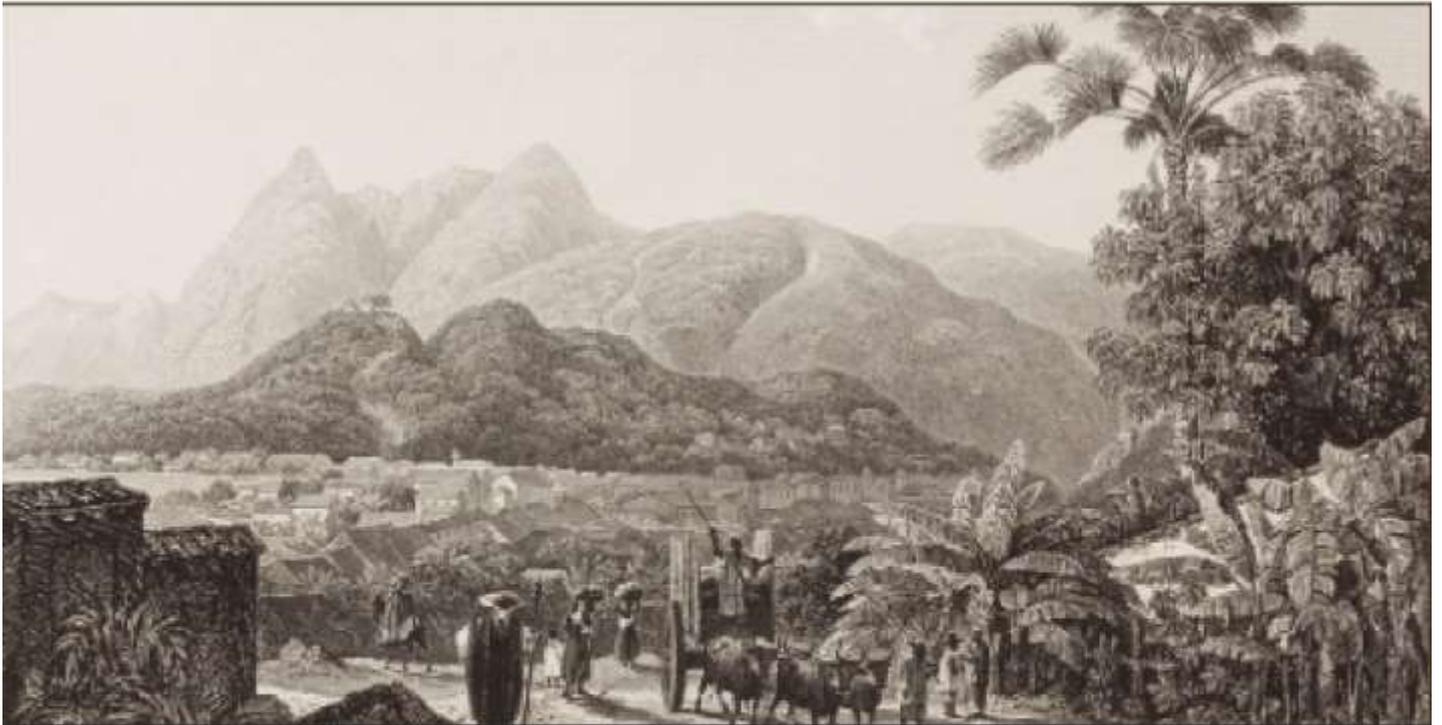




INQUIETUDE



Fluxo contínuo

VOL. 15, N° 2, 2024

ISSN: 2177-4838



INQUIETUDE

REVISTA DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG (V. 15, N. 2)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia e

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG

Goiânia jul./dez. 2024 - ISSN 2177-4838

CLASSIFICAÇÃO

Qualis-Capes – B3

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitora: Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor: Jesiel Freitas Carvalho

Pró-Reitor de Graduação: Israel Elias Trindade

Pró-Reitor de Pós-Graduação: Felipe Terra Martins

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor: Anderson de Paula Borges

