “should” engage in a given attempt to overcome this dichotomy.

**KEY WORDS:** Young Hegelianism. Anti-Essentialism. Existentialism

## A DESSACRALIZAÇÃO DA IDENTIDADE

O pensamento de Max Stirner possui uma íntima afinidade com a tradição de crítica à modernidade inaugurada por Hegel. Segundo o filósofo alemão contemporâneo Jürgen Habermas (1990, p.50) foi Hegel “o primeiro filósofo para o qual a modernidade se tornou um problema.” A reflexão crítica acerca dos desdobramentos da Filosofia das Luzes em contraposição às demais fases do desenvolvimento da cultura ocidental é, segundo o autor, uma das mais significativas características do legado hegeliano. O elogio dos aspectos desejáveis, das conquistas da cultura ocidental até o século XIX e a denúncia das limitações dessa época, encontram-se no cerne do pensamento hegeliano, bem como no de Stirner. Contudo, os aspectos da modernidade que Stirner considera desejáveis diferem sobremaneira daqueles que Hegel entroniza em sua dialética. Da mesma forma, a “individualidade indeterminada” que o filósofo do Espírito Absoluto considera uma mera etapa de caráter mediador, necessário, porém transitório, Stirner considera o ponto de partida e de chegada de todo desenvolvimento humano. Entretanto, o modo de conceber tal individualidade na obra desse último, bem como a descrição das relações que ela estabelece com o mundo circundante são modificados de modo radical. Tal modificação constitui o fio condutor desse capítulo.

A relevância desse tópico para compreensão da obra do filósofo baseia-se na ideia de que a descrição da relação indivíduo-mundo, oferecida por Stirner, é um dos elementos mais importantes para caracterização do seu pensamento como um tipo de existencialismo, e também para a percepção dos elementos que o diferenciam de outros existencialistas.

A hipótese de trabalho que norteia a argumentação que se segue é a de que a caracterização da individualidade e de suas relações efetivada pelo filósofo é parte de uma estratégia mais ampla, uma estratégia que procura oferecer uma interpretação dessacralizada da modernidade<sup>4</sup>. O existencialismo stirneriano seria o resultado de tal dessacralização que, por sua vez, visaria o empoderamento dos indivíduos “de carne e osso” frente ao domínio das abstrações, “dos fantasmas e dos poderes superiores” (UP, p.16), através de um discurso que não pretende oferecer a “verdade” sobre o que somos, mas sim, através da persuasão, modificar a maneira como nos referimos a nós mesmos<sup>5</sup>. Não se trata, portanto, de substituir uma ideia do que somos por uma outra que melhor corresponda a nossa essência, mas antes desfazer a pretensão de autossustentação de qualquer pensamento sobre mim mesmo, dissolvendo-o, nas minhas pulsões e interesses. Aí então “poderei vê-lo como dessacralizado, desconsagrado, desdivinizado, e eu então faria uso dele como faço uso da natureza, a meu bel-prazer.” (UP, p. 81) Essa dessacralização seria a atividade do “Ser-Próprio (*Eigenheit*) que não conhece o mandamento da fidelidade, da dependência, etc.” (UP, p.187) atividade da qual a escrita stirneriana não apenas oferece um relato, mas também representa uma das muitas formas de ser levada a cabo.

---

<sup>4</sup> Para Stirner a história resume-se em uma luta contínua contra a dominação do Sagrado (*Heilig*). Várias vezes teriam os homens tentando desfazer o poder de constrictão que recobre certas manifestações da cultura, “mas aquele gigantesco adversário volta sempre a erguer-se sob outras formas e nomes.” Desde suas manifestações teológicas às suas mais recentes versões filosóficas e racionais, determinadas palavras e ideais persistiriam projetando “missões” e “deveres” sobre nossa vida, o que leva Stirner a concluir que “o espírito ainda não foi desdivinizado, dessacralizado, desconsagrado”. (UP, p. 80) Com sua filosofia Stirner propõe-se a sugerir o caminho para a dessacralização definitiva da modernidade.

<sup>5</sup> Os aspectos retóricos do discurso stirneriano serão abordados mais detalhadamente no segundo capítulo.

Seguindo essa proposta, portanto, abordo o pensamento de Max Stirner a partir de alguns desdobramentos da filosofia hegeliana. Com isso pretendo favorecer uma compreensão tanto da gênese de determinadas noções do autor em questão, quanto da articulação lógica dessas noções no interior de sua obra. Essa contextualização, contudo, é feita em caráter meramente introdutório à temática da dessacralização da identidade. Vinculadas diretamente à proposta de superar tanto o realismo da filosofia feuerbachiana quanto o idealismo da filosofia de Bruno Bauer, as noções de **Propriedade** (*Eigentum*) e de **Corpo** (*Körper*) desempenham em tal proposta de dessacralização um papel central. Esse papel, por sua vez, permitirá uma descrição de nossas identidades em chave não “gnosiológica”.<sup>6</sup>

### 1-Suprassunção em Hegel e apropriação em Stirner.

Alguns dos aspectos do Iluminismo receberam do hegelianismo uma leitura muito particular, leitura esta que determinou de forma crucial a visão de mundo, ou *Weltanschauung* como dizem os alemães, da contemporaneidade. Mesmo os elementos que alguns autores consideram como “exageros pan-logistas” do pensamento de Hegel foram cruciais para favorecer um movimento em direção contrária, em direção ao particular e não categorizável, ou a um exame desconfiado dos detalhes lingüísticos inerentes aos

---

6 Para Hegel o termo *Entwicklung* refere-se ao desenvolvimento de algo como desdobramento de sua potência interior. (INWOOD, 1997, p. 90). Embora Hegel situe esse desenvolvimento como algo já consumado no seu tempo, entre os jovens hegelianos, a idéia de desenvolvimento seria uma decorrência das concepções aí presentes acerca da “verdadeira essência humana”. Cada uma dessas concepções implicaria um telos para o desenvolvimento humano, ou “uma missão”, para usar um termo do próprio Stirner, um imperativo acerca do modo de realização das verdadeiras potencialidades humanas.

processos de universalização.<sup>7</sup> A filosofia hegeliana tem como uma de suas metas principais a ultrapassagem do que entende como uma dicotomia estabelecida no cerne da filosofia moderna entre pensamento e natureza ou, em sua própria terminologia, entre o Em-Si e o Para-Si. Esse ultrapassamento, interpretado de formas diversas por vários filósofos pós-hegelianos tem, contudo, dois aspectos que considero de maior relevância para nosso estudo. Por um lado a superação dessa dicotomia visa ao resgate das possibilidades do conhecimento voltadas para a apreensão do mundo em sua totalidade e, por outro lado, procura assegurar o que Hegel denomina como “conciliação entre o pensamento e a substância”. Essa conciliação, uma vez consumada, desdobraria diante dos indivíduos a possibilidade da assunção de metas morais encarnadas em instituições existentes. Ao contrário, a ausência de tal conciliação, naquilo que Hegel chama de *consciência Infeliz* apresenta ao indivíduo um mero *dever ser*, impositivos morais na forma de princípios cuja efetivação encontra-se em contradição e oposição permanente com o estado de coisas existente. Esse seria o *dualismo* cuja tarefa de superação encontra-se no cerne do pensamento de Hegel. Tal superação, por sua vez, se dá com base em uma reflexão histórica que considera que “a história se desenvolve não como um menino a quem se corrige, senão como um ser generoso que deixa florescer sua natureza, que se enriquece a amadurece graças as suas experiências pessoais.” (D’HONDT, 1972, p.157)

<sup>7</sup> O resultado da reação ao absoluto hegeliano para filósofos como o pragmatista norte-americano Richard Rorty teve como uma das consequências o fato de que muitos autores passaram a considerar a contemporaneidade sob uma perspectiva sombria, na qual as possibilidades de superação oferecidas pelo mundo através das potências da razão estariam condenadas. A crença iluminista na superação racional de um presumido estado de “minoridade” foi substituída, segundo Rorty, por uma atitude pessimista (escola de Frankfurt) ou então por uma cientificidade envolvida numa atitude formalista indiferente ao mundo da vida (filosofia analítica). (RORTY, 2007, p. 110).

Segundo a ótica hegeliana, mesmo as ações tidas como egoístas terminam por realizar o Telos imanente à história, entendida como devir do Espírito (*Geist*). “A individualidade do Curso-do-Mundo pode bem supor que só age para si, ou por egoísmo; ela é melhor do que imagina: Seu agir é ao mesmo tempo um agir universal” (HEGEL, 2002, p.275). Semelhante consideração do processo histórico como o desenvolvimento de um ser magnânimo, uma espécie de divindade, que mediatiza e absorve as oposições conduzindo-as à síntese em um nível mais elevado é mais um dos aspectos do pensamento de Hegel que os herdeiros de seu espólio intelectual, os jovens hegelianos, tomaram como uma ameaça aos traços mais individualistas ou aos aspectos revolucionários deste mesmo pensamento.<sup>8</sup> Uma das coisas que separam Stirner dos outros jovens hegelianos é justamente a ênfase do primeiro aspecto citado da obra de Hegel, concomitante com uma crítica mordaz do segundo. A bandeira da revolução, muito em voga no século XIX, por conta das reverberações da revolução francesa será alvo dos ataques lançados no *Único*, mais por sua natureza idealista que por seu poder de dessacralização da ordem vigente. Em um outro momento iremos tratar de forma mais detalhada desta crítica do espírito revolucionário e sua relação com o “individualismo possessivo” na obra do filósofo<sup>9</sup>. Todavia, para benefício estrito da compreensão da dessacralização da identidade desenvolvida pela narrativa stirneriana irei deter-me agora apenas sobre a relação estreita que no meu entender existe entre a demanda por conciliação hegeliana

<sup>8</sup> Do ponto de vista da crítica jovem hegeliana a identificação entre a história da humanidade e o desenvolvimento necessário do espírito dá lugar, na filosofia de Hegel, à canonização do atual estado de coisas como coroamento desse processo o que implicaria em uma condenação para as expectativas de ultrapassamento da ordem vigente cf. *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (ENGELS, 1975)

<sup>9</sup> Esse tema é tratado na minha dissertação de Mestrado intitulada: *A Dessacralização da Cultura no pensamento de Max Stirner*.

e a noção de *Propriedade* em Max Stirner.

A superação da dicotomia real–ideal ou pensamento-substância em Hegel ocorre numa chave teórica, ou no pensamento. Para Hegel, assim como as exigências do entendimento enclausurado em uma compreensão *anistórica* do mundo que o cerca estabelecem tal dicotomia, a correta compreensão do vir-a-ser do espírito se apercebe da sua inevitável dissolução na substância ética de nossas instituições. Em contrapartida, o real com o qual o indivíduo se reconcilia no esquema hegeliano é um real “santificado” (D’HONDT, 1972 p.156). Um real manifesto na história e nas instituições que se desenvolveram em seu desdobramento, mas ao mesmo tempo descrito como algo bem melhor do que aparentemente se apresenta aos indivíduos empíricos que nele encontram-se muito mal posicionados. Para seus críticos a explicação idealista de Hegel deixaria de considerar o indivíduo concreto, ao pensá-lo a partir de seu sistema. Vejamos como isso acontece<sup>10</sup>.

Visando superar as contradições do subjetivismo moderno, Hegel caracteriza a racionalidade, uma potência que segundo Kant seria apenas subjetiva, como um processo também universal e objetivo. Segundo essa descrição, a atuação dos indivíduos sobre a natureza<sup>11</sup> consistiria em um processo dialético que permitiria o desenvolvimento de suas potências através da atividade espiritual e transformadora sobre o *simplesmente dado* ou o não eu. Por outro lado, o próprio vir a ser desse não eu, da natureza, é entendido como “um vir-a-ser na direção do Espírito” (HEGEL, 1991, p.63). Por isso cada um deveria pensar a si mesmo não

<sup>10</sup> Segundo J. Crisóstomo de Souza o resgate da realidade do ponto de vista do indivíduo concreto seria uma das principais trilhas de desenvolvimento do pensamento jovem hegeliano cf. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano* (SOUZA, 1991)

<sup>11</sup> Caracterizada por Hegel como o próprio “espírito na forma de alteridade”, (HEGEL, 1991, p.63)

como indivíduo empírico, mas, sobretudo, como membro do Estado, último momento desse mesmo vir-a-ser para o qual espírito e natureza convergem, para aí conciliarem-se, e onde cada um de nós possui a sua essência.

Parece existir uma certa inevitabilidade na compreensão hegeliana da natureza como o *ser-outro* do espírito, o seu “desdobramento” e não o seu oposto, como afirmava Descartes. As outras formas de conceber o real do ponto de vista teórico, e levando em consideração os problemas levantados por Descartes, Hume e Kant, poderiam colocar Hegel no mesmo ponto deste último: uma compreensão da natureza como algo que não se submete inteiramente às exigências do pensar e uma noção de ser humano cuja identidade é constituída, sobretudo, pelo pensamento e pela reflexão teórica. Esse seria o desenho da separação entre os homens e o mundo que Hegel espera superar com o seu sistema. Tal desenho, por sua vez, pressupõe não apenas uma certa compreensão do mundo, mas principalmente uma dada ideia do que somos, uma concepção sobre nossa identidade – e, sobretudo, um desenvolvimento que é também histórico e objetivo.

Várias são as divergências entre as diversas correntes filosóficas que compõem a tradição de crítica à modernidade inaugurada por Hegel, mas em uma coisa a maioria delas concorda: a constituição da identidade humana com base na subjetividade, no pensamento. E é justamente Hegel quem “descobre o princípio dos tempos modernos: a subjetividade” (HABERMAS, 1999, p. 27) Essa seria a grande virtude da modernidade, em sua tradução pela filosofia kantiana, e também a sua maior fraqueza. Aqui o pensamento e a razão são concebidos como potências meramente subjetivas enquanto o mundo, como coisa-em-si, é colocado fora do seu alcance. É essa compreensão acerca da racionalidade que nos colocaria em perpétua contradição com os aspectos práticos

da existência, pois sua conseqüência direta seria o divórcio entre a teoria e a prática. Para Marcuse (2004, p.31), Hegel teria chegado a convicção de que “enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade”. É visando à superação da impotência produzida pela dicotomia entre sujeito e objeto que Hegel descreve a razão como o verdadeiro sujeito da história. Através do seu panlogismo ele modifica nossa compreensão da natureza, que ele engloba e incorpora ao processo de desdobramento do *Espírito Absoluto*, mas ao mesmo tempo assume a compreensão eminentemente gnosiológica da identidade humana que herda do kantismo.<sup>12</sup>

A leitura stirneriana da filosofia de Hegel<sup>13</sup> toma

---

<sup>12</sup> Algumas interpretações do pensamento hegeliano permitem uma compreensão que dá aos aspectos gnosiológicos da individualidade na *Fenomenologia do Espírito* uma relevância menor. Entre estas podemos citar a de Arthur Kojeve (2002). Tomando como ponto de partida a conhecida dialética do senhor e do escravo, Kojeve coloca Hegel entre os existencialistas contemporâneos ao afirmar que “a fenomenologia de Hegel é existencial como a de Heidegger” (p.37). Kojeve também coloca em destaque o papel do desejo (*Begierde*) como fator eminentemente antropogênico. “Quando sente um desejo, o homem necessariamente tem consciência de si” (p.161). Contudo mesmo na tradução de Kojeve a filosofia hegeliana permanece vinculada a compreensão gnosiológica da individualidade, na medida em que nessa tradução o desejo humano difere do desejo animal “por buscar um outro desejo humano”, esse desejo seria a mola mestra da “luta por reconhecimento”, por si mesma “uma ação cognoscente”. Essa luta colocaria o ser humano, entendido como Consciência de Si, acima da animalidade do mero Sentimento de Si. Mas é justamente sobre esse último que Stirner afirma o movimento do indivíduo entendido como Único. “Trata-se aqui da essência da **auto-valorização do eu** - portanto, também do seu **sentimento de si** *contra* o Estado” (UP, p.215)