Vice-Diretor e Coordenador do Bacharelado: Wellington Damasceno de Almeida

Coordenador da Licenciatura: Filipe Lazzeri

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Fábio Ferreira de Almeida

Vice-Coordenador: Renato Moscateli

IMAGEM DA CAPA

Cidade de Goyaz (Villa Boa)

Artista: Johann Axmann, Johann Pohl, Thomas Ender

EDITORA-CHEFE

Martina Korelc (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Araceli Rosich Soares Velloso (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Carmelita Brito de Freitas Felício (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Claudia Drucker (UFSC, Florianópolis, SC, Brasil)

Desidério Murcho (UFOP, Ouro Preto, MG, Brasil)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA, Belém, PA, Brasil)

Gerson Brea (UnB, Brasília, DF, Brasil)

Hans Christian Klotz (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Helena Esser dos Reis (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Hilan Bensusan (UnB, Brasília, DF, Brasil)

José Gonzalo Armijos Palacios (UFG, Goiás, GO, Brasil)

José Ternes (PUC/GO, Goiânia, GO, Brasil)

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC, Fortaleza, CE, Brasil)

Marta Sofia Ferreira Faustino (NOVA, Lisboa, PEs, Portugal)

Miroslav Milovic (UnB, Brasília, DF, Brasil) – *in memoriam*

Odílio Aguiar (UFC, Fortaleza, CE, Brasil)

Oswaldo Giacoia Júnior (Unicamp, Campinas, SP, Brasil)

CORPO EDITORIAL

Adriano Barreto Esperidião (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Arthur Brito Neves (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Emmanuel de Paula Ferreira Rocha (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Gabriel Telles dos Santos Burgarelli (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Hercules Garcia da Silva Neto (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Robson Caixeta Silva (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Sérgio Luis Alves Barbosa (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Victor Fiori Augusto (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

CORPO EDITORIAL FILOSÓFICO-CIENTÍFICO (PARECERISTAS)

Bergkamp Pereira Magalhães (UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Bruna Morais Esteves (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Darley Alves Fernandes (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Eduarda Calado Barbosa (UNICAMP, Campinas, SP, Brasil)

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil)

Flavio Fontenelle Loque (UFLA, Lavras, MG, Brasil)

Gabriel de Matos Garcia (USP, São Paulo, SP, Brasil)

Giovane Martins Vaz dos Santos (PUCRS, Porto Alegre, RS, Brasil)

Harley Juliano Mantovani (CEFET, Leopoldina, MG, Brasil)

Humberto Alves Silva Junior (UNIR, Porto Velho, RO, Brasil)

José da Cruz Lopes Marques (IFCE, Cedros, CE, Brasil)

Luiz Paulo da Cas Cichoski (UFMT, Cuiabá, MT, Brasil)

Newton de Oliveira Lima (UFPB, João Pessoa, PB, Brasil)

Renan Eduardo Stoll (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Renato Moscateli (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Rodrigo Cássio Oliveira (UFG, Goiânia, GO, Brasil)

Rodrigo Poreli Moura Bueno (UFT, Porto Nacional, TO, Brasil)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GPT/BC/UFG

I58 **Inquietude: revista de estudantes de filosofia da UFG [recurso eletrônico] / editora chefe, Martina Korelc. - Vol. 15, n. 2. – Dados eletrônicos. – Goiânia : Inquietude, 2024.**

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: World Wide Web:

<http://www.inquietude.org/>

Semestral

ISSN: 2177-4838

1. Filosofia. 2. Análise (Filosofia). 3. Ciência - Filosofia. I. Korelc, Martina. II. Universidade Federal de Goiás - Faculdade de Filosofia.