<sup>13</sup> Embora eu adote para a defesa de minha tese uma linha de argumentação que coloca a filosofia stirneriana como uma resposta aos impasses do hegelianismo, algumas outras interpretações alternativas da relação Hegel-Stirner também me parecem viáveis. Entre essas interpretações alternativas sinto-me na obrigação

de citar, pela sua relevância, aquelas desenvolvidas pelo professor Lawrence S. Stepelevich. Em dois artigos cujos títulos aparentemente apontam para duas posições contraditórias acerca da relação entre os pensamentos de Hegel e o de Stirner, Stepelevich assume, ora que a filosofia stirneriana seria uma antítese do hegelianismo, ora que ela seria uma decorrência lógica do sistema hegeliano. Na verdade, como o próprio professor assiná-la, para uma mente treinada no raciocínio dialético, essas posições não se contradizem, mas antes, se completam. De fato, no primeiro artigo intitulado *Hegel and Stirner: Thesis e Antithesis*, me parece que Stepelevich acerta em cheio ao situar a filosofia stirneriana, do ponto de vista de sua narrativa, como uma antítese do pensamento hegeliano. Ao estabelecer a compreensão da individualidade enquanto nada criador como ponto de partida da filosofia, em contraposição à elegia hegeliana do heletismo que estabelece esse mesmo ponto no ser parmenidiano Stirner teria lançado as bases para sua defesa da individualidade indeterminada contra o universalismo espiritualista do pensamento hegeliano. Como determinar é negar, a canonização da realidade como ser, orquestrada por Hegel, implicaria a negação de toda particularidade. Como indica Stepelevich “a imediata autodeterminação, o voluntarioso estabelecimento de sua própria exclusividade requer que ele (Stirner) diretamente declare a si mesmo como nada”. (1985) No seu segundo artigo *Stirner As Hegelian* Stepelevich situa a filosofia de Max Stirner como um desdobramento lógico da *Fenomenologia do Espírito*. Esse desdobramento consistiria, do ponto de vista da estrutura narrativa, no posicionamento do Único stirneriano no lugar da classe de observadores privilegiados que Hegel denomina de “Nós”. Seriam três, segundo a leitura de Stepelevich, os pontos que ligam Hegel a Stirner: 1- Em Hegel o conhecimento absoluto termina como auto conhecimento, o que Stirner traduz como um “retorno a si”, um “encontrar-se por detrás dos pensamentos”, uma “satisfação-consigo”. 2-O absoluto encorpamento da autoconsciência não é simplesmente um ego, mas um ego Único. O espírito absoluto, segundo Hegel, existiria apenas como um como consciência particular, não como uma entidade auto-subsistente, mas como uma relação do eu para consigo mesmo, algo que fica expresso na frase de Stirner “tu és superior a ti mesmo, pois te superas a cada minuto” 3- O nada stirneriano, assim como em Hegel, não é um nada abstrato, mas uma negatividade que encontra seu complemento dialético no mundo circundante, algo que fica explícito na noção stirneriana de *Propriedade (Eigentum)*. Ora, vistos esses pontos de convergência basta complementar, junto como Stepelevich, que ser hegeliano é também ser anti-hegeliano. Não se pode esperar outra coisa da herança deixada por uma filosofia como a de Hegel, uma filosofia que coloca história, a luta e as contradições da existência concreta no centro de

o projeto de *Suprassunção* (*Aufhebung*)<sup>14</sup> dos termos que compõem as dicotomias que caracterizam a modernidade como um dos elementos mais representativos do espírito de nosso tempo, projeto este que Stirner chama de *Encarnação do Espírito* (*Verleiblichung des Geistes*) para criticá-lo em seus traços mais “religiosos”.<sup>15</sup> A proposta hegeliana de resgatar o potencial prático da razão caminha passo a passo com o interesse de preservar os aspectos universais e necessários da razão kantiana. Para Hegel, apenas o domínio do mundo por uma “vontade racional totalizadora e pelo conhecimento” poderia garantir ao homem o “livre desenvolvimento de suas potencialidades.” (MARCUSE, 2004, p. 32) Para Stirner se trataria aí de racionalizar ou “espiritualizar o mundo”,

---

sua perspectiva. Eu apenas gostaria de acrescentar, mas o espaço reduzido dessa comunicação não me permite fundamentar essa ponto de vista agora, que Stirner deveria ser considerado hegeliano do ponto de vista do seu método, do seu vocabulário e, talvez, do seu objeto, permanecendo anti-hegeliano em relação ao modo como utiliza os termos oriundos dessa tradição.

<sup>14</sup>Suprassunção é ao mesmo tempo a anulação de algo em seu aspecto imediato e a sua conservação em um elemento que lhe é superior. “Os estágios iniciais de um processo temporal de desenvolvimento são suprassumidos em um estágio posterior: por exemplo as filosofias mais antigas são destruídas e preservadas na filosofia de Hegel.”(INWOOD, 1997, p..303)

<sup>15</sup> Poderíamos ver em um dos escritos de Stirner que precedem o Único e sua Propriedade, o breve artigo intitulado *Arte e Religião* uma antecipação da maneira como o filósofo iria desenvolver e levar a sua diluição a temática da alienação e conciliação hegeliana. Neste texto, no qual ainda utiliza-se do jargão da filosofia de Bruno Bauer, Stirner caracteriza o processo histórico e individual de desenvolvimento como uma infundável sucessão dialética, como um movimento de criação-destruição-que-cria. A arte seria o motor desse processo, participando do seu momento criativo através da “figuração do ideal” bem como do seu momento “destrutivo” através da comédia que dissolve a sua criação para trazer a luz uma nova configuração para o Ideal. Desse ponto de vista não haveria nenhuma conciliação a ser feita, a oposição seria inerente a própria vida. Contudo, cabe ressaltar, neste texto o discurso stirneriano ainda traz um resquício essencialista advindo da caracterização da razão como pura negatividade e da auto - consciência como essência humana, tomadas da filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer.

“libertá-lo da ignomínia”, “Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimí-lo, ou seja, enchê-lo de si” (UP, p.283). O empenho nessa meta, ainda que restrito ao campo teórico, faria dos indivíduos verdadeiros “fanáticos do Sagrado”, “loucos de manicômio”, indivíduos atados às suas consciências, “esse grande cárcere”. O estabelecimento da atitude especulativa e teórica como únicas atividades eminentemente humanas e a aspiração por “tornar-se totalmente espírito” são fatores que se encontrariam na raiz dessas “possessões” na modernidade.

A denúncia stirneriana dessas “manias” (*Sucht*) parece ter como um de seus propósitos dignificar o apreço pelos traços mais individualistas da cultura europeia do século XIX e pela ampliação das possibilidades de fruição idiossincrática nessa mesma cultura, sem canonizar nenhum arranjo social específico.<sup>16</sup> É por isso que a tarefa de criticar a concepção de razão em Hegel sem recair na resignação conformista a um possível contexto indesejável é um dos traços marcantes da maneira como Stirner se opõe a, ou redescreve<sup>17</sup>, a meta da conciliação entre pensamento e substância, o que o leva a abandonar a própria ideia de uma “meta” ou dever-ser no interior dos processos históricos. Partindo de um pressuposto teórico, em Hegel, tal meta é descrita como a realização da razão, cujo movimento dilui as oposições momentâneas do *Entendimento* (*Verstand*).

<sup>16</sup> “Eu, recebo agradecido o que os séculos de cultura conseguiram para o meu benefício; não deito nada fora, nem renuncio a nada: eu não vivi em vão.” (UP, p261) Contudo, tomando a tudo como objeto de fruição e nada como algo com valor em si-mesmo.

<sup>17</sup> A noção de redescritção parece útil para compreender a proposta original do existencialismo stirneriano. Cunhada pelo filósofo norte americano Richard Rorty, a mesma traduz a concepção de que a filosofia, ao invés de consistir em um gradual desvelamento da realidade, se constitui na verdade como um constante rearranjo de palavras e expressões em uma nova ordem e contexto, com finalidades práticas e idiossincráticas. (CALDER, 2003, p.09)

A razão ultrapassa semelhantes oposições que se tornariam fixas, e é esse seu único interesse. Isso não significa que se oponha de modo geral a oposição e a limitação; pois a cisão necessária é um fator da vida que se cria opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível no seio da suprema divisão. Mas a razão se opõe a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, tanto mais quanto os termos opostos absolutamente procedem eles próprios da razão (HEGEL, 1991, p.35).

Todavia, conquanto o método dialético pareça permitir a supressão dessa dicotomia do ponto de vista teórico, outra lhe subjaz: a separação entre ato e potência. A individualidade teria nessa separação o papel de mediador na transição de um ao outro durante o processo de realização da razão. É nesse sentido que Marcuse (2004, p.68) afirma que “a dialética de Hegel esta imbuída da convicção profunda de que todas as formas imediatas da existência – naturais ou históricas- são más, pois não permitem que as coisas sejam o que podem ser”. Apenas no Estado, tal qual ele o concebe, a tensão entre ato e potência cessaria, pois aí se teria a plena correspondência entre um e outro.

por ser o Estado o Espírito Objetivo (ultimo desdobramento do Espírito), o indivíduo ele mesmo não pode ter verdade, existência objetiva, e vida ética senão enquanto membro do Estado. A união enquanto tal é, ela mesma, o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, pois os indivíduos tem por destino levar uma vida universal (...) O Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta (HEGEL, 1991, p.111).

Stirner não detém, dentro do movimento jovem hegeliano, o privilégio da crítica à canonização de uma dada perspectiva

ética na figura do Estado. Todavia, sua maneira de opor-se a dicotomia entre ato e potência – que ainda iremos abordar mais minuciosamente - bem como a sua crítica das hipóstases do pensamento moderno, conduzem a consequências ímpares no debate jovem-hegeliano<sup>18</sup>. Stirner também rejeita a correspondência hegeliana entre a efetivação das possibilidades da razão e a auto-realização individual. Para o filósofo, com essa identificação “o que se pretende não é a liberdade de movimentos e o valor autônomo da pessoa, do meu eu, mas da razão, o que vem a dar num domínio da razão, na pura dominação” (UP, p. 88). Ou seja, a sujeição ao Estado, último desdobramento da razão, a mais elevada forma de liberdade pres-

<sup>18</sup> Em carta à sua mãe datada de 17 Dezembro de 1844, Arnold Ruge, jornalista e filósofo jovem hegeliano, membro do grupo de berlinenses auto-denominado de *Os Livres*, grupo do qual Stirner também fazia parte, afirma que *O Único* é “o primeiro livro de filosofia legível em toda a Alemanha” e que seu efeito não poderia ser senão “emancipador” e que Stirner seria “o escritor mais livre que ele já conheceu”. Tal entusiasmo, contudo, não dura muito. Três anos depois Ruge aprova de modo entusiástico as ferozes críticas de Kuno Fischer contra Stirner. O mesmo acontece com Engels, que em um primeiro momento elogia Stirner como o “mais talentoso, em personalidade e energia.” (MACLELLAN, 1996, p.28) para em seguida recuar, uma vez na *Ideologia Alemã* o seu ponto de vista parece partilhar da mesma desaprovação de Karl Marx. Esse movimento de aproximação e recuo, fascínio por sua originalidade e temor diante de suas implicações, é um efeito recorrente da obra de Stirner, um fenômeno que talvez possa ajudar a compreender o silêncio que a tradição filosófica manteve sobre a mesma. Mesmo Jürgen Habermas (1929) em seu estudo arguto e instigante da tradição inaugurada por Hegel refere-se ao movimento jovem hegeliano sem citar Stirner. É justamente tal omissão que permite ao filósofo da racionalidade comunicativa definir a esquerda hegeliana como uma tentativa de “mobilizar o potencial revolucionário da razão”. Apenas em Nietzsche Habermas vai localizar o “ponto de inflexão” que “renúncia a revisão do conceito de razão e abandona a dialética do iluminismo” (op. cit. p.91). Bem, Stirner já havia renunciado à idéia de razão e despedido a dialética do iluminismo em 1844, e justamente por esse motivo recebeu de Kuno Fischer a denominação de “sofista moderno” (um título que para Stirner não deveria ter soado tão pejorativo, ao contrário do que Fischer pretendia).

crita pelo sistema hegeliano, seria ao mesmo tempo uma sujeição a um conceito, ou “espectro”. Por outro lado, para Stirner, não é em nome de uma outra concepção de liberdade, como fazem os outros jovem-hegelianos, que iremos alcançar a nossa auto realização<sup>19</sup>. “A liberdade não me dá nada”, a liberdade depende “do modo como eu me sirvo dela” e o empenho pela liberdade nada mais é do que o resultado de um “ponto de vista cristão” (UP, p.128). Acompanharemos mais adiante o ataque lançado por Stirner em direção àqueles que criticam Hegel, não por sua veneração à razão, mas pelo caráter supostamente “conservador” ou “abstrato” de sua concepção de liberdade.

Esquivando-se de tomar o problema da Suprassunção das dicotomias que caracterizam a Modernidade do modo como ele se apresenta para Hegel, o filósofo traduz em outros termos os seus aspectos problemáticos. Stirner opta por condenar a própria afirmação de que existe uma dicotomia entre o real e o ideal (ou uma alienação resultante dessas dicotomias), que *deveria* ser ultrapassada, bem como um *telos* imanente à ação humana, que não esteja apenas nas cabeças dos padres, pastores e filósofos.<sup>20</sup> No sentido de opor-se a essa mania ele propõe, de um modo inovador na história da filosofia, uma mudança radical acerca de nossa autoimagem, a sua dessacralização, além da própria diluição do real e do ideal na noção de *Propriedade (Eigentum)*.

<sup>19</sup> Acerca da relação entre o pensamento stirneriano e as diversas correntes do liberalismo vale conferir “Elisabetta Castana, Aspetti Del Pensiero Liberale in Max Stirner”, 1996. In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, p. 473.

<sup>20</sup> “A oposição entre o ideal e o real é inconciliável, e uma coisa nunca poderá transformar-se na outra: se o ideal se tornasse real não seria o ideal, e se o real se tornasse ideal só existiria este último, mas não o real. A oposição entre ambos só pode ser superada se destruímos os dois. Apenas neste “se”, um terceiro termo, a oposição chegará ao fim.” (UP, p.283) Este terceiro é justamente a noção de Propriedade.

Mais à frente analisaremos alguns aspectos da mudança de nossa identidade oferecida em *O Único*. Com relação ao segundo aspecto da proposta stirneriana acima citada, o mesmo desenvolve-se a partir da observação de que a realidade nunca é apenas *simplesmente dada*, pois todo conjunto de circunstâncias implica a referência aos desejos e interesses de quem o vivencia. Cada indivíduo é o centro de seu mundo, e o mundo resume-se apenas àquilo que é para ele. As circunstâncias, ou os contextos, são a *Propriedade* de um determinado indivíduo. Esta, para Stirner, é tudo aquilo com que o indivíduo entra em relação. Único e *Propriedade* são termos reciprocamente referidos. Tudo que cerca o indivíduo e entra numa relação absolutamente singular com ele, torna-se sua *Propriedade*. Através do estabelecimento destas relações, do reconhecimento da referência de todo não-eu ao *Ser-Próprio* (*Eigenheit*) o indivíduo torna-se, ou se reconhece, Único. A relação entre ambos se dá com base na busca de auto-afirmação, o que do ponto de vista do indivíduo pode ser compreendido como *Gozo de Si* (*Selbstgenuss*). Logo, já não existe um *real* que não esteja submetido à relação absolutamente singular que o indivíduo estabelece e impõe ao mundo, assim como o *ideal* passa a ser visto apenas como um pensamento que se tornou *fixo*, no momento em que dele nos tornamos escravos; em que o tratamos como algo *Sagrado* (*Heilig*). Esse é um dos principais argumentos que constituem a defesa do “egoísmo” em *O Único*. Se todo pensamento tem na minha satisfação o seu sentido, devemos então compreender as idéias que se pretendem impessoais e desinteressadas como produtos que se emanciparam de sua razão de ser, no esquecimento de mim mesmo enquanto sua fonte.

O retorno a mim<sup>21</sup>, a auto-conciliação, (a única possível) é aqui atingida tão logo eu suprimo a *Idéia Fixa* que me levava a acreditar que a minha separação em relação ao mundo *deve* ser superada, e me contento em tentar “levar vantagem” nessa separação. Assim afirmo a precedência do *Ser-Próprio (Eigenheit)* sobre toda sacralização do objeto.

Tal reassimilação se dá com base no reconhecimento da minha *fruição (Genuß)*, como sentido da produção de todo pensamento, do estabelecimento de toda relação. O problema da alienação (*Entfremdung*)<sup>22</sup>, central à filosofia hegeliana, encontra-se representado aqui pela indicação de uma *mania*, que leva algumas

---

<sup>21</sup> O retorno a si, tema recorrente no Único, é parte da elegia do caráter prático das idéias. Tendo na auto-satisfação ou no gozo o motivo de sua produção as idéias existem para serem usufruídas, consumidas, dissolvidas nas pulsões do indivíduo. Retornar a si é simplesmente tratar dessa maneira os pensamentos e demais atividades humanas. “O homem deixou de ser criativo para se tornar *aprendiz* (pelo saber, a investigação, etc.), ou seja, ocupa-se de um *objeto* estável, mergulha no seu estudo e não é capaz de voltar a si próprio. A relação com este objeto é uma relação de saber, de investigação e de fundamentação, etc., e não da sua *dissolução* (para aboli-lo).” (UP, p. 63)

<sup>22</sup> Em Hegel o termo alienação é empregado de diversas maneiras e com sentidos diferentes. Contudo, no contexto do presente estudo refiro-me apenas a concepção de alienação como “estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e que subsequentemente é reconciliado numa unidade superior e indiferenciada” ou “uma perda autêntica de integridade e independência individuais e identificação com a substância universal.” (INWOOD, 1997, P. 46 e 47) Stirner esquiva-se ao reconhecimento de semelhante unidade e, por conseguinte, da perda da mesma. O relato stirneriano oferece uma descrição da vida humana na qual a oposição dos homens ao mundo e uns aos outros é incessantemente renovada. A palavra alienação é utilizada apenas três vezes no Único e sua Propriedade. Em duas delas o autor a emprega para descrever a maneira como julgamos a “subtração” de um bem que possuímos por outra pessoa. Na segunda passagem ele utiliza o termo alienação para referir-se a “obsessão do amor” e a “minha impotência frente à sua estranheza e ao seu poder excessivo”. (UP, p.231) Apenas esse último uso da palavra lembra o modo como Hegel a utiliza, mas mesmo aí, trata-se de impor-mo-nos ao que nos domina e não de recuperar uma suposta unidade.

pessoas a esquecerem-se de si mesmas em seus ideais. Não seria exatamente, portanto, uma alienação no sentido de uma mudança de natureza “ontológica”, uma vez que a mudança processa-se no modo através do quais eu estabeleço as minhas relações. Eu continuo egoísta, embora involuntário, quando lido com minha propriedade como se ela possuísse algum tipo de auto-subsistência, quando aceito a minha impotência frente ao mundo como um indicativo de valor. O egoísta involuntário é aquele que “se coloca sempre em primeiro lugar sem, no entanto, se considerar o ser supremo, só serve a si próprio e ao mesmo tempo pensa servir a um ser superior” (UP, p.37) Não se tratando, portanto da alegação de uma inequívoca alienação do sujeito frente ao objeto, como em Hegel, tal argumento visa conduzir ao questionamento acerca do tipo de relação que o eu estabelece com o não-eu, conforme observou Giorgio Penzo. Para este (1981, p.21), a questão da relação é “central ao filosofar stirneriano”, e é no contexto desta questão que a auto-realização é descrita como a auto-afirmação “do sujeito frente ao objeto.”