CDU: 1(05)

Bibliotecária(o) responsável : Enderson Medeiros / CRB1: 2276

CONTATO

inquietude.com.br

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista de Estudantes de Filosofia da UFG

Sumário / *Table of contents*

Editorial | 5

Artigos / *Articles* | 6

A viabilidade de uma defesa da permissibilidade das práticas homossexuais dentro da Teoria da Lei Natural | 7

Bruno dos Santos Queiroz

Além no aquém: Pensando uma transcendência secular | 26

Bruno Rodrigues de Sales

O problema da metafísica como ciência e o significado da revolução copernicana na Crítica da razão pura de Kant | 38

Fernanda Cardoso

O inferencialismo semântico de Robert Brandom: Uma Introdução a sua evolução histórica e seus limites | 60

Henri Marcel de Oliveira São Paulo

Filosofia e literatura como práticas formativas: Bergson, Hadot e a escrita de Lispector | 74

Rayssa Medeiros

Entrevistas / *Interviews* | 89

La diffusione degli studi storici contemporanei nell'era digitale. Entrevista a Paolo Raspadori | 90

José Antonio Abreu Colombri

Editorial

Prezados/as/es leitores/as,

A **Inquietude** tem o prazer de comunicar à comunidade filosófica a sua mais nova edição. Os artigos publicados transitam nas mais variadas áreas da filosofia, desde temas clássicos a temas filosóficos mais contemporâneos. Nesse espírito, Bruno Queiroz discute a viabilidade de se defender a permissibilidade de certas práticas homossexuais dentro do quadro teórico da Teoria da Lei Natural. Bruno Sales objetiva pensar uma “transcendência secular” em vista de uma abertura da perspectiva humana localizada, porém, racional, usando conceitos filosóficos como a autotranscendência de Lonergan, as situações-limite de Jaspers e o incondicionado de Kant. Fernanda Cardoso explora um tema clássico da literatura filosófica ao esclarecer o significado da revolução copernicana na epistemologia e na metafísica kantianas, com uma análise focada no parágrafo 11 do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Henri São Paulo busca introduzir a tese do inferencialismo semântico, conforme desenvolvida pelo filósofo estadunidense Robert Brandom. Fechando a seção de artigos, Rayssa Medeiros salienta a contribuição de Henri Bergson e Pierre Hadot para a concepção da filosofia como prática formativa, destacando sua relação com a literatura e enfatizando a obra de Clarice Lispector. Por fim, temos a entrevista com o historiador italiano Paolo Raspadori, feita por José Antonio Colombri, em torno de questões ético-políticas emergentes da tensão entre uma divulgação histórica rigorosa e a enfeitada nas mídias digitais.

Cordialmente,

A edição.

Artigos

A viabilidade de uma defesa da permissibilidade das práticas homossexuais dentro da Teoria da Lei Natural

Bruno dos Santos Queiroz¹

RESUMO

O objetivo deste artigo consiste em pensar a possibilidade de uma forma viável de defender a permissibilidade de certas práticas homossexuais dentro do quadro teórico da Teoria da Lei Natural. Em Ética filosófica, a Teoria da Lei Natural é uma perspectiva de que a moralidade se baseia nos ditames da razão humana, que são universais e imutáveis e que permitem ao ser humano discernir o certo do errado. Tal teoria tem raízes no naturalismo clássico, concepção que remonta a Aristóteles, segundo a qual a Ética se relaciona com a realização mais excelente da natureza humana em nível operacional. Com base em uma teleologia das funções dos órgãos do corpo, segundo a qual o sexo tem uma função essencialmente procriativa e com base na ideia do casamento heterossexual como bem humano básico, práticas entre o mesmo sexo foram condenadas como fechando a possibilidade da vida e como antinaturais. No entanto, é possível defender que, para pessoas com uma disposição homossexual, a sexualidade desempenha um papel natural de promoção de intimidade, troca de afetos e contribui para a realização de uma vida de florescimento para essas pessoas.

PALAVRAS-CHAVES

Teoria da Lei Natural; Homossexualidade; Intimidade.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2883222944752220>. E-mail: araguaribrunosqueiroz@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9443-0244>.