Contudo, julgo de capital importância uma observação acerca do que se poderia considerar o caráter ambíguo da noção de propriedade em Stirner. Algumas vezes tal noção parece apontar para uma espécie de nominalismo não-gnosiológico,<sup>23</sup> para o qual toda realidade é realidade justamente porque é constituída por predicados “meus” que a tornam minha propriedade. Nessa leitura a *propriedade* seria o resultado da afirmação dos meus predicados em relação aos objetos que de um modo ou de outro entram em relação comigo.

<sup>23</sup> Por possuir o caráter instrumental de uma estratégia argumentativa que visa alcançar um resultado prático, a mudança no nosso modo de lidar com as palavras, chamo a esse nominalismo de não-gnosiológico, mas poderia também chamar de pragmático. Ou seja, penso que Stirner não afirma que todas as nossas proposições são “verdadeiramente” particulares. Ele apenas formula uma descrição da nossa relação com os predicados visando “promover” e “mover” a relação dos indivíduos com as frases numa certa direção.

Todos os predicados dos objetos são afirmações minhas, juízos meus, criaturas minhas. Se elas se quiserem libertar de mim e ganhar autonomia, ou mesmo impor-se, o que tenho a fazer é fazê-las regressar ao seu nada, isto é, a mim, seu criador (UP, p. 264).

Por outro lado a propriedade também aparece no texto como um tipo específico de realidade, aquela que é posta sob o domínio e controle do Único, de modo dessacralizado. Como no caso de alguém que tem fome e cansaço e cobiça um alimento ou uma confortável cama que outro possui “Como queres tu então chegar a desfrutar daquelas iguarias e camas? Sem dúvida fazendo delas propriedade tua” (UP, p.127) Ora, nessa passagem Stirner parece reconhecer a existência de entidades “independentes” e devidamente predicadas (como não-minhas!) que ainda não se constituíram como propriedades, uma vez que ele fala em apropriar-se das mesmas, o que colocaria em xeque a concepção anterior - e a mais recorrente no texto – levando-nos a um impasse.<sup>24</sup> Uma solução de tal impasse é possível apenas, penso, mediante o retorno ao tipo de abordagem que foi frisada no início deste texto: a abordagem relacional. O movimento de apropriação que constitui o objeto enquanto propriedade visa à dissolução da sacralidade do objeto (ou do não-eu). Se esse objeto é uma palavra ou conceito tal dissolução manifesta-se como resignificação ou interpretação em função das pulsões daquele que a utiliza. Se, por outro lado, esse não-eu é um objeto sensível que de algum modo impõe-se aos desejos e pulsões do Único, a dessacralização aparece como o ato de trazê-lo para o seu alcance, ou quando isso não é possível, a disposição de fazê-lo

---

<sup>24</sup> Agradeço ao Prof. Dr. André Itaparica pela observação acerca do caráter ambíguo desse tópico e de outros em minha pesquisa. Essas observações me levaram a modificar alguns elementos de minha exposição ou a somar outros visando eliminar as incongruências apontadas. Não sei se fui bem sucedido, mas certamente me esforcei para isso.

assim que o poder do Único seja suficiente para tanto. A diferença de significado da expressão nos dois casos indica duas diferentes áreas da cultura, ou modalidades de ação dentro desta, onde o *Sagrado* pode se manifestar, aquelas que a filosofia clássica convencionou diferenciar pelo nome de teoria e prática<sup>25</sup>. Nos dois casos Stirner sugere a afirmação do *Ser-Próprio* em relação ao aspecto *sagrado* do objeto. Iremos ainda desenvolver de modo mais minucioso a relação entre as duas expressões.<sup>26</sup>

A noção de propriedade pretende tornar sem sentido a suposta necessidade de superação da dicotomia entre sujeito e objeto, dicotomia que seria para Hegel o principal problema da modernidade, para em seguida atribuir o aspecto problemático dessa mesma modernidade à crença em “espíritos” como “humanidade”, “razão”, “verdade” etc. A alegada dicotomia, contudo, é o que justifica na filosofia jovem hegeliana a necessidade de engajamento em uma dada postura ética ou teórica para através desse engajamento superá-la. Ou seja, o diagnóstico da modernidade como uma época caracterizada por cisões indesejáveis serviria como premissa para a justificação de um dado esforço no sentido de superar tais cisões

<sup>25</sup> Não se trata de afirmar aqui que Stirner reconhece a dicotomia kantiana entre teoria e prática, ou que a sua filosofia oferece uma nova versão dessa dicotomia. Pelo contrário, Stirner procura exatamente questionar a idéia segundo a qual existiria um modo certo e um modo errado de lidar com o mundo; um modo que seria imposto pela própria constituição da realidade. Portanto, para Stirner, valores ou fatos não possuem uma natureza intrínseca e o próprio indivíduo e suas relações específicas é que determinam as suas naturezas. Contudo, Stirner escreve para um público que acredita na existência de tal dicotomia, os Modernos especificamente, e esse público costuma dividir os seus enunciados em juízos de valor e juízos de fato. A noção de propriedade é descrita em ambos os sentidos para mostrar que tanto na relação com nossas ações quanto na relação com nossos pensamentos o que interessa é o “tirar proveito”, é o ato de “deitar a unha.”

<sup>26</sup> Acerca da íntima relação entre a noção de propriedade e a crítica da filosofia hegeliana vale consultar Ferri, Enrico, *Dimensioni della Rivolta in Max Stirner em Individuo e insurrezione*, Editrice Il Picchio, 1992, p 77)

e desse modo recuperar a unidade perdida. Stirner parece perceber nesse tipo de estratégia discursiva apenas uma atualização do mito cristão da expulsão do paraíso, uma nova maneira de demonizar os conflitos e interesses que caracterizam a vida do indivíduo sensível dentro da sociedade.

Com sua obra ele pretendeu afugentar da vida intelectual europeia todos os resquícios de religiosidade através de uma valorização sem precedentes de tudo que a filosofia clássica julgou por bem desprezar.

## REFERÊNCIAS

D'HONDT, Jacques, **De Hegel a Marx**, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Amorrotu editores, 1972.

HABERMAS, Jürgen, **O Discurso Filosófico da Modernidade**, Trad. José Simões Loureiro, Maria Leopoldina de Almeida, José Rui Meireles Pereira, Lisboa, Ed. Publicações Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G. W. Friedrich, **A Fenomenologia do Espírito**, trad. Paulo Menezes 5º ed, Petrópolis, Ed Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_ **Estética**, trad. Orlando Vitorino 1º Ed, São Paulo, Ed Martins Fontes, 1996

\_\_\_\_\_ "Diferenças dos Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling" em **Textos escolhidos**, trad. e org. Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1991.

\_\_\_\_\_ "Filosofia do Direito", em **Hegel – Textos escolhidos**, Trad. e org. Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1991.

\_\_\_\_\_ **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** - Vol. 1, Trad. Paulo Menezes 2º Ed, São Paulo, Ed. Loyola, 2011.

INWOOD, Michael, **Dicionário Hegel**, Trad. Alvaro Cabral, Rio de Janeiro, Editora, Jorge Zahar, , 1997.

KERVÉGAN, Jean-françois, **Hegel e o Hegelianismo**, Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha, São Paulo, Ed. Loyola, 2008.

KOJEVE, Arthur, **Introdução à Leitura de Hegel**, trad.

Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Ed. da Universidade do Rio de Janeiro, 2002.

MACLELLAN, David, **Max Stirner e l'individualismo Moderno**, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

MARCUSE, Hebert, **Razão e Revolução**, Tradução Marília Barroso, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2004.

PENZO, Giorgio, **La Rivolta Esistenziale**, Bologna, Patron editore, 1981.

RORTY, Richard, **Ironia, Contingência e Solidariedade**, Trad. Vera Ribeiro, São Paulo Ed - Martins fontes Ano 2007.

SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**, Salvador, Editora UFBA, 1991.

\_\_\_\_\_, **A Questão da Individualidade: A Polêmica Stirner - Marx**,

Campinas, Editora Unicamp, 1994.

STEPELEVICH, Lawrence S, "Hegel And Stirner: Thesis and Antithesis" in **Idealistic Studies**, Volume 6, Issue 3, September 1976.

\_\_\_\_\_, "Max Stirner as Hegelian" in **Journal of The History of Ideas**, Vol. 46, nº4, 1985.

# O TRIÂNGULO DE PASCAL COMO NOTAÇÃO ALTERNATIVA À GENERALIZAÇÃO DAS OPERAÇÕES DE VERDADE NO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN.

Ralph Leal Heck  
Universidade Federal do Ceará  
Instituto Federal de Tecnologia do Ceará  
imagomundi@hotmail.com

**RESUMO:** O presente estudo é uma proposta de aplicação do triângulo de Pascal às generalizações das possibilidades de valores de verdade das proposições elementares do *Tractatus* de Wittgenstein. O Objetivo desta notação é facilitar a manipulação e análise de uma grande quantidade de proposições preservando o escopo de possibilidades de verdade, algo que as tabelas de verdade de Wittgenstein não são capazes de satisfazer eficientemente. Para tanto, executo os seguintes passos: introduzo a teoria da figuração, apresento como o autor expressa as possibilidades de verdade das proposições, exponho o método e notação de generalização das possibilidades de verdade na versão do *Tractatus* e na versão binomial, apresentando justificativas e consequências filosóficas. Em seguida, defino o triângulo de Pascal como notação alternativa e, então, verifico a validade da notação do triângulo no contexto das definições de número, soma e produto aritmético do *Tractatus*, bem como, aponto justificativas e consequências lógicas e filosóficas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lógica; Generalização; Triângulo de Pascal.

**ABSTRACT:** The present study is a proposal for the application of Pascal's triangle to the generalizations of possibilities of Wittgenstein's *Tractatus* elementary proposition's truth values. The goal this notation is to facilitate the manipulation and analysis of a large amount of propositions, preserving the scope of truth possibilities, something Wittgenstein's truth tables isn't capable of satisfying efficiently. To this, I do the following steps: introduce the figurative theory and present how the author expresses the truth possibilities of the propositions, also exposing the method and notation of the generalization of truth possibilities on the *Tractatus* and binomial versions, presenting philosophical justifications and consequences. Then, I define the Pascal's triangle as an alternative notation and, then, verify the validity of the triangle's notation in the context of the *Tractatus* number, arithmetic sum and product definitions as well as pointing logical and philosophical justifications and consequences.

**KEY-WORDS:** Logic; Generalization; Pascal's Triangle.

A teoria da figuração é o cerne da teoria da verdade do *Tractatus*, uma das inovações filosóficas da obra e uma das contribuições responsáveis pela primeira virada linguística do século XX, também conhecida por “virada ontológica”. Esta teoria tem por objetivo a comparação lógica entre a proposição e os fatos, de modo a nos fornecer valores de verdade: verdadeiro no caso de uma comparação bem sucedida, falso no caso de uma comparação inadequada. Wittgenstein estabelece como generalização aos casos possíveis da teoria da figuração, ou melhor, das possibilidades de combinação entre proposições e fatos, um somatório que é comumente traduzido por  $2^n$  (dois elevado a  $n$ ) possibilidades de combinações de valores de verdade, onde  $n$  é igual às proposições disponíveis para avaliação. A questão da simplificação deste somatório apresentado no aforismo 4.27 e amplamente difundido pelos especialistas no filósofo pode ser desenvolvido de modo a tornar visíveis os conceitos subjacentes à fórmula e oferecer outro ângulo de entendimento, por meio da aplicação do triângulo de Pascal. O triângulo entra neste desdobramento como um método que acredito permitir visualizar melhor o que Wittgenstein quer dizer com a fórmula de *somatório* de binômios (a fórmula de generalização). O problema que encontrei nesta demonstração foi conciliar a exposição do triângulo, que é perfeitamente compatível com a concepção de somatório e, ainda assim, sustentar as definições de número, soma e produto aritméticos, além de preservar a concepção filosófica da lógica no *Tractatus*. Vou iniciar a exposição com a caracterização geral do conceito de figuração e sua relação com os valores de verdade, em seguida, a apresentação da generalização para os valores de verdade

de cada um dos termos do binômio da proposição, para em seguida, apresentarmos a generalização das possibilidades de verdade das proposições, suas justificativas e conseqüências filosóficas, seguindo para seu paralelo com a demonstração do triângulo de Pascal e, por fim, farei a argumentação e o questionamento sobre a conciliação entre o significado dos componentes do triângulo e a definição de soma, produto aritmético e as justificativas e conseqüências lógicas e filosóficas da proposta.

## A TEORIA DA FIGURAÇÃO

A teoria da figuração nada mais é que a afirmação de um isomorfismo entre a linguagem e o mundo. Ela é uma releitura de cunho lógico da teoria clássica da verdade a “*adaequatio intellectus ad rem*”. Segundo o *Tractatus*, as unidades elementares de sentido, que são as proposições elementares, são verdadeiras quando correspondem a um estado de coisas e este estado de coisas ocorre. A correspondência entre proposição elementar e estado de coisas se justifica pelo fato da proposição elementar conter uma estrutura isomórfica com realidade. Quando ocorre a correspondência, dizemos que a proposição é verdadeira, quando não ocorre dizemos que ela é falsa.

Obviamente, a decisão sobre a verdade e a falsidade das proposições elementares é uma questão *a posteriori* e, segundo Wittgenstein, não compete à lógica decidir quais são, de fato, verdadeiras e quais são falsas. Mas, de acordo com o próprio filósofo, é possível traçar *a priori* um escopo de possibilidades, dada uma quantidade qualquer de proposições. Este caso, não só pertence à lógica, como é de fundamental importância para compreendermos outras teorias do *Tracta-*

*tus* que tangenciam a teoria pictórica, como, por exemplo, a teoria das proposições complexas e sua filosofia da lógica.

## AS POSSIBILIDADES DE VERDADE

A questão das *possibilidades de verdade* se inicia com a consideração da independência da proposição elementar.

A necessidade de a proposição elementar possuir somente um valor de verdade e este valor de verdade não ser dependente de qualquer outra proposição elementar, nos explica como funcionam os valores de verdade. Vejamos na proposição 4.211: “é um sinal<sup>1</sup> da proposição elementar que nenhuma proposição elementar possa estar em contradição com ela.” Isto significa dizer que, tomada isoladamente, a possibilidade de uma proposição elementar não exclui outra proposição. Além de que Wittgenstein afirma que, necessariamente, a proposição elementar possui um dos dois valores de verdade: verdadeiro ou falso.

As *possibilidades de verdade* passam a ganhar determinação à medida que utilizamos o que Wittgenstein denomina *operações*. Para que seja possível compreender corretamente o que são estas possibilidades, precisamos esclarecer o que o termo significa. Para tanto, vamos estabelecer as seguintes definições no *Tractatus*: “a operação é a expressão de uma relação entre as estruturas de seu resultado e de suas bases.”<sup>2</sup> e “a operação é o que deve acontecer com uma proposição para que dela se faça outra.”<sup>3</sup> E “A operação só pode intervir onde uma proposição resulta de uma outra

<sup>1</sup>O termo sinal (*Zeichen*), neste contexto, também poderia significar “indício”.

<sup>2</sup>WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922, aforismo 5.22.

<sup>3</sup>Ibid., aforismo 5.23.

de maneira logicamente significativa.(...)”<sup>4</sup>.

Assim, utilizamos as operações para obter outras proposições mais complexas com base em proposições elementares. A cada aplicação da operação, modificamos as possibilidades de verdade de uma proposição elementar. Por exemplo, . Isto vale tanto para uma única proposição elementar como para múltiplas proposições elementares combinadas entre si. Como por exemplo, as combinações possíveis entre as proposições elementares  $p$  e  $q$ . a partir das operações de negação, adição lógica, multiplicação lógica, etc.<sup>5</sup>.

Uma das funções da introdução das *tabelas de verdade*<sup>6</sup> por Wittgenstein é realizar a avaliação das possibilidades de verdade de proposições complexas. Ora, se a cada proposição atribuímos o valor V para verdadeiro e F para falso, obtemos a seguinte combinação de possibilidades de verdade para as proposições  $p$  e  $q$  (fig.01):

p	V	V	F	F
q	V	F	V	F

A cada inclusão de uma nova proposição elementar esta estrutura se modifica e amplia a gama de combinações (fig.02):

<sup>4</sup> Ibid., aforismo 5.233.

<sup>5</sup> Adição lógica equivale ao “ou”, multiplicação lógica ao “e”.

<sup>6</sup> Vale salientar que Wittgenstein, ao introduzir as tabelas de verdade, parece mostrar que os grafos que exemplificam as combinações lógicas e as possibilidades de verdade resultantes de suas relações são puramente arbitrários. Uma tabela de verdade apenas contém as abreviações das proposições em questão e os valores referentes a cada grupo de combinações.

p	V	V	V	V	F	F	F	F
q	V	V	F	F	V	V	F	F
r	V	F	V	F	V	F	V	F

Neste ponto, podemos dizer que a aplicação das operações descreve cada uma das combinações possíveis dos valores de verdade possíveis. A totalidade de combinações possíveis é determinada pela quantidade de proposições elementares envolvidas nas possibilidades de composição do complexo e chamamos de complexo o conjunto de proposições elementares envolvidas.

É interessante notar que cada possibilidade de combinação dos valores corresponde a uma estrutura de combinação entre as proposições elementares. É de onde se obtém a forma geral dos operadores. Wittgenstein evidencia-a no aforismo 5.101:

As funções de verdade de um número qualquer de proposições elementares podem ser inscritas num esquema<sup>7</sup> da seguinte espécie:

(V,V,V,V)(p,q) Tautologia (se p, então p; e se q, então q.)  $((p \rightarrow p) \wedge (q \rightarrow q))$

(F,V,V,V)(p,q) em palavras: não ambos p e q.  $(\neg(p \wedge q))$

(V,F,V,V)(p,q) " " : se q, então p.  $(q \rightarrow p)$

(V,V,F,V)(p,q) " " : se p, então q.  $(p \rightarrow q)$

(V,V,V,F)(p,q) " " : p ou q.  $(p \vee q)$

(F,F,V,V)(p,q) " " : Não q.  $(\neg q)$

(F,V,F,V)(p,q) " " : Não p.  $(\neg p)$

<sup>7</sup> Faremos alterações na grafia original do texto de Wittgenstein a fim de facilitar a leitura atual dos conectivos lógicos. As alterações que forem feitas serão designadas pelo uso do *itálico*.

$(F, V, V, F)(p, q)$  ” ” : p ou q, mas não ambos.  $(p \vee q)$  ou  $(p \wedge \neg q)$   $(q \wedge \neg p)$

$(V, F, F, V)(p, q)$  ” ” : Se p, então q; se q, então p.  $(p \leftrightarrow q)$

$(V, F, V, F)(p, q)$  ” ” : p

$(V, V, F, F)(p, q)$  ” ” : q

$(F, F, F, V)(p, q)$  ” ” : Nem p nem q.  $(\neg p \wedge \neg q)$  ou  $p|q)$

$(F, F, V, F)(p, q)$  ” ” : p e não q  $(p \wedge \neg q)$

$(F, V, F, F)(p, q)$  ” ” : q e não p  $(q \wedge \neg p)$

$(V, F, F, F)(p, q)$  ” ” : q e p  $(q \wedge p)$

$(F, F, F, F)(p, q)$  Contradição: (p e não p; e q e não q.)  $(p \wedge \neg p) \wedge (q \wedge \neg q)$

Isto significa dizer que a formação dos complexos proposicionais se dá por meio de operações que colocam as proposições elementares em relação de dedução da verdade ou falsidade dos complexos que as contém. Os resultados combinatórios entre possibilidades de verdade das proposições elementares envolvidas são chamados de *fundamentos de verdade e fundamentos de falsidade*.

Em outras palavras, definem-se os fundamentos de verdade como o resultado “verdadeiro” decorrente da combinação dos valores veritativos do grupo de enunciados mais simples, presentes nas operações que compõem o complexo analisado. Os fundamentos de falsidade, o resultado “falso”, decorrentes da combinação dos valores veritativos do grupo de enunciados mais simples, presentes nas operações que compõem o complexo analisado. Quando a verdade de

dois enunciados está presente em um enunciado complexo verdadeiro que as contém, dizemos que os primeiros seguem-se do segundo<sup>8</sup>. Isto pode ser exemplificado pela tabela de verdade (fig.03):

	p	q	p∨q	
1	V	V	V	Fundamentos de verdade
2	V	F	V	
3	F	V	V	
4	F	F	F	Fundamento de falsidade
				fig.03

Vale notar que a declaração de fundamentos de falsidade é uma saída de Wittgenstein para resguardar a bipolaridade proposicional, sem comprometer-se ontologicamente com o valor “Falso”, como fez, por exemplo, Frege<sup>9</sup>. Os fundamentos de verdade funcionam como demarcações lógicas de possibilidades (fruto de uma teoria da probabilidade<sup>10</sup> de não correspondência entre proposições e fatos. Penso que este seja um dos artifícios de Wittgenstein para resolver o problema das proposições falsas<sup>11</sup> e manter o status universalista, a priori e quase convencionalista, de sua lógica<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismos 5.11 e 5.12.

<sup>9</sup> O *slingshot argument* de Frege. Se todas as referências das sentenças é o valor “o verdadeiro”, todas as sentenças estão para a mesma coisa: “o verdadeiro”. (cf. Frege, Gottlob. *Sense and Reference in: Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, 1977, p.63-65).

<sup>10</sup> Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismos 4.464 e 5.1.

<sup>11</sup> Cf. Glock, Hans-J. *Dicionário Wittgenstein*, 1998, p.351 e Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*, p.48-49.

<sup>12</sup> Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, 1989, p..50-55.

## A GENERALIZAÇÃO DAS COMBINAÇÕES DE VERDADE

A possibilidade de generalização das relações de valores de verdade e fundamentos de verdade é expressa por Wittgenstein através de dois níveis de generalização, expressos na forma de somatórios. O que vou chamar de fórmula (i) <sup>13</sup>:

$$K_n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v}$$

E que chamarei de fórmula (ii) <sup>14</sup>:

$$\sum_{k=0}^{K_n} \binom{K_n}{k} = L_n$$

A fórmula (i) expressa o conjunto das possibilidades de combinações de valores de verdade entre  $n$  proposições elementares. A fórmula (ii) indica os possíveis fundamentos de verdade (e falsidade) entre as combinações de verdade de  $n$  proposições elementares.

Nestes termos,  $K_n$  equivale a um cálculo exponencial da ordem de  $2^n$  possibilidades,  $L_n$  equivale à . O que significa dizer que em uma *relação* de possibilidades de verdade entre duas proposições  $p$  e  $q$ , com a aplicação de (i) temos 4 possibilidades de combinações de verdade para  $p$  e  $q$  e 16 possibilidades de fundamentos de verdade entre as possibilidade de combinação entre  $p$  e  $q$ .

Para fins de nossa exposição, me deterei em maior parte na fórmula (i), uma vez que a (ii) é a reiteração do somatório de (i) sobre  $K_n$ . O importante é que estes somatórios

<sup>13</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 4.27.

<sup>14</sup> *Ibid.*, aforismo 4.42.

são tentativas de generalizações maiores do que expressar formas gerais de combinações. Na literatura sobre o *Tractatus*, há a boa intenção de simplificar este cálculo. Mas, isto esconde, em primeiro lugar, a influência lógico-matemática da formação de Wittgenstein e, em segundo lugar, oculta o fato de que isto corresponde a um processo lógico, que permite diferentes notações e, segundo minha proposta, a resolução deste somatório a partir do binômio de Newton.

Aqui, abro uma intercessão com a lógica booleana de modo a deixar mais claro como é possível o intercâmbio entre o somatório e o binômio de Newton. Na aritmética booleana, os conectivos lógicos “e” e “ou” são traduzidos por multiplicação lógica e soma lógica, respectivamente. Onde (“ $a$  e  $b$ ”), passará a ser lido como  $a.b$  (“ $a$  vezes  $b$ ”), e (“ $a$  ou  $b$ ”), passará a ser lido como  $a+b$  (“ $a$  mais  $b$ ”). A passagem para esta leitura não interfere em nada a argumentação do *Tractatus*, já que o próprio Wittgenstein utiliza essa terminologia na obra<sup>15</sup>. O binômio entra em questão ao considerarmos as possibilidades de verdade de uma proposição elementar: ou ela pode ser verdadeira “ $x$ ”, ou pode ser falsa “ $y$ ”, representável pela expressão “ $x+y$ ”. Na tradução do somatório para este raciocínio do binômio  $(x+y)^n$ ,  $n$ , que representa no somatório o número de proposições elementares, passa a ser a potência em que é elevada a soma de dois incógnitas  $(x+y)$ . Em outros termos, a fórmula (i) trata do somatório de uma expressão binomial, onde o número de combinações (*Kombinationen*)  $K_n$  é igual ao somatório do limite inferior  $=0$  até o limite superior  $n$  do coeficiente do termo de uma expansão polinomial<sup>16</sup> da ordem de ; onde é,

<sup>15</sup> E.g. Ibid., aforismos 3.42 e 5.521.

<sup>16</sup> Iremos trabalhar a justificativa do sinal “+” da ordem polinomial  $(x+y)$  no item 4.

a cada iteração, espaços de combinações gastos até que se tenha ocupado todo o espaço  $n$  de possibilidades: .

Ora, se  $n$  é a potencia deste binômio e  $n$  é a quantia de proposições elementares que temos disponíveis para avaliar, isto significa que, se tivéssemos 3 proposições elementares, teríamos segundo os comentadores  $2^3$  (dois elevado a três) possíveis combinações de valores de verdade entre elas. Mas isto apenas dá uma visão geral do escopo de possibilidades. Se considerarmos o binômio de Newton nesta leitura, poderemos ter uma visão mais detalhada das possibilidades. No caso acima, a notação ficaria do seguinte modo:  $(x+y)^3 = (x^3 y^0) + 3(x^2 y^1) + 3(x^1 y^2) + (x^0 y^3)$ . Que leitura lógica poderíamos fazer disto?

A minha proposta é fazermos uma leitura híbrida da álgebra aritmética com a álgebra booleana de modo que cada um destes termos corresponda a um subconjunto de possibilidades. Onde:  $(x^3 y^0)$  corresponde a 1 possibilidade de que as três proposições sejam verdadeiras; e  $3(x^2 y^1)$  corresponde à 3 possibilidades de que duas proposições sejam verdadeiras e uma falsa; e  $3(x^1 y^2)$  corresponde à 3 possibilidades de que uma proposição seja verdadeira e duas sejam falsas; e  $(x^0 y^3)$  corresponde a 1 possibilidade de que as três proposições sejam falsas.

Vamos tirar a prova disto utilizando a tabela de verdade (fig.04):

p	V	V	V	V	F	F	F	F
q	V	V	F	F	V	V	F	F
r	V	F	V	F	V	F	V	F

Vou fazer a demonstração atribuindo os valores de verdade das proposições  $p$ ,  $q$  e  $r$  organizadas em grupos de acordo com a soma dos binômios:

$$(x^3 y^0) \Rightarrow v(p) = V, v(q) = V, v(r) = V$$

$$3(x^2 y^1) \Rightarrow v(p) = V, v(q) = V, v(r) = F \\ \text{ou } v(p) = V, v(q) = F, v(r) = V \\ \text{ou } v(p) = F, v(q) = V, v(r) = V.$$

$$3(x^1 y^2) \Rightarrow v(p) = V, v(q) = F, v(r) = F \\ \text{ou } v(p) = F, v(q) = F, v(r) = V \\ \text{ou } v(p) = F, v(q) = V, v(r) = F.$$

$$(x^3 y^0) \Rightarrow v(p) = V, v(q) = V, v(r) = V.$$

É notório que o uso dos binômios permite compactar as possibilidades de combinações em pequenos termos. Entretanto, abrir mão das tabelas de verdade e utilizar os binômios sem nenhuma estratégia de organização da informação seria complicar algo que já está organizado pela notação da tabela. É então que proponho a utilização de um método alternativo em conjunto com o cálculo de binômios para potencializar a capacidade de condensar os valores de verdade dos binômios e permitir a aplicação deste prospecto de possibilidade a uma enorme quantidade de proposições: “o triângulo de Pascal”.

Contudo, devemos nos perguntar: a correspondência entre a notação do *Tractatus* e a notação do binômio de Newton é filosoficamente justificável?

A primeira coisa que devemos considerar é que “a matemática é um método lógico” (“*Die Mathematik ist eine logische Methodé*”) e a “matemática é um método da lógica” (“*Die Mathematik ist eine*”).

*Methode der Logik*)<sup>17</sup> o que se infere da primeira sentença é que a lógica é um subconjunto não vazio de demonstração de relações lógicas (a sintaxe lógica). Da segunda sentença é possível deduzir que a matemática possui e exprime esta sintaxe lógica, ela tem o poder de mostrá-la, ou melhor, ela possui uma “semelhança interna”<sup>18</sup> com as outras notações lógicas possíveis, esta semelhança interna é a própria sintaxe. Mas, será que o modelo binomial que propus satisfaz os critérios de uma demonstração lógica? Que critérios seriam estes?

Como Hacker salientou<sup>19</sup>: diferente de Frege e Russell, as bases características da lógica e as suas leis não se encontram em qualquer fonte de conhecimento lógico ou algum tipo de critério epistêmico de autoevidência. Para Wittgenstein, o critério fundamental é a própria impossibilidade do pensamento ilógico<sup>20</sup> é a condição *a priori* de sentido da notação, independente da analisabilidade das notações com que trabalha<sup>21</sup>, afinal “tudo o que é possível é também permitido”<sup>22</sup> O critério lógico de Wittgenstein é, nestes termos, bem amplo: “um sinal *possível* deve também poder significar”<sup>23</sup> e como a lógica deve cuidar de si mesma”<sup>24</sup>, o fato da notação binomial possuir uma sintaxe e a capacidade do binômio reproduzir a mesma multiplicidade lógica que qualquer outra notação, no caso, a notação padrão, que são as tabelas de verdade, me permite seguramente afirmar que a notação binomial é tão eficaz quanto as tabelas de verdade. E a validade essencial é a sinonímia de propriedades lógicas dos símbolos

<sup>17</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismos 6.2 e 6.234, respectivamente.

<sup>18</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 4.0141.

<sup>19</sup> Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, p.45.

<sup>20</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 5.4731.

<sup>21</sup> Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*, p.12.

<sup>22</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 5.473.

<sup>23</sup> *ibid*

<sup>24</sup> *ibid*.

empregados em ambas as notações<sup>25</sup>, como demonstramos acima, esta sinonímia se traduz na capacidade de ambas fazerem ver a estrutura (composições vero-funcionais) dos complexos proposicionais<sup>26</sup>.

As consequências lógico-filosóficas da introdução desta notação é a capacidade de mostrar *generalizações* sobre as composições vero-funcionais (estruturas) dos complexos proposicionais. Enquanto a tabela de verdade torna visível as composições de complexos, a notação binomial torna visível estruturas gerais de composição de complexos, ou melhor, estruturas gerais pela mera inspeção dos símbolos<sup>27</sup>.

Outra consequência é a abertura do caminho para a construção de novos métodos lógicos seguindo a orientação e a concepção filosófica da lógica no *Tractatus*. A base dessa possibilidade é a própria noção arbitrária, quase convencionalista de escolha dos axiomas e notações para uma demonstração lógica<sup>28</sup>.

## O TRIÂNGULO COMO NOTAÇÃO ALTERNATIVA

Neste contexto, como se enquadra o triângulo de pascal? Mas, o que é o triângulo de Pascal?

O triângulo de Pascal ou também chamado de triângulo de Tartaglia, é um artifício visual que facilita a análise combinatória de coeficientes binomiais. Ele organiza em forma triangular uma quantidade ilimitada de binômios envolvidos na combinação.

O triângulo de pascal entra como uma ferramenta análoga à tabela de verdade, com uma vantagem e uma desvantagem. A desvantagem é que ela não é específica a

<sup>25</sup> Ibid., aforismo 6.126.

<sup>26</sup> Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, p.48.

<sup>27</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismos TLP 5.13 e 6.122.

<sup>28</sup> Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, p.49.

ponto de delimitar caso a caso das combinações de verdade como faz a tabela, entretanto, a vantagem é que ela permite a avaliação de possibilidades de verdade de uma quantidade muito superior de proposições de uma só vez. Por exemplo, se tentássemos avaliar as possibilidades de verdade entre 7 proposições, precisaríamos escrever 7 colunas e 128 linhas para construirmos nossa tabela de verdade. Sendo que apenas com algumas linhas já teremos um prospecto interessante. Vejamos o exemplo:

	0	1	2	3	4	5	6	7	
0	1								=2 <sup>0</sup>
1	1	1							=2 <sup>1</sup>
2	1	2	1						=2 <sup>2</sup>
3	1	3	3	1					=2 <sup>3</sup>
4	1	4	6	4	1				=2 <sup>4</sup>
5	1	5	10	10	5	1			=2 <sup>5</sup>
6	1	6	15	20	15	6	1		=2 <sup>6</sup>
7	1	7	21	35	35	21	7	1	=2 <sup>7</sup>

Neste caso, leríamos o triângulo da seguinte forma:

- $x^7y^0 \Rightarrow$  há 1 possibilidade de que as 7 proposições sejam verdadeiras.
- $7(x^6y^1) \Rightarrow$  há 7 possibilidades de que 6 proposições sejam V e 1 proposição seja F.
- $21(x^5y^2) \Rightarrow$  há 21 possibilidades de que 5 proposições sejam V e 2 proposições sejam F.
- $35(x^4y^3) \Rightarrow$  há 35 possibilidades de que 4 proposições sejam V e 3 proposições sejam F.
- $35(x^3y^4) \Rightarrow$  há 35 possibilidades de que 3 proposições sejam V e 4 proposições sejam F.
- $21(x^2y^5) \Rightarrow$  há 21 possibilidades de que 2 proposições sejam V e 5 proposições sejam F.
- $7(x^1y^6) \Rightarrow$  há 7 possibilidades de que 1 proposições sejam V e 6 proposições sejam F.
- $x^0y^7 \Rightarrow$  há 1 possibilidade de que as 7 proposições sejam falsas.