The viability of a defense of the permissibility of homosexual practices within Natural Law Theory

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore the possibility of a viable way to defend the permissibility of certain homosexual practices within the theoretical framework of Natural Law Theory. In philosophical Ethics, Natural Law Theory is a perspective that morality is based on the dictates of human reason, which are universal and immutable, allowing humans to discern right from wrong. This theory has roots in classical naturalism, a concept that dates to Aristotle, according to which Ethics is related to the most excellent realization of human nature at the operational level. Based on a teleology of the functions of bodily organs, wherein sex has an essentially procreative function, and based on the idea of heterosexual marriage as a basic human good, same-sex practices have been condemned as closing off the possibility of life and as unnatural. However, it is possible to argue that, for people with a homosexual disposition, sexuality plays a natural role in promoting intimacy, exchanging affections, and contributing to the realization of a flourishing life for these individuals.

KEYWORDS

Natural Law Theory; Homosexuality; Intimacy.

Recebido: 23/05/2024

Aceito: 24/05/2024

Publicado: 25/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/xcca7303>

Introdução

As práticas homossexuais são objeto de controversa discussão moral. As democracias ocidentais têm se desenvolvido no quesito de reconhecer os direitos do casamento entre pessoas do mesmo sexo, incluindo o Brasil (Figueiredo, 2021). O objetivo deste artigo consiste em explorar a possibilidade de que um adepto da Teoria da Lei Natural mantenha a permissibilidade moral das práticas homossexuais. A Teoria da Lei Natural tem sido a principal base utilizada por conservadores no Ocidente para apontar algum tipo de imoralidade nas práticas homossexuais (Pickett, 2004).

Devemos, contudo, perguntar: será mesmo que a condenação da homossexualidade decorre necessariamente da Teoria da Lei Natural? Este artigo tem como objetivo responder negativamente a essa pergunta, defendendo que, mesmo assumindo a Teoria da Lei Natural em Ética, é possível defender consistentemente que as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo não são imorais. Não é o objetivo deste artigo refutar alguma teoria jusnaturalista, mas sim apenas esboçar um caminho possível para se defender a permissibilidade das práticas homossexuais mesmo que se adote a Teoria da Lei Natural. Evidentemente que isso não implicaria que todas as práticas homossexuais sejam moralmente permissíveis, mas pelo menos algumas delas.

Para tanto, este artigo discutirá a relação entre Ética e religião, entre homossexualidade e lei natural, o problema da condenação da sodomia e a questão do florescimento humano. Desde já, se reconhece certas limitações dado o escopo deste artigo. Um foco maior será dado à homossexualidade, mas considera-se que as reflexões aqui presentes poderão ser, respeitando certos limites, generalizadas para outras vivências sexuais e de gênero. O artigo também não tem caráter essencialmente apologético ou de refutação, mas sim de mostrar uma viabilidade de defesa de que práticas homossexuais sejam permissíveis mesmo para quem adota a Teoria da Lei Natural. O propósito do artigo, portanto, não é analisar a homossexualidade a partir do direito natural nem refutar jusnaturalistas que condenam a homossexualidade, mas considerar um caminho possível de harmonização entre a Teoria da Lei Natural e a permissibilidade das práticas homossexuais.

Na medida em que discussões a respeito da moralidade da homossexualidade têm ganhado destaque nos debates sobre os direitos da comunidade LGBTQIAP+, é importante que se reflita eticamente a respeito desse tema e se considere formas possíveis de repensar maneiras de compreender a sexualidade humana. Embora a Teoria da Lei Natural não esteja necessariamente relacionada com a religião, será discutida a relação entre ética e religião, já

que muitas condenações às práticas homossexuais partem de pressupostos religiosos. Assim, busca-se mostrar que a defesa da permissibilidade das práticas homossexuais pode ser mantida mesmo por um religioso que assuma a Teoria da Lei Natural. A fim de posicionar o debate dentro de um contexto histórico, será discutida a condenação da sodomia, termo usado especialmente durante a Idade Média para condenar o homoerotismo. Além disso, será considerada uma maneira de pensar a homossexualidade dentro do naturalismo clássico, partindo do conceito aristotélico de *eudaimonia*, que pode ser compreendido como “vida boa”, “realização plena” ou “vida de florescimento”.