Assumindo que podemos organizar coeficientes binomiais por meio do triângulo de pascal, temos:

Linha 1 = 1	= 2 <sup>0</sup> Possibilidades.
Linha 2 = 1 + 1 = 2	= 2 <sup>1</sup> Possibilidades.
Linha 3 = 1 + 2 + 1 = 4	= 2 <sup>2</sup> Possibilidades.
Linha 4 = 1 + 3 + 3 + 1 = 8	= 2 <sup>3</sup> Possibilidades.
Linha 5 = 1 + 4 + 6 + 4 + 1 = 16	= 2 <sup>4</sup> Possibilidades.
Linha 6 = 1 + 5 + 10 + 10 + 5 + 1 = 32	= 2 <sup>5</sup> Possibilidades.
Linha 7 = 1 + 6 + 15 + 20 + 15 + 6 + 1 = 64	= 2 <sup>6</sup> Possibilidades.
Linha 8 = 1 + 7 + 21 + 35 + 35 + 21 + 7 + 1 = 256	= 2 <sup>8</sup> Possibilidades.

Vou apresentar um exemplo mais intuitivo. Tomemos uma proposição  $p$  aplicada à fórmula de somatório:

$$K_1 = \sum_{v=0}^1 \binom{1}{v} = (x^1 \cdot y^0) + (x^0 \cdot y^1)$$

A partir daí, lemos: há *uma* possibilidade de que  $p$  seja verdadeiro, há *uma* possibilidade de que  $p$  seja falso. Com um total de *duas* possíveis combinações de valores de verdade (2<sup>1</sup>), ou melhor, dois possíveis valores de verdade para  $p$ : V ou F.

$$K_2 = \sum_{v=0}^2 \binom{2}{v} = (x^2 \cdot y^0) + (2 \cdot x^1 \cdot y^1) + (x^0 \cdot y^2) \quad \text{e } q:$$

E podemos ler: há *uma* possibilidade de que  $p$  e  $q$  sejam verdadeiras, há duas possibilidades de que ou  $p$ , ou  $q$  sejam falsas, há uma possibilidade de que  $p$  e  $q$  sejam falsas. Com um total de *quatro* possíveis combinações (2<sup>2</sup>).

Caso perguntássemos: e se não fosse dada nenhuma proposição? Ora, simplesmente teríamos:

$$K_0 = \sum_{v=0}^0 \left(\frac{0}{v}\right) = (x^0 \cdot y^0)$$

Ou seja, nenhuma possibilidade. Isto, segundo nos parece, é o mesmo que afirmar que dada nenhuma possibilidade, todo o espaço lógico está preenchido. Valendo lembrar que essas possibilidades se aplicam em quantidade às condições de verdade e falsidade das proposições elementares<sup>29</sup>.

A generalização das possibilidades de valores de verdade das combinações entre valores de verdade de proposições elementares, que interpreto como *a forma geral do espaço lógico* – Fórmula (ii):

$$\sum_{k=0}^{K_n} \left(\frac{K_n}{k}\right) = L_n$$

Como vimos anteriormente, ela indica uma reiteração de (i). Assim, por exemplo, onde tínhamos:

$$K_2 = \sum_{v=0}^2 \left(\frac{2}{v}\right) = (x^2 \cdot y^0) + (2 \cdot x^1 \cdot y^1) + (x^0 \cdot y^2)$$

Agora, passamos a ter:

$$\begin{aligned} L_2 &= \sum_{k=0}^{K_2} \left(\frac{K_2}{k}\right) = [(x^2 \cdot y^0) + (2 \cdot x^1 \cdot y^1) + (x^0 \cdot y^2)] \cdot [(x^2 \cdot y^0) + (2 \cdot x^1 \cdot y^1) + (x^0 \cdot y^2)] \\ &= (x^4 \cdot y^0) + (4x^3 \cdot y^1) + (6x^2 \cdot y^2) + (4x^1 \cdot y^3) + (x^0 \cdot y^4) \end{aligned}$$

<sup>29</sup> Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 4.28.

É interessante que se tentássemos definir as possibilidades desta relação, obteríamos exatamente a definição presente no aforismo 5.101. Com a ressalva de que a definição apresentada no aforismo citado, diz respeito ao espaço lógico de *apenas duas* proposições elementares. Utilizando o triângulo de pascal, vemos que seria muito mais eficiente trabalhar com a armação lógica de Wittgenstein, dado um número crescente de proposições: tomemos, inicialmente, duas proposições ( $p$  e  $q$ ). Segundo a fórmula (i), teríamos o equivalente à linha 3 do triângulo:  $1 + 2 + 1 = 2^2 = 4$  possibilidades. Aplicando à mesma quantidade a fórmula (ii) teríamos o equivalente à linha 17 do triângulo de Pascal:  $1 + 4 + 6 + 4 + 1 = 2^4 = 16$  possibilidades de resultados a partir das possibilidades de combinação e aqui lemos essas possibilidades como 16 tipos de operadores lógicos binários.

Se acrescentássemos mais uma simples proposição a ser comparada:  $p$ ,  $q$  e  $r$ , à Fórmula (i), teríamos:  $1 + 3 + 3 + 1 = 2^3 = 8$  possibilidades. Aplicando a fórmula (ii) teríamos a linha 10:  $1 + 9 + 36 + 84 + 126 + 126 + 84 + 36 + 9 + 1 = 2^9 = (2^3)^3 = 512$  possibilidades de resultados a partir das possibilidades de combinação.

O espaço lógico descrito pelas generalizações acima cresce de tal modo com a quantidade proposições disponíveis, que avaliando de apenas *cinco* proposições elementares:  $p$ ,  $q$ ,  $r$ ,  $s$  e  $t$ , teríamos uma possibilidade de  $2^5$  combinações de valores de verdade e, ao aplicarmos a fórmula (ii), teríamos o equivalente à linha 26 do triângulo de Pascal:  $1 + 25 + 300 + 2300 + 12650 + 53130 + 177100 + 480700 + 1081575 + 2042975 + 3268760 + 4457400 + 5200300 + 5200300 + 4457400 + 3268760 + 2042975 + 1081575 + 480700 + 177100 + 53130 + 12650 + 2300 + 300 + 25 + 1 = 2^{25} = (2^5)^5 = 33.554.432$ . Totalizando um espaço lógico de *trinta*

*e três milhões, quinhentos e cinquenta e quatro mil, quatrocentos e trinta e dois* combinações possíveis, ou melhor, operadores lógicos, comparando-se apenas *cinco* proposições elementares!

Graças ao uso do triângulo, é possível escolhermos termo a termo e avaliar suas combinações e possibilidades de operação. Mas, será que esta leitura híbrida entre álgebra booleana e aritmética implica em alguma contradição com os termos do *Tractatus*, a saber: a definição lógica de número, as operações aritméticas de soma e produto, bem como, a verificação da coerência com a concepção filosófica de lógica na obra interfere na validade da proposta do triângulo?

### O TESTE DE COMPATIBILIDADE DA NOTAÇÃO DO TRIÂNGULO A PARTIR DA DEFINIÇÃO DE NÚMERO, SOMA, PRODUTO ARITMÉTICO E A SUA COERÊNCIA FILOSÓFICA.

Para avaliar se a notação alternativa oferece riscos graves de interpretação das operações lógicas, vamos confrontá-la com as definições de número, soma e produto aritméticos presentes no *Tractatus*. Wittgenstein diz o seguinte:

E *assim* chegamos<sup>30</sup> aos números: defino

$$x = \Omega^{0'} x \text{ Def.}$$

$$\text{e } \Omega' \Omega^{v'} x = \Omega^{(v+1)'} x \text{ Def.}$$

Segundo as regras notacionais, escrevemos, pois, a série

$$x, \Omega'x, \Omega'\Omega'x, \Omega'\Omega'\Omega'x, \dots,$$

Assim:

$$\Omega^{0'} x, \Omega^{(0+1)'} x, \Omega^{(0+1+1)'} x, \Omega^{(0+1+1+1)'} x, \dots,$$

---

<sup>30</sup> Wittgenstein chega aos números a partir da proposição 6.01, onde se reiteram operações lógicas para formar outras proposições

Portanto, ao invés de “[x,ξ,Ω’ ξ]” escrevo:  
 “[Ω<sup>0’</sup>x, Ω<sup>v’</sup>x, Ω<sup>(v+1)’</sup>x]”.

E defino:

$$\begin{aligned} 0+1 &= 1 \text{ Def.} \\ 0+1+1 &= 2 \text{ Def.} \\ 0+1+1+1 &= 3 \text{ Def.} \\ &(\text{etc.})^{31} \end{aligned}$$

O que nos mostra que o número é definido pelo processo de reiteração de uma operação lógica. Se o próprio somatório é uma operação de reiteração, acredito que não haja problemas em transformar a definição de número da seguinte forma:

$$\begin{aligned} x &= \Omega^{0'} \quad x=0 \Leftrightarrow (x+y)^0 \\ \Omega^{(0+1)'} \quad x &= 1 \Leftrightarrow (x+y)^1 \\ \Omega^{(0+1+1)'} \quad x &= 2 \Leftrightarrow (x+y)^1 \cdot (x+y)^1 \\ \Omega^{(0+1+1+1)'} \quad x &= 3 \Leftrightarrow (x+y)^1 \cdot (x+y)^1 \cdot (x+y)^1 \end{aligned}$$

O mesmo parece valer para a multiplicação, já que Wittgenstein a reduz à soma:

Formula-se assim a demonstração da proposição  $2 \times 2 = 4$ :

$$\begin{aligned} (\Omega^v)^\mu \quad x &= \Omega^{(v \times \mu)'} \quad x \text{ Def.} \\ \Omega^{(2 \times 2)'} \quad x &= (\Omega^2)^{2'} \quad x = (\Omega^2)^{(1+1)'} \quad x = \Omega^{2'} \quad \Omega^{2'} \quad x = \Omega^{(1+1)'} \quad \Omega^{(1+1)'} \quad x \\ &= (\Omega' \Omega')' \quad (\Omega' \Omega')' \quad x = \Omega' \quad \Omega' \quad \Omega' \quad \Omega' \quad x = \Omega^{(1+1+1+1)'} \quad x = \Omega^4 \quad x^{33} \end{aligned}$$

Com a observação de que o par de parênteses indica que expoente “μ” se aplica à “Ω” e estes parênteses expressam núcleos de reiteração de operações marcados pela igualdade: “(Ω’ Ω)’ (Ω’ Ω)’ x”.

<sup>31</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 6.01.

Se  $\Omega^1 x = \Omega' x$  e  $\Omega^2 x = (\Omega' \Omega) x$ , então  $\Omega^3 x = (\Omega' (\Omega' \Omega)) x$ .  
Logo,  $\Omega^3 x = (x+y)^1 \cdot (x+y)^1 \cdot (x+y)^1$

A definição de Peterson<sup>32</sup> completa a ligação entre o conjunto de possibilidades do triângulo e a definição de número no *Tractatus*. Por exemplo:

$2 = \Omega^{(0+1+1)} x \Leftrightarrow (x+y)^1 \cdot (x+y)^1 = (x^2 \cdot y^0) + (2 \cdot x^1 \cdot y^1) + (x^0 \cdot y^2) \Leftrightarrow \{T, F\}^{(n=2)}$   
 $\Leftrightarrow$  As possibilidades de combinações de verdade entre 'p' e 'q'

De acordo com Peterson<sup>33</sup>, uma tabela de verdade é a união entre uma *operação* e uma *função de verdade*. Ora, neste sentido, é possível afirmar que  $(x+y)^1 \cdot (x+y)^1$  ou  $(x+y)^2$  expressa uma *operação*  $(x^2 \cdot y^0) + (2 \cdot x^1 \cdot y^1) + (x^0 \cdot y^2)$  e expressa o protótipo de uma função de verdade. Protótipo por expressar a generalização de uma estrutura, e não a composição caso a caso como na tabela de verdade.

Mas, restam ainda dois questionamentos fundamentais: 1) A coerência filosófica de notação do triângulo com o que vimos até agora e 2) Quais as consequências de sua adoção como método alternativo.

No que compete à primeira questão, como vimos, o método lógico é a exposição da sintaxe *a priori*. Neste sentido, os métodos lógicos fazem ver as propriedades e relações lógicas entre proposições. Neste texto, apresentei como métodos as tabelas de verdade e o binômio de Newton. Ora, para Wittgenstein, as tabelas poderiam ser exemplificadas por notações simples, por exemplo, entre *p* e *q*: (VFVF) (p,q), bastando que para isso esta notação possuía

<sup>32</sup> Cf. Peterson, D. *Wittgenstein Early Philosophy: Three Sides of the Mirror*, 1990, p.40.

<sup>33</sup> Ibid.

uma regra combinatória<sup>34</sup> idêntica à notação anterior. Então, a introdução de outra notação que expresse os mesmos grupos possíveis de combinações de verdade<sup>35</sup> em nada feriria os princípios do *Tractatus*.

Afinal, a resposta é simples: se o triângulo é um método do binômio e o binômio é um método da matemática e a matemática é um método da lógica (e um método lógico), então o triângulo é um método da lógica.

No que diz respeito à segunda questão, há duas vertentes de resposta: as consequências lógicas e as consequências filosóficas da adoção do triângulo de Pascal.

No que tange às consequências lógicas, se o critério essencial da notação é *expressar grupos possíveis de combinações de verdade*, podemos dizer que ao passo em que as tabelas de verdade se concentram em por em evidência as *combinações de verdade*, o triângulo põe em evidência *os grupos possíveis de combinações*. Sem recorrer a símbolos novos ou à metalógica.

Outra consequência lógica é a redução dos grupos de combinações a concatenações de somas e produtos lógicos entre conjuntos de valores semânticos. Ou seja, a expressão de grande complexidade lógica em uma notação simplificada, respeitando as combinações semânticas das funções de verdade.

Já sobre as consequências filosóficas, como bem nota Peterson<sup>36</sup>, as tabelas de verdade tem a função de explicar o papel das constantes ou conectivos lógicos na linguagem. A função do triângulo realiza o mesmo que a tabela, com os seguintes acréscimos:

a) Se considerarmos que “o sentido da proposição

<sup>34</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 4.442.

<sup>35</sup> Ibid., aforismo 4.46.

<sup>36</sup> Peterson, D. *Wittgenstein Early Philosophy: Three Sides of the Mirror*, pp.35-37.

é sua concordância e discordância com as *possibilidades* de existência e inexistência dos estados de coisas<sup>37</sup>, o fato da notação do triângulo “determinar o padrão”<sup>38</sup>, eficientemente, de uma quantidade superior de possibilidades de asserção sobre estados de coisas, podemos dizer então que este método permite captar o sentido de proposições muito mais complexas que as tabelas de verdade poderiam fazer em poucas linhas.

b) Da mesma forma que conjuntos de conjunções ou disjunções são representáveis por notações de quantificação<sup>39</sup> e estes conjuntos de conectivos são expressáveis por tabelas de verdade, podemos dizer que o triângulo permite ver em um único cálculo a probabilidade de deduzir quantificações possíveis de grupos combinatórios. Em outras palavras, é correto afirmar que o triângulo expressa generalizações de grupos que intermediam as diferentes possibilidades existenciais e os extremos universais.

Deste modo, me parece bastante plausível aplicar esta notação alternativa sem infringir as definições do *Tractatus*, de modo frutífero, complementar e não substitutivo, facilitando o cálculo de possibilidades em um grande número de proposições elementares nos próprios termos de Wittgenstein, e quem sabe, estender este método a outras perspectivas filosóficas da lógica e da matemática.

---

<sup>37</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 4.2, *grifo nosso*.

<sup>38</sup> Peterson, D. *Wittgenstein Early Philosophy: Three Sides of the Mirror*, p.38.

<sup>39</sup> Glock, Hans-J. *Dicionário Wittgenstein*, pp.188-193.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIZARRO, Sara. *A hertzian interpretation of Wittgenstein's Tractatus*, Eidos, Barranquilla, n.13, p.150-165, nov. 2010.
- BLACK, Max. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Gonçalves Nelson. *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRASCOLA, Pasquale. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics* [1994]. New York: Routledge, 2006.
- FREGE, Gottlob. "Sense and Reference" in: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- GLOCK, Hans J, *Dicionário Wittgenstein* [1996]. Trad. port: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, [1989]. Bristol: Oxford Press, 1997.
- MONK, Ray. *Wittgenstein: O dever do gênio* [1990]. Trad port: Carlos Alfonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PETERSON, Donald. *Wittgenstein Early Philosophy: Three Sides of the Mirror*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1990.
- RICKETTS, Thomas. *The Cambridge Companion to Wittgenstein* [1996]. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- SMULLYAN, Raymond M. *First Order Logic*. Minnesota: Dover Publications, Inc., 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cadernos 1914-1916*, Tradução portuguesa: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*, Eds: Wright & Anscombe, New York: Harper & Row, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* [1922]. [Edição Bilingue] Tradução brasileira: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.



**UMA CRISE NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO  
E NAS NOSSAS FORMAS DE VIDA: UMA REFLEXÃO  
DE MERLEAU-PONTY SOBRE A INTERPRETAÇÃO KO-  
JÈVIANA DA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO**

Ronaldo Manzi Filho<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo  
manzifilho@hotmail.com

**RESUMO:** buscamos nesse artigo apontar como Merleau-Ponty diagnostica nossa época enquanto um estado de não-filosofia, ou seja, enquanto uma época em crise. Para o filósofo, essa crise está marcada em nossas formas de vida e é expressa de forma clara na interpretação de Kojève da dialética do Senhor e do Escravo de Hegel. Para Merleau-Ponty, Kojève descreve nossa modernidade ao mostrar que a luta pelo reconhecimento está presente nas relações intersubjetivas. Entretanto, Merleau-Ponty não acredita que esta luta seja fundante de nossas formas de vida. Ele nos sugere que um conflito só é possível a partir de um terreno comum que nos lembra o mundo infantil. Mundo esse que não é suprimido em nossa vida adulta e que podemos encontrar, por exemplo, nas relações amorosas.

**PALAVRAS-CHAVE:** crise da razão. dialética do Senhor e do Escravo. conflito.

---

<sup>1</sup> Bolsista CNPq.

**ABSTRACT:** I attempt to show how Merleau-Ponty describes our time as a state of non-philosophy, in other words, as in a time of crisis. For the philosopher, this crisis is marked in our ways of life and is expressed clearly in the interpretation of Kojève's dialectic of Lord and Slave of Hegel. For Merleau-Ponty, Kojève describes our modernity by showing that the struggle for recognition is present in interpersonal relations. However, Merleau-Ponty does not believe that this conflict is the foundation to our ways of life. He suggests that a conflict is only possible from a common ground, something that reminds us the world of the infant. A world that is not suppressed in our adult lives and that we can find, for example, in love relationships.

**KEYWORDS:** crisis of the rationality. dialectic of Lord And Slave. conflict.

“ Nós vivemos na ruína do pensamento”<sup>2</sup>. Tal afirmação de Maurice Merleau-Ponty parece ser um lugar comum no século XX. Entretanto, no caso de Merleau-Ponty, ele nos assegura que a crise nunca foi tão profunda quanto na nossa época, devido há certa ideia de verdade que mostra hoje sua fragilidade<sup>3</sup>.

Ao dizer de uma *ruína*, o filósofo não quer pontuar somente uma crise dos saberes empíricos e da própria filosofia, como Husserl em sua *Crise das ciências europeias e a Fenomenologia transcendental*. Para Merleau-Ponty, vivemos numa crise na nossa própria *forma de vida* – algo que nos deixa incertos até mesmo se um *mundo humano* seja possível<sup>4</sup>. Situação que nos deixaria num risco: depois de vermos a história multiplicar seus modos de terror, não sabemos se ela irá inventar outros modos “até que o mundo caia num caos”<sup>5</sup>. Esse estado de crise foi denominado por Merleau-Ponty de um estado de não-filosofia e foi diagnostico dessa forma:

- 1) há uma crise da racionalidade nas *relações* entre os homens que nos leva a legitimar algum irracionalismo ou uma espécie de fascismo que ainda paira no ar mesmo depois da segunda guerra;
- 2) há uma crise da racionalidade na nossa *relação* com a Natureza: pois a lógica da evolução técnica das ciências positivas ameaça, inclusive, a destruição da Terra<sup>6</sup>.

Os dois pontos nos revelam uma crise nas nossas relações: por um lado, uma espécie de relação de dominação entre os homens; por outro, uma relação de dominação do homem sobre a natureza. Ora, para Merleau-Ponty, “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem”<sup>7</sup>. Concluindo a *Phénoménologie de la*

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, 1957, p. 2.

<sup>3</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1997, p. 76.

<sup>4</sup> Cf. Merleau-Ponty, 2004, p. 9.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, 2004, p. 150.

<sup>6</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1996, p. 40-46.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, 1967, p. 520.

*Perception* com esta passagem de Saint-Exupéry, Merleau-Ponty parece não deixar dúvidas quanto à sua questão filosófica fundamental: *é preciso pensar o homem em relação ao mundo, a outrem, à cultura e a si mesmo.*

Pensando nessas reações humanas, o diagnóstico de Merleau-Ponty é assustador. Em *Humanisme et Terreur*, o filósofo afirma que pensar na história da humanidade é o mesmo que pensar numa história de terror: um eterno *conflito* entre os homens, de dominação da natureza, se servindo de um jogo entre Senhor e Escravo *como modo hegemônico de pensar nossas relações*<sup>8</sup>.

Merleau-Ponty age como se quisesse responder a uma única pergunta: “é realmente inevitável que haja opressores e oprimidos?”<sup>9</sup> – uma questão que desvelaria os *padrões* de socialização que se estabeleceram em nossos dias, assim como seus impasses.

Na verdade, uma questão que tem uma origem no modo como foi interpretado a filosofia do reconhecimento do Senhor e do Escravo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – uma leitura que foi profundamente marcada pelos seminários de 1933-1939 realizados por Alexandre Kojève na França.

Merleau-Ponty tal como Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Queneau, Raymond Aron e Jean-Paul Sartre, entre muitos outros, seguiram esses seminários de Kojève na *École Pratique des Hautes Etudes*, o qual marcou a experiência filosófica de toda essa geração. Foi, aliás, um dos principais momentos do século XX a introduzir o hegelianismo na França ao lado de Jean Wahl e Alexandre Koyré.

Sabemos como, nesse seminário, Kojève narra uma história sangrenta de luta pelo reconhecimento que um dia iria chegar num fim da história. Uma narração antropológica das figuras do Senhor e do Escravo que é elevada como *chave*

<sup>8</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1947, p. 110.

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, 1997, p. 103-104.

de leitura para a compreensão da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Kojève vê nessas figuras uma espécie de antropogênese em que poderíamos ler toda forma de sociabilidade possível. Ou seja, uma luta pelo reconhecimento que inaugura qualquer forma de vida social.

Lembremos que, para Kojève, essa luta se dá pela luta do reconhecimento do Desejo do sujeito. Toda vez que o sujeito deseja algo, ele experimenta o que é desejar, ou seja, ele toma consciência, de algum modo, que *ele* deseja: “o desejo se revela sempre como *meu* desejo, e para revelar o desejo, é preciso se servir da palavra ‘Eu’ [‘Je’]. O homem pode estar ‘*absorvido*’ por sua contemplação da coisa, no momento em que nasce o *desejo* dessa coisa, ele será imediatamente ‘levado a *si*’”<sup>10</sup>.

Notemos como é o desejo que é determinante para que a consciência tenha consciência de si. É necessário que se deseje algo para que a consciência perceba que ela é algo e que as outras coisas não são o Eu. Essas outras coisas que o desejo visa, só podem ser alcançados se o sujeito *negar* a coisa desejada, ou seja, se a consciência a transforma em sua ação. É preciso assimilá-la, fazer *sua* coisa. É esse fazer seu, essa *negação* da coisa enquanto coisa contemplada e absorvida ao Eu, que Kojève denomina uma transformação da coisa pela ação humana: desejo negador da coisa.

Para Kojève, portanto, “é preciso que o Eu [Moi] humano seja um Eu [Moi] do *Desejo*, quer dizer, um Eu *ativo*, um Eu *negador*, um Eu que *transforma* o Ser, que cria um ser novo destruindo o ser dado”<sup>11</sup>. É essa ação de transformar o mundo, de negá-lo, o ponto culminante nos seminários de

<sup>10</sup> Kojève, 2005, p. 166.

<sup>11</sup> Kojève, 2005, p. 167.

Kojève, pois é diante do reconhecimento desse Eu do Desejo que se desenrola a dialética do Senhor e do Escravo. É só em outro Desejo que o Desejo se reconhece. Nesse caminho, é inevitável que se comece uma luta: cada consciência quer que outra reconheça seu valor tal como o que ela deseja, mesmo que, para isso, o sujeito deva arriscar sua própria vida para *forçar* a consciência do outro<sup>12</sup>.

Por um lado, uma consciência que é reconhecida como Senhor, aquela que domina, sem reconhecer outra; por outro, uma consciência que cede a essa dominação, que aliena a si diante de outra. Não seria preciso desenvolver como essa interpretação kojéviana da independência e dependência da consciência-de-si marcou profundamente o pensamento francês. Basta notarmos que, para Kojève, toda filosofia que ignora essa luta seria uma forma de mistificação idealista.

É exatamente essa estrutura de dominação e escravidão que Merleau-Ponty reconhece estar presente em nossas formas de vida. Isso porque, para Merleau-Ponty, a verdade de um sistema social está no tipo de relações humanas que ele torna possível<sup>13</sup> – o que nos leva a essa conclusão: a religião, a política e a economia são *soluções inventadas por cada civilização para resolver um único problema: as relações do homem com a natureza e com outrem*<sup>14</sup>.

Como se percebe, estar-se-ia afirmando que *as dimensões da vida social não seriam independentes da ontologia*, ou que seria aí que ela operaria. Assim, *a filosofia de seu tempo seria cúmplice de certo Terror que se encenou, por exemplo, com o advento da Segunda Guerra Mundial*, por firmar uma realização fantástica do homem, mistificando o mundo burguês e mascarando as relações inter-humanas efetivas<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Kojève, 2005, p. 52.

<sup>13</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1997, p. 230.

<sup>14</sup> Cf. Merleau-Ponty, 2004, p. 110.

<sup>15</sup> Merleau-Ponty, 2004, p. 161.

Por isso Merleau-Ponty diagnostica uma crise no pensamento contemporâneo e nas nossas formas de vida: se levarmos a sério que toda forma de sociabilidade só é possível diante de uma luta pelo reconhecimento, estaríamos condenados a viver uma espécie de terror. Aliás,

se tivéssemos olhado melhor, teríamos já encontrado, na sociedade do tempo em paz, mestres e escravos, e teríamos podido aprender como cada consciência, quão livre, soberana e insubstituível que ela possa se sentir, coagular-se e generalizar-se sob o olhar estrangeiro, tornando-se ‘um proprietário’ ou ‘um francês’<sup>16</sup>.

Nesse sentido, poderíamos afirmar que Kojève não teria somente realizado uma interpretação da obra hegeliana, mas *teria compreendido profundamente a modernidade ao destacar a dialética do Senhor e do Escravo como chave de leitura da Fenomenologia do Espírito*, dando um “(...) nome histórico aos combates mitológicos que ele [Hegel] descreve entre a consciência em si e a consciência para si”<sup>17</sup>. Por essa razão, compreendemos porque Vicent Descombes, na sua história da filosofia francesa contemporânea, destaca que:

(...) outrem é *para mim* um fenômeno, mas eu sou, eu mesmo, um fenômeno *para ele*; manifestadamente, um de nós dois é bastante para o papel de sujeito e deverá se contentar em ser *para ele-mesmo* o que ele é *para o outro*. Explique-se, portanto, o sucesso da dialética hegeliana do Senhor e do Escravo, que a geração de 1930 [francesa] não deixa de citar e que Kojève tinha realizado a chave de sua interpretação da *Fenomenologia do Espírito*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, 2004, p. 173.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, 2004, p. 162.

<sup>18</sup> Descombes, 1993, p. 36.

Essa observação de Descombes reflete claramente os receios de Merleau-Ponty face à interpretação kojéviana de Hegel. Seu receio era exatamente reduzir as relações entre os homens nessa premissa de luta de reconhecimento. É nesse sentido que James Schmidt observa que todo problema na leitura merleau-pontyana e satreana de Kojève está em torno do “nós”, pois “Kojève nunca confronta a questão do *que* o ‘nós’ hegeliano observa”<sup>19</sup>.

Não por acaso, desde sua tese de 1945, Merleau-Ponty buscava descrever uma relação anterior a essa luta entre consciências. Sua sugestão é afirmar que vivemos num *terreno comum*. Isto é, num mundo em comum, em que seria possível uma *coexistência anterior a qualquer conflito com outem*. Aliás, um lugar pacífico de onde se poderia originar conflitos:

com o cogito começa a luta das consciências em que cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa presentir a presença estrangeira que ela nega, é preciso que elas tenham um terreno comum e que elas se lembrem de sua coexistência pacífica no mundo infantil<sup>20</sup>.

De certo modo, poder-se-ia criticar essa posição ao lembrarmos que o filósofo mesmo sublinha na *Fenomenologia da percepção* uma dialética próxima ao que Kojève nos descreve. Merleau-Ponty destaca o drama que se desenrola no reconhecimento entre as consciências ao comentar o que é o desejo:

(...) enquanto tenho um corpo, *eu posso ser reduzido* a um objeto sob o olhar de outrem e não contar mais para ele como pessoa, ou ainda,

<sup>19</sup> Schmidt, 1979, p. 205.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, 1967, p. 408.

ao contrário, eu posso tornar, por minha vez, seu senhor ao olhá-lo, mas este domínio é um impasse, porque, no momento que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, este não é mais a pessoa pela qual desejava ser reconhecido, é um ser fascinado, sem liberdade, e que, a este título, não conta mais para mim. Dizer que eu tenho um corpo é então um modo de dizer que eu posso ser visto como um objeto e que eu procuro ser visto como sujeito; que outrem pode ser meu mestre ou meu escravo, de tal modo que o pudor e o impudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que elas têm uma significação metafísica<sup>21</sup>.

Mas percebamos que há uma diferença fundamental aqui com a concepção kojèveana. Esse conflito não guia a *Fenomenologia da percepção* por um motivo “simples”: reparamos que Merleau-Ponty diz que “eu *posso* ser reduzido” a um objeto sob o olhar do outro, e não: “eu *sou* reduzido”. Ou seja, como frisa Schmidt, “aquí a metáfora do Senhor e do Escravo é invocada somente para negar sua significação como o modo fundamental de existência humana” (SCHMIDT, 1979, p. 213).

O que salta aos olhos, primeiramente, é que este problema parece ser colocado diretamente contra Sartre. Basta lembramos como em *O ser e o nada*, Sartre insiste em dizer que a essência da relação entre as consciências não é o *Mit-Sein*, mas o conflito. A *Fenomenologia da percepção* já ia de encontro a isto: ao afirmar uma relação em que o conflito é *possível*, mas não é o ponto de partida para se descrever o ser-no-mundo em sua relação com o outro, o filósofo já contrapunha a afirmação sartreana do conflito ser o sentido original do ser-para-outro.

---

21 Merleau-Ponty, 1967, pp. 194-195, grifo meu.

O que Merleau-Ponty quer nos mostrar é que o conflito pode ser algo excluído desde que pensemos numa *situação em comum*. Trata-se de uma *escolha*: o que temos? O que queremos?

Mesmo que Merleau-Ponty defenda que seja necessário o uso da violência em alguns momentos da história, isso tem um sentido específico: “quando a história cessa de ser a história dos mestres e torna-se a história humana, cada um deve se encontrar na obra comum e se realizar nela”<sup>22</sup>.

Na verdade, aquela passagem da *Fenomenologia da percepção* inaugura uma reflexão de Merleau-Ponty sobre a intersubjetividade que o filósofo jamais abandonou: como pensar a relação entre duas consciências sem que uma reduza a outra a um objeto?

Poderíamos afirmar, assim, que sua pretensão nunca foi reduzir as relações entre os homens a uma teoria do reconhecimento tal como propõe a interpretação kojéviana do Senhor e do Escravo. Seu objetivo sempre foi buscar formas de relações mais primordiais, antes dessa redução da consciência – como se fosse inevitável um conflito se partirmos daquela redução.

A estratégia do filósofo foi realizar uma espécie de intercorporeidade, em que há reconhecimento, mas um *reconhecimento cego* aos olhos da consciência. Quando se deseja, deseja-se, primeiramente, um corpo; um corpo que o corpo deseja, pois “é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem e que ele encontra como um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções (...)”<sup>23</sup>. Portanto, não é necessário negar outro corpo para lhe desejar: ele é nosso prolongamento.

Nesses termos, não é verdade que o mais originário seja que a consciência negue o mundo. O que Merleau-Ponty nos lembra é que nossas primeiras formas de se relacionar com mundo não foram simplesmente suprimidas. Ou seja, os modos de relações que

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, 1947, p. 72.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, 1967, p. 406.

vivenciamos nos nossos primeiros meses de vida jamais são completamente abolidos. Não é por acaso que o filósofo se volta ao estudo da psicanálise e da psicologia infantil.

Não se trata simplesmente de uma curiosidade intelectual. O que Merleau-Ponty propõe é mostrar que o transativismo que o bebê vive nos primeiros meses de vida com sua mãe ou com quem exerça essa função continua presente na nossa vida adulta. Para o filósofo, há uma ideia profunda em se pensar a indistinção entre eu e outrem – uma forma de relação que foge daquela lógica de dominação que teria nos levado a uma crise nas nossas formas de vida contemporânea.