Ética e religião

É comum se argumentar contra a prática da homossexualidade com base na ideia de um comando divino de interdição ao homoerotismo. A homossexualidade seria, para alguns, imoral porque Deus diz que ela é imoral. Qualquer pessoa que tenha apreço, no entanto, por uma moral objetiva ficaria descontente com esse tipo de argumento. Dizer que algo é imoral simplesmente porque Deus assim diz é o que se denomina como Teoria do Comando Divino que, se bem compreendida, é uma forma de subjetivismo ético (Bonella, 2018, p. 165). A Teoria do Comando Divino comete a falácia de que se algo é um dever, então esse algo deve ser um comando: trata-se de uma falácia porque, do fato de algo ser um dever, não se segue necessariamente que ele precise ter sido ordenado por alguém. Além disso, a Teoria do Comando Divino tornaria a ética arbitrária, já que Deus poderia livremente tornar qualquer coisa certa ou errada. Caso, ao contrário, se diga que Deus baseia seus mandamentos em boas razões, então essas razões é que são o fundamento da moral, não os mandamentos de Deus (Shafer-Landau, 2009, p. 52).

Historicamente, no entanto, a posição mais comum adotada por cristãos em Ética é a chamada Teoria da Lei Natural, que tem suas raízes no naturalismo clássico da Ética aristotélica (Rachels; Rachels, 2013, p. 167). Essa teoria foi adotada por pensadores cristãos como Tomás de Aquino em sua *Suma teológica* (ST I-II, q. 94, a. 2), Francisco Suárez, Hugo Grócio e Samuel Pufendorf (Ezídio, 2019, p. 57). Segundo essa visão, a vida ética é aquela que consiste na realização mais excelente de nossa natureza a nível operacional, isto é, funcional. Dentro desse ponto de vista, a Lei natural não depende da revelação particular de uma religião para ser conhecida, bastaria conhecermos o constituinte próximo dessa moral (a natureza humana) para que se possa encontrar um fundamento da moralidade. É importante considerar, no entanto, que

a Teoria da Lei Natural é defendida mesmo por pessoas fora do contexto cristão, não sendo uma teoria vinculada necessariamente a uma perspectiva religiosa de mundo (Murphy, 2019).

Assim, a construção de um sistema ético objetivo, para os teóricos da Lei Natural, não depende de conhecermos o conteúdo revelacional de uma dada religião. Podemos conhecer verdades morais pelo bom uso da razão prática, por exemplo. As bases do raciocínio moral adequado estão no próprio bom uso da razão natural. Por isso, a Ética, nessa perspectiva, não depende da religião ou da revelação especial para chegar a verdades sobre o certo e o errado. Nesse sentido, a Ética é resguardada como uma disciplina da razão e, assim como seria um equívoco provar mistérios de fé pela razão (o que se chama de “racionalismo teológico”), seria um erro tratar a Ética como uma questão de artigos de fé.

Na verdade, pode-se defender que até um religioso faz bem em adotar como critério a moral baseada na razão natural. Como as religiões têm condicionantes históricos na formulação de seus preceitos morais, pode ser que uma posição moral sustentada por uma religião não esteja correta e com o critério racional de moral, um religioso pode conseguir distinguir o que em sua religião é uma norma ética do que é uma norma condicionada historicamente. Um religioso pode entender que isso não é um problema porque geralmente as posições morais de uma religião não afetam seus dogmas: “os resultados da investigação moral são neutros sob o ponto de vista religioso. Mesmo que eles possam discordar sobre a religião, os que acreditam e os que não acreditam habitam o mesmo universo moral” (Rachels; Rachels, 2013, p. 69).