O exemplo mais claro que o filósofo nos traz é o amor, pois “esse estado de indivisão com outrem, essa invasão mutual de outrem e do eu no interior de situações em que nós somos confundidos, essa presença do mesmo sujeito em diversos papéis se reencontra na vida adulta”<sup>24</sup>. Isso significa que há traços do transativismo na conduta da criança e mesmo no adulto.

Há, é certo, uma conquista: a criança consegue viver numa distância vivida de outrem com, talvez, uma *vertigem* de proximidade,

mas o transativismo assim relevado de todo um setor de sua vida desapareceu completamente? A indistinção entre eu e outrem não reaparece, inevitavelmente, em algumas situações, que são, para o adulto, situações limites, de mais fortes importâncias na vida? Podemos conceber um amor que não seja uma invasão sobre a vontade de outrem?<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Merleau-Ponty, 1997, p. 227.

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, 1997, p. 226-227.

A resposta de Merleau-Ponty é que o amor é uma invasão de um sujeito na liberdade de outrem e vice-versa. Sem essa invasão, o amor seria uma espécie de ritual sem sentido, em que o outro não está presente. Essas são as palavras do filósofo. Que se veja:

sem isso, o amor se arriscaria a se tornar um simples ritual e outrem não estaria *lá*. Uma vez que introjeção e projeção são inevitáveis, minha conduta em relação a outrem será sempre, a algum olhar, imaginante. Há uma sabedoria nas relações com outrem, não há equilíbrio indiferente<sup>26</sup>.

Só assim é possível que, segundo a leitura de Annabelle Dufourq, “(...) outrem encarne outro ponto de vista, outro mundo, que, a todo rigor, não pode perfeitamente coincidir com o meu. Somente uma forma de feitiçaria pode fazer que outrem ‘esteja lá’”<sup>27</sup>. Modo de dizer que não há amor sem uma espécie de transitivismo, pois “amar é, inevitavelmente, entrar numa situação de indivisão com outrem”<sup>28</sup>.

Se pudermos falar de algum ganho nessa forma de pensar, talvez, seja a tentativa de localizar a origem de nossa crise da racionalidade e de oferecer, ao menos, uma outra forma de pensar a relação entre os homens. Cabe a nós avaliarmos a possibilidade ou impossibilidade dessa concepção em nossos dias. Mas, algo que reafirma como as dimensões da vida social não são independentes da ontologia.

---

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, 1988, p. 233.

<sup>27</sup> Dufourq, 2005, p. 313.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, 1997, p. 227-228.

## REFERENCIAS

- DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l'Autre – Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.
- DUFOURCQ, Annabelle. *Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses*. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Entre esthétique et psychanalyse*, vol. 6. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2005.
- HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit – Tome I et II*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris : Auber, 1939.
- HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et Terreur – Essai sur le Problème Communiste*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. *L'Institution, la Passivité – Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN: 9587)*. Inédit, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Notes de Cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004b.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press, 2005.

SARTRE, Jean. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris : Gallimard, 2006.

SCHMIDT, James. Lordship and bondage in Merleau-Ponty and Sartre. In: *Political Theory*, vol. 7, n. 2, May 1979, pp. 201-228.

WAELEHENS, Alphonse de. *Une Philosophie de l'Ambiguïté – L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain ; Paris : Publications Universitaires de Louvain; Éditions Beatrice-Nauwelaerts, 1968.

WHITESIDE, Kerry. *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1988.

# INTRODUÇÃO AO MÉTODO DA INVESTIGAÇÃO DA NATUREZA DE ALEXANDER HUMBOLDT

Vinicius Santos da Silva<sup>1</sup>  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
vinicius\_his@hotmail.com

**RESUMO:** O estudo sobre a forma de investigar as questões da Natureza elaboradas por Alexander von Humboldt (1769-1859), se apresentam enquanto um campo apropriado de pesquisa para diversas áreas do conhecimento, dentre as quais a Filosofia das Ciências. Este naturalista buscava por meio da observação compreender os fenômenos manifestados pela natureza e pertencentes aos ambientes naturais de cada região das zonas climáticas de ambos os hemisférios. Todavia, o método de observação proposto por Humboldt perpassava pela lógica da ‘reflexão’. Sendo assim, o presente texto, parte do texto monográfico para a titulação em Especialização em Filosofia Contemporânea (UEFS), objetiva, introdutoriamente, a partir das reflexões da obra Quadros da Natureza, apresentar a ideia de observação reflexiva proposta por Alexander Humboldt para as pesquisas dos fenômenos da natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alexander Humboldt, Observação Reflexiva, Expedição Científica.

---

<sup>1</sup> Bolsista do Programa de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

**ABSTRACT:** The study on how to investigate issues of Nature elaborated by Alexander von Humboldt (1769-1859), while present themselves an appropriate field of study for different areas of knowledge, among which the Philosophy of Science. This naturalist searched by means of observation understand the phenomena manifested by nature and belonging to the natural environments of each region of the climatic zones of both hemispheres. However, the observation method proposed by Humboldt pervaded by the logic of 'reflection'. Thus, this text, part of the text monographic for the Undergraduate in Contemporary Philosophy (UEFS), objective introductory, from the reflections of the work Frames of Nature, present the idea of reflective observation proposal by Alexander Humboldt for research the phenomena of nature.

**Keywords:** Alexander Humboldt, Reflective Observation, Scientific Expedition.

**F**riedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt nasceu em Berlim, no ano de 1769, era pertencente do ambiente nobiliárquico da corte prussiana do rei Frederico Guilherme II, O Grande (1712-1786) (GAROZZO, 1975; HUMBOLDT, 1952). Irmão mais novo de Guilherme Wilhelm von Humboldt (GAROZZO, 1975; PRATT, 1999; HUMBOLDT, 1952), ambos eram filhos do major e amigo do rei Frederico II, o barão Alexander Georg von Humboldt (1720-1777) e de Maria Elizabeth von Humboldt (1741-1797) (HUMBOLDT, 1952; NETO & ALVES, 2010).

Cientista, poeta, pintor, filósofo, naturalista, literário, expedicionário, fundamentalista da geografia física contemporânea, são algumas das caracterizações que podem ser encontradas nos trabalhos (MATOS, 2004; VITTE, 2011, ABRAHÃO, 2009; KOHLHEPP, 2006; KURY, 2001; NETO & ALVES, 2010, PEDRAS, 2004), que investigam e comentam a obra intelectual do alemão Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt. Para Vitte (2011) as obras de Humboldt se revestem de igual importância para a geografia e para a ciência moderna, como também para o pensamento humanista e, em especial, para o pensamento ecológico e geofísico.

O estudo sobre a forma de investigar as questões da Natureza elaboradas por Alexander von Humboldt (1769-1859), se apresentam enquanto um campo apropriado de pesquisa para diversas áreas do conhecimento, dentre as quais a Filosofia das Ciências. Neto & Alves (2010) relatam que o legado intelectual deixado por Humboldt extravasa o seu momento de vivência colocando-o no quadro de sujeitos históricos que elaboraram pensamentos a fim de solucionar problemas de pesquisa. No caso de Alexander Humboldt

um pensamento filosófico com intuito de compreender as manifestações dos fenômenos da natureza.

Na literatura que investiga o legado intelectual (PRACTT, 1999; CHACHAM, 2004, MATTOS, 2004, VITTE, 2011; KOHLHEPP, 2006, PEDRAS, 2004) de Alexander Humboldt pode-se perceber que estes textos colocam-no como um pensador que estruturou uma maneira de realizar investigações dos fenômenos da natureza em finais do século XVIII e durante o limiar do século XIX por meio da observação. Em relação à maneira de observar os fenômenos da natureza de Humboldt, Vitte relata que:

A partir de um considerável acúmulo de números e mensurações, a consciência de uma enorme variedade de fenômenos e, acima de tudo, a consciência metafísica da unidade da natureza e da necessidade de se estabelecerem leis transcendentais, ou seja, gerais, Humboldt, fundamentado ontologicamente nas noções de estética da Terceira Crítica [...] e na experiência estética de Schiller, desenvolverá o método da observação da paisagem como postura científica de se registrar a organicidade da natureza e estabelecer as suas relações causais (VITTE, 2011, p.74).

O objeto de pesquisa de Alexander von Humboldt era a natureza e a fim de realizar as suas análises sobre esta utiliza-se, dentre outros recursos, da observação *in loco*. Humboldt buscava por meio da observação à compreensão dos fenômenos manifestados pela natureza e pertencentes aos ambientes naturais de cada região das zonas climáticas em ambos os hemisférios. Para estudá-la, construiu a sua pesquisa fundamentada, dentre outros elementos, na re-

lação estabelecida pela tríade arte, emoção e ciência. Por meio da articulação desta tríade, componentes do método da observação Humboldt, esse expedicionário naturalista tentou compreender os fenômenos considerados ocultos ou imperceptíveis aos olhos, mas que são pertencentes a cada ambiente natural.

Essa forma de investigar os fenômenos da natureza pode ser entendida como o método da observação reflexiva. Tal maneira de observar a natureza foi sendo elaborada por Humboldt através de uma rigorosa fundamentação teórica, resultado do seu processo de formação educacional, assim como se utilizando das incursões de investigação da natureza *in loco*.

As expedições de investigações científicas da natureza em conexão com a observação reflexiva *in loco* são recursos importantes na estrutura de pesquisa dos ambientes naturais em Humboldt. Para Kury (2001), Humboldt defendia a ideia de que as impressões estéticas experimentadas pelos viajantes em cada região fazem parte da própria atividade científica e não podem ser substituídas por descrições ou amostras dos lugares onde foram coletadas.

As excursões científicas ajudaram o naturalista Humboldt a realizar estudos, sistematizações, comparações e pinturas sobre as paisagens naturais observadas. Estas questões, presentes na forma de investigar de Alexander Humboldt, contribuíram para sua elaboração do conceito de natureza. Ou seja, a partir dos fenômenos observados reflexivamente, em cada ambiente natural visitado, Humboldt foi organizando as características pertencentes a cada ambiente natural e estruturando, assim, sua conceituação a respeito da natureza. Para tanto, mostrou-se fundamental a intermediação das excursões científicas, enquanto possibilidade de percorrer

ambientes naturais diversos, resgatando-lhes as especificidades.

Deve-se ressaltar que a concepção epistemológica sobre os fenômenos da natureza, na atividade realizada por Alexander Humboldt em suas investigações *in loco*, está, de certo modo, vinculada ao contexto social ulterior vivenciado por este observador da natureza. O convívio no ambiente acadêmico influenciou ainda mais um desejo que já se fazia presente em Humboldt, desde os primeiros momentos de sua formação educacional (GAROZZO, 1975).

Matriculado na Universidade de Göttingen, em 1787, Alexander Humboldt foi estabelecendo laços de amizade que lhe auxiliaram nas estruturações teóricas e metodológicas para o desenvolvimento das pesquisas e investigações sobre a natureza. A literatura que estuda a obra de Humboldt (GAROZZO, 1975; NETO & ALVES, 2010; KOHLHEPP, 2006), deixa transparecer que foi no âmbito universitário que este naturalista começou a desenvolver mais organizadamente as suas ideias e a reforçar a sua atividade científica pautada nas pesquisas e investigações sobre a natureza, vinculadas às excursões científicas.

O contato estabelecido com Johann Georg Adam Forster (1754-1794) e com o pai deste, Johann Reinhold Forster (1729-1798) (KOHLHEPP, 2006), na Universidade de Göttingen, foi central para que Humboldt começasse a “desenvolver o espírito incondicional para as viagens como método para a pesquisa de campo” (NETO & ALVES, 2010: 37). Os relatos de viagens realizados por Georg Forster entusiasmaram ainda mais Humboldt para se enveredar na seara das viagens científicas.

Garozzo (1975) coloca que Georg Forster fez parte da expedição do capitão James Cook (1728-1779), expedição esta que realizou uma viagem no período de 1773-1775 partindo

do Circulo Polar Antártico, passando pela Nova Zelândia e prosseguindo para o Pacífico, Taiti, Austrália e Cidade do Cabo. Esta expedição trouxe, em seu acervo documental, informações importantes a respeito desses territórios que foram muito consultados na Europa.

Manifesto o seu antigo desejo de realizar expedições científicas (GAROZZO, 1975), agora fundamentado teoricamente, Alexander von Humboldt realizou inúmeras incursões, a fim de conhecer os fenômenos da natureza *in loco*. Garozzo, comentando a importância da expedição científica em Humboldt sustenta que:

As expedições científicas de Humboldt lhe proporcionaram estabelecer constatações a respeito do número, proporção e distribuição das plantas que variam conforme a latitude, a temperatura média, a pressão atmosférica, a umidade e a tensão elétrica do ar. Com isso, ele estabeleceu definitivamente as bases da geobotânica, isto é, da ciência que estuda as relações intercorrentes entre botânica e geologia, geografia e climatologia (GAROZZO, 1975, p.130).

É importante pontuar que Humboldt estava “realizando o seu sonho de ver terras novas, de poder investigar, explorar e desvendar aos olhos de todos, regiões que estavam a reclamar a descrição científica” (HUMBOLDT, 1957, p.9). O próprio Humboldt salienta o seu entusiasmo em conhecer as características pertencentes a cada região, por meio das excursões científicas. Neste sentido, relata:

Em todas as zonas a natureza apresenta o fenômeno destas planícies sem fim; mas, em cada

região, têm elas caráter particular e fisionomia própria, derivados da constituição do solo, diferenças de clima e elevação sobre o nível do mar. (HUMBOLDT, 1957, p.6).

As expedições científicas eram importantes para o Humboldt. Esta afirmação se mostra inequívoca porque, mesmo quando ocupou os cargos de Assessor do Departamento Administrativo de Minas e Usinas de Fundição em Berlim e, posteriormente como Diretor Geral das Minas da Francônia – região da Alemanha (GAROZZO, 1975; NETO & ALVES, 2010, p.38), Alexander von Humboldt não deixou de realizar expedições científicas.

Esse observador da natureza procurou conciliar a função administrativa que ocupava com a de pesquisador expedicionário. Garozzo (1975) comenta que enquanto Humboldt ocupou o cargo de Assessor do Departamento Administrativo de Minas e Usinas de Fundição em Berlim,

Viajou por quase toda a Alemanha, foi à Suíça, permaneceu no Tirol alguns meses, e depois desceu até a Itália, onde, na Lombardia, além dos problemas mineralógicos, devotou algum tempo aos estudos das experiências fisiológicas de Galvani. (GAROZZO, 1975, p.58).

Após esta viagem, Humboldt acumulou um volumoso acervo de dados que serviram de base para a redação do trabalho intitulado “*Flora Subterrânea Fribergensis - 1793*” (GAROZZO, 1975 p.58; NETO & ALVES, 2010, p.37). Aliás, a questão da elaboração de textos é latente na produção intelectual de Humboldt. Como resultado de suas investigações, pós-excursão científica, este filósofo da natureza relatava e

publicava os textos contendo os conhecimentos apreendidos nos ambientes naturais visitados. Estes trabalhos intelectuais eram publicados para quem se interessasse em ter conhecimento a respeito dos fenômenos da natureza.

Inúmeras são as publicações de Alexander Humboldt, atestando o resultado das análises de materiais coletados pós-excursões como “*Observações mineralógicas sobre um basalto do Reno, com investigações sobre a sienita e a basanita dos antigos; A origem aquosa do basalto; Depósito metálico no basalto em Unkel*” pós a expedição pelo Baixo Reno, Holanda, Bélgica, Inglaterra, França (GAROZZO, 1975), e o texto “*Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfaser – 1797*” (*Experiências sobre a irritação nervosa muscular-1797*) (NETO & ALVES, 2012, p.37), proveniente da viagem para a Suíça e Itália (GAROZZO, 1975).

Contudo, o grande empreendimento em relação à produção de trabalho pós-excursão está situado dentre aquelas que foram postas em circulação após a expedição científica realizada por Humboldt para a América. Após a morte de sua mãe, Maria Elisabeth em 1796, Alexander Humboldt em companhia do também naturalista Aimé Bonpland viajam para o Novo Continente. Esta expedição, além-mar, durou cinco anos onde Humboldt e Bonpland “visitaram Cuba, Colômbia, Equador, Peru, México e Estados Unidos, retornando à Europa no dia 3 de agosto de 1804” (CHACHAM, 2004, p.165).

A viagem de desbravamento científico para a América – em finais do século XVIII e início do século XIX - consagrou Alexander von Humboldt enquanto um renomado expedicionário naturalista na Europa. Kohlhepp (2006), a respeito do valor simbólico desta viagem para a consagração de Alexander Humboldt, salienta que:

Ele próprio [Alexander von Humboldt] considerava as informações dessa viagem sua maior realização e seu trabalho favorito. Essas informações vão muito além dos registros de viagem ‘*Relation Historique*’ (Humboldt, 1814-1825), incluindo o ‘*Geographie der Pflanzen*’ (Humboldt, 1805/1807, 1807, 1808<sup>a</sup>) com pinturas da natureza, tabelas de perfis (*tableau physique*) dos Andes, o trabalho da Nova Espanha (Humboldt, 1811a) e os respectivos Atlas associados (Humboldt, 1811b, 1814a,b). Várias observações básicas foram também registradas nos ensaios ‘*Ansichten der Natur*’ (Humboldt, 1808b) e mais tarde em o ‘*Kosmos*’ (Humboldt, 1845-1862) (KOHLHEPP, 2006, p.266).