Uma pessoa pode se comprometer com todos os dogmas de fé de uma religião, mas avaliar a parte dos preceitos morais dessa religião à luz de um critério ético objetivo fundamentado na razão natural. Como a Ética é questão de razão e não de revelação especial, poderia ser um equívoco fundamentar a Ética exclusivamente na definição de dogmas por uma religião. Mesmo que as posições de uma religião sobre ética possam ser guias importantes, a Ética deve se fundamentar primariamente em boas razões: “a moralidade é, pelo menos, o esforço de guiar a própria conduta por razões – isto é, fazer aquilo que se tem as melhores razões para fazer” (Rachels; Rachels, 2013, p. 25).

A partir daqui, portanto, deixamos de lado os argumentos religiosos que buscam condenar a homossexualidade. Não podemos dizer que práticas homossexuais são imorais porque certos textos sagrados condenam o sexo entre pessoas do mesmo sexo, nem porque uma determinada religião condena as relações homossexuais como pecaminosas. Se queremos de fato discutir moralidade baseada em boas razões, precisamos, pois, fundamentar nosso raciocínio em bons argumentos filosóficos. A dificuldade que surge é, no entanto, que os

argumentos contra a homossexualidade baseados na Teoria da Lei Natural apresentam-se como baseados justamente na razão e será preciso avaliá-los.

A Teoria da Lei Natural em Ética

A Teoria da Lei Natural em Ética sustenta que existem princípios morais universais e imutáveis, acessíveis à razão humana, que servem como diretrizes fundamentais para o comportamento ético. Essa perspectiva foi defendida por pensadores como Tomás de Aquino, Francisco de Vitória, Domingo Bañez, Francisco Suárez, John Finnis, Germain Grisez, Alasdair MacIntyre, Ralph McInerney, Martin Rhonheimer, Servais Pinckaers e Jean Porter. Ao longo do tempo, a teoria recebeu diferentes formulações, com variações que enfatizam seu papel na ética, no direito ou no campo político, dependendo do enfoque e contexto de cada autor. Todos eles, no entanto, se baseiam no conceito de “*lex naturalis* (lei natural), que é de modo geral definido como um princípio universal e imutável, a partir do qual os legisladores da lei humana, todos os costumes e todas as ações dos homens deveriam seguir” (Ezídio, 2019, p. 56).

De acordo com essa perspectiva no campo da Ética, os princípios morais derivam da natureza humana e de sua melhor realização, sendo descobertos por meio da razão natural e sem necessidade de revelação divina. Tomás de Aquino, um dos principais proponentes dessa teoria, define a lei natural como uma ordenação da razão para o bem comum, derivada da lei eterna. De acordo com Aquino, a lei natural constitui os princípios básicos da racionalidade prática, sendo universalmente vinculante e conhecível por todos os seres humanos, pois reflete a natureza humana comum e orienta para o bem, tanto em termos gerais quanto em bens particulares (ST, I-II, q. 91, a. 2). Assim, os preceitos da lei natural direcionam os seres humanos para aquilo que é a melhor realização de sua natureza.

A ética da lei natural está intrinsecamente ligada à teleologia, ou seja, à noção de que tudo que existe possui uma natureza que melhor se realiza ao cumprir determinado fim. Isso se aplica tanto às operações da alma quanto às funções corporais. Por exemplo, as operações intelectuais alcançam sua realização plena na contemplação teórica e na sabedoria prática, enquanto as funções corporais são ordenadas para fins específicos, como a reprodução e a nutrição. Esses fins são compreendidos como realizações naturais da nossa constituição humana, e agir em conformidade com eles é considerado moralmente correto.

É impossível, portanto, considerar a estrutura de uma disposição sem considerar o

conceito de teleologia, pois uma disposição, dada sua própria natureza, tende em direção a um fim ou *telos*. Neste contexto, teleologia significa que “a natureza age por um fim”. As propriedades que determinam uma essência possuem tendências ou habilidades para se desenvolverem de um modo estruturado (Malacarne, 2012, p. 39-40).

Assim, a teoria da lei natural pressupõe a existência de uma ordem natural e moral na qual todas as coisas encontram-se ordenadas a certos fins. Os fins nos quais a natureza humana melhor se realiza são considerados bens