A expedição de Alexander von Humboldt e Aimé Bonpland para a América foi um empreendimento financiado pelo capital do próprio Humboldt (NETO & ALVES, 2010; GAROZZO, 1975), conforme se depreende da sua declaração: “Eu mesmo financiarei minha viagem. O que espero do governo espanhol é apenas a autorização necessária para visitar as Américas” (GAROZZO, 1975, p.75).

Para Neto & Alves (2010) a conversa entre Alexander von Humboldt e Carlos IV, rei da Espanha, a fim de explicar as suas intenções de pesquisa nos territórios coloniais de pertença espanhola na América, rendeu uma ampla permissão para que Humboldt pudesse realizar suas investigações científicas nos ambientes naturais desta região. A respeito desta conversa, discorre Aragão (1960):

Além da permissão conseguida para o Novo Mundo, consegue uma carta do rei com instruções a todos os capitães-generais, comandantes

de províncias, governadores, enfim, aos diversos funcionários da coroa, para que facilitassem de todas as maneiras a passagem dos viajantes pela América Espanhola (ARAGÃO, 1960, p.470 *apud* NETO & ALVES, 2010, p.41).

Com a permissão real em mãos, Alexander von Humboldt e Aimé Bonpland partiram em 5 de junho de 1799 do porto de La Coruña. A bordo do veleiro El Pizarro, conduziram a sua tripulação e os materiais que seriam utilizados nas pesquisas, rumo a América espanhola (NETO & ALVES, 2010; GAROZZO, 1975). Como resultado material desta expedição, quando os dois naturalistas retornaram para a Europa em 1804, levaram inúmeras publicações foram produzidas e colocadas em circulação para a ampla leitura dos interessados em saber as especificidades naturais pertencentes às regiões interioranas das Américas. Alexander von Humboldt gastou, inclusive, boa parte de sua fortuna na publicação destas obras (GAROZZO, 1975).

*Quadros da Natureza (Ansichten der Natur)*, publicado em 1807, é uma das obras intelectuais de Alexander von Humboldt que resultou da expedição para a América. *Ansichten der Natur* é uma coletânea de sete livros, distribuídos em dois volumes, onde se tem um resumo literário e descritivo decorrente das observações destes naturalistas nas florestas do Novo Mundo. Encontram-se nesta obra aspectos do método de investigar a natureza proposto por Alexander Humboldt.

*Ansichten der Natur* pode ser considerada uma privilegiada fonte bibliográfica de investigação para diversas áreas do conhecimento, a exemplo da Filosofia das Ciências. Sua natureza descritiva possibilita realizar uma análise a respeito da produção intelectual de Humboldt, sobretudo no tocante

aos estudos dos aspectos por ele considerados científicos e que pertencem, segundo o próprio Humboldt, à natureza. Nesse texto observam-se os elementos integrantes da maneira de trabalhar e pesquisar de Alexander von Humboldt, a fim de realizar a sua conceituação sobre a natureza.

Mattos (2004, p.152), fazendo uma reflexão sobre a obra *Quadros da Natureza*, ressalta que Humboldt “procurava compor neste livro uma ‘pintura’, um ‘quadro’ que colocasse ‘diante dos olhos do leitor’ a Natureza tal como ela aparecia em sua totalidade nos sítios visitados, com sua organização específica e em toda sua vivacidade”. A obra *Quadros da Natureza*, é a apresentação das concatenações de Alexander von Humboldt a partir das observações reflexivas dos fenômenos da natureza, presenciados e registrados em seus diários de campo, elemento integrante da realidade de pesquisa deste naturalista durante suas expedições. Aliás, o próprio Humboldt caracteriza a obra *Quadros da Natureza*. Em suas palavras:

Timidamente entrego ao público uma série de trabalhos, criados diante de grandes objetos da natureza, no Oceano, nas florestas do Orinoco, nas estepes da Venezuela, nos desertos das montanhas peruanas e mexicanas. Alguns fragmentos foram escritos no local e novamente fundidos em uma totalidade. O grande panorama da Natureza, a prova da ação conjunta das Forças e a renovação do prazer que a visão não mediada dos trópicos proporciona ao homem de sentimento, são os objetivos que persigo (HUMBOLDT, 2010).

A partir das reflexões na obra *Quadros da Natureza*, alguns aspectos introdutórios da maneira de pesquisar de

Humboldt podem ser pontuados. Como exemplo, a utilização do método da comparação paisagens naturais; utilização de recursos métricos, a fim de se ter cálculos de altura, largura e profundidade; a utilização da intuição e da dedução nas análises e a utilização do estudo das fisionomias. A utilização destes recursos em Humboldt é intermediada pelo desenvolvimento da capacidade de saber realizar uma observação reflexiva. O observador “[...] marcado por uma forte sensibilidade, [...] poderia registrar as forças imateriais da natureza que plasmam a paisagem” (VITTE, 2011, p.75). Agindo desta forma, a compreensão dos fenômenos pertencentes à natureza poderiam ser explicáveis. Para Thomas:

[...] toda a observação do mundo da natureza envolve a utilização de categorias mentais com que nós, os observadores, classificamos e ordenamos a massa de fenômenos ao nosso redor, a qual de outra forma permaneceria incompreensível; e é sabido que, uma vez apreendidas essas categorias, passa a ser bastante difícil ver o mundo de outra maneira (THOMAS, 1989, p.62).

Becker (2012), por outro lado, entende que “A simples observação da natureza produz no observador uma gama de sensações que, quando recorrida a sua subjetividade, consegue definir os encadeamentos da totalidade” (BECKER, 2012). Todavia, o modo de observar a natureza em Humboldt está relacionado com outros recursos pertencentes à racionalidade, dentre os quais a emoção, a arte e a própria lógica científica.

Alexander Humboldt privilegiava a intuição durante o trabalho de campo, que seria desencadeada a partir do primeiro contato que o observador mantém com a paisagem.

Todavia, a intuição não era a base de sustentação nas investigações de Humboldt. A abordagem empirista elaborada por Humboldt, para a pesquisa da natureza, não é unicamente nem estritamente intuitiva (KURY, 2001; RATTES, 2006).

Exemplifica-se que, quando relatando sobre as características das florestas do Novo Mundo (América), Humboldt evidencia que o pesquisador por ver certa unidade na estrutura florestal desta região pode classificá-la enquanto homogêneas em seus aspectos. Todavia, esta reflexão intuitivamente superficial poderia conduzir o observador da natureza a cometer o engano ou o equivoco de caracterizar toda a região ambiental como se fosse a mesma realidade observada no primeiro momento. Humboldt, em *Quadros da Natureza* coloca que:

Se, quando chega aos trópicos, tanto ao continente como às ilhas, um viajante se julga, ainda antes de afastar-se das costas, transportado ao centro das florestas virgens, o seu engano não pode depender de outra coisa senão da impaciência que sente de ver realizado um antigo desejo. Pois, não são todos os bosques dos trópicos, florestas virgens (HUMBOLDT, 1957, p.262).

Para Mattos (2004), o olhar aparece como o instrumento essencial do cientista, um elemento indispensável para a análise e constatação dos fenômenos que fazem recorrência na natureza. Becker (2012) chama a atenção para o fato de que os procedimentos metodológicos de Humboldt permeavam a observação, a contemplação e a intuição, utilizando-se de alguns recursos como as anotações na caderneta de campo, as ilustrações (desenhos) e os comentários no diário.

O empreendimento de se conhecer o funcionamento e os entrelaçamentos dos elementos que constituem o ambiente natural, conforme Humboldt, estava relacionado à racionalidade científica, a emoção, a linguagem e a observação, vez que estas se apresentam na proposta de pesquisa deste filósofo da natureza. Alves (2005) destaca que “Humboldt não se contenta com o ato de observar apenas, fato que poderia leva-lo ao empirismo, mas segue o trajeto de observar, descrever, refletir e teorizar. Portanto, um exercício de observar e abstrair constantemente”.

Para Pedras (2003), Humboldt buscava associar o sentido da realidade por meio de uma observação reflexiva, que resulta da conjugação investigativa entre a experiência científica, a apreensão do conteúdo genérico e quantitativo, e a experiência estética. Becker (2012) relata que, para Humboldt, o olhar empírico do conhecimento científico não é menos importante que a experiência estética do observador. Ambos constituem uma totalidade em que as finalidades científica e literária desempenham uma comunicação resultante da íntima relação do homem com a natureza. Becker continua sua reflexão sobre a observação em Humboldt, salientando que

Humboldt propôs o “empirismo raciocinado”, isto é, desenvolveu a intuição a partir da observação. No método humboldtiano, o cientista deveria contemplar a paisagem de uma forma quase estética e a paisagem causaria, no observador, uma “impressão” que, combinada com a observação sistemática dos seus elementos componentes e filtrada pelo raciocínio lógico, levaria à explicação: a causalidade das conexões contidas na paisagem observada (BECKER, 2006).

As premissas humboldtianas de estudo sobre a na-

tureza, perpassavam a elaboração de uma forma peculiar de análise científica dos fenômenos, dos agentes naturais e físicos pertencentes a cada lugar visitado e que estão correlacionados à maneira de se observar estes comportamentos (KURY, 2001; RATTES, 2006). Esta análise dos fenômenos da natureza remete ao fato de que o “viajante precisava ser mais que um simples espectador, e sim um observador atento da realidade, exercitando diante de uma paisagem desconhecida a arte da razão” (RATTES, 2006). O próprio Humboldt em *Quadros da Natureza* relata sobre esta arte de observar os fenômenos da natureza. In verbis:

O meio mais apropriado de realizar esse fim [estudo da natureza], consiste em que o observador, aquele que sentiu pessoalmente a impressão, a conte singelamente, e circunscreva e particularize o lugar ou as circunstâncias a que se liga a narração (HUMBOLDT, 1957, p.260).

A cena da natureza que é ‘pintada’ pelos pesquisadores de história natural e que caracterizam as paisagens visitadas a partir das excursões científicas, é uma forma de observar os elementos pertencentes aos ambientes naturais que foi estruturada e defendida por Humboldt no limiar do século XIX. Esta caracterização da natureza, ou dos ambientes naturais, reflete uma observação perceptiva dos agentes ou corpos orgânicos - animais e os vegetais elementos que compõem a natureza - (HUMBOLDT, 1957) que se inter-relacionam formando a paisagem natural.

A abordagem de Humboldt não é mais aquela praticada pelos naturalistas “classificadores”, discípulos de Lineu. “Sua natureza é bela e grandiosa, inteira e não compartimentalizada, harmônica, dinâmica, romântica” (CHACHAM, 2003).

Pode-se constatar que a forma de se observar a natureza, proposta e defendida por Humboldt em suas investigações dos fenômenos da natureza serviu de base e influenciou possivelmente pesquisadores da história natural como também para pesquisadores de outras áreas do conhecimento (BECKER, 2012; ALVES, 2005; KURY, 2004; et.al.)

Para Rattes (2006), Humboldt procurou promover através dos seus ensaios, um amplo e completo conhecimento do organismo terrestre, de forma a compreender sua unidade. A arte, no seu contexto, foi utilizada como forma de cristalizar as sensações visuais experimentadas e vivenciadas pelos viajantes tendo, muitas vezes, acompanhado os relatos naturalistas (RATTES, 2006; PEDRAS, 2004; ABRAHÃO, 2009; ALVES, 2005). “Doravante, a arte passou a fundamentar-se na observação direta, na análise empírica da realidade” (cf. RATTES, 2006). Alves (2005) salienta que a exaltação da arte, pensada como uma manifestação da atividade humana, capaz de fazer a ponte entre o homem e o mundo exterior, também foi um recurso introduzido no método da observação por Humboldt em suas pesquisas sobre o meio natural.

Os artistas passaram a integrar a equipagem das grandes expedições e através de uma percepção aguçada e de uma formação racional da observação produziram uma vasta documentação iconográfica que ia desde cenas de paisagens e fenômenos naturais a retratos do cotidiano americano, da relação do homem com a natureza (RATTES, 2006).

Essa nova forma de realizar as pesquisas em expedições de explorações científicas promoveu transformações

no contexto epistemológico sobre a natureza, valorizando uma apresentação dos elementos considerados subjetivos na descrição das realidades naturais em diversos ambientes. Isso permitiu aos pesquisadores verificarem hipóteses e formulações que outrora estavam no âmbito das suposições e que agora passam a ser melhor investigadas por conta da nova lógica de pesquisa que norteou as propostas dos naturalistas que compõem as expedições científicas.

A caracterização e a descrição dos acontecimentos e de como se dá as relações naturais permitiu a Humboldt considerar a natureza enquanto um quadro denominado por ele como *Quadros da Natureza*. As cenas da natureza que podem se diferenciar em mesmos contextos naturais está atrelada à participação de agentes pertencentes e inerentes à própria natureza (pressão, altitude, longitude, latitude, temperatura, etc.). Estas forças, de certo modo, promovem mudanças estruturais na natureza e que só são constatadas a partir de uma percepção intermediada por uma investigação pautada na observação reflexiva do pesquisador.

A empiria, em Humboldt, remete-se à realização de uma experimentação amparada na observação, utilizando-se dos recursos da sensibilidade pertencentes à capacidade intelectual do pesquisador. Afinal, “a natureza é para ser observada com os sentimentos, isto é, contemplada da forma mais prazerosa possível; para isso é preciso que o observador deixe fluir toda a sua sensibilidade” (ALVES, 2005).

Humboldt adere a uma perspectiva, ao mesmo tempo, empírica e filosófica da Natureza, a fim de demonstrar a harmonia invisível que liga a diversidade enorme de objetos naturais. A planta, o animal e os elementos celestes são descritos, por si só, como espécies isoladas, mas

a vivacidade dos sentidos que sua perspectiva exige sugere que é espantosa a capacidade do naturalista de observar (PEDRAS, 2004, p.11).

Percebe-se que além da descrição dos elementos integrantes da natureza, que está relacionada com o campo visual, há também a descrição de fatores conectados com a natureza e que são perceptíveis por meio do sentimento. Portanto, Humboldt elaborou uma nova realidade ou categoria científica (cf. PEDRAS, 2004), instaurada a partir das expedições de explorações científicas realizadas por ele, incluindo a ciência em um quadro mais amplo, onde se apresentariam aspectos significativos da implantação de um paradigma totalizante para a ciência.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO, Cinthia Maria de Sena. “Síntese e complexidade no pensamento geográfico”. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, n° 21 (2), p. 211-215, 2009.
- ALVES, Vicente Eudes Lemos. “A obra de Humboldt e sua provável influência sobre a antropologia de Franz Boas”. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, n° 18, p. 67-79, 2005.
- BECKER, Elsbeth Léia Spode. “A obra de Margaret Mee e sua provável relação com os procedimentos metodológicos de Alexander von Humboldt”. *Revista Geonorte*, edição especial, v. 1, n° 4, p. 1-12, 2012.
- CHACHAM, Vera. “A natureza americana, a ciência e a paisagem oriental em narrativas de viagens do século XVII”. *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 9, n.º 2, p.79-90, 2003.
- DAGNINO, Ricardo de Sampaio. “A geografia de Alexander von Humboldt: diálogos entre arte e complexidade”. *Caminhos de Geografia*, Uberlândia, v. 9, n° 26, p. 65-83, 2008.
- DIENER, Pablo; COSTA, Maria de Fátima. “A arte de viajantes: de documentadores a artistas-viajantes perspectivas de um novo gênero”. *Revista Porto Arte*, Porto Alegre, v. 15, n° 25, p.75-89, 2008.
- GAROZZO, Filippo. *Alexander von Humboldt*. Rio de Janeiro, Editora Três, 1975.
- HEMPEL, Carl G. “Explicação Científica”. In: MORGENBESER, Sidney. *Filosofia da Ciência*. **São Paulo**: Cultrix, 1972.
- HENRY, John. *A revolução científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Quadros da Natureza*. Tradução

de Assis de Carvalho. ed. XXXIV, v.1, Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1957.

KURY, Lorelai. Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar. Rio de Janeiro, *Revista Intellēctus [em linha]*, 2004.

MATTOS, CLAUDIA VALLADÃO. “A pintura de paisagem entre Arte e Ciência: Goethe, Hackert, Humboldt”. *TERCEIRA MARGEM: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras, Pós-Graduação, Ano IX, nº 10, p. 152-169, 2004.

NETO, Danilo Piccoli; ALVES, Flamarion Dutra. “Alexander von Humboldt: viajante naturalista e entusiasta da harmonia da natureza”. In: GODOY, Paulo R. Teixeira de. (Org.) *História do pensamento geográfico e epistemologia*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

RATTES, Cecília Luttembarck de Oliveira Lima. Ciência e Arte: os viajantes estrangeiros do século XIX. In: XV ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-MG, São João del Rei. Anais Eletrônicos do XV Encontro Regional de História. São João del Rei : Seção de Minas Gerais da Associação Nacional de História, v. Único, 2006.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação as plantas e aos animais, 1500-1800*. Tradução: João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VITTE, Antonio Carlos. “A ciência humboldtiana e a geografia física”. *Mercator*, Fortaleza, v. 10, nº 23, p.71-82, 2011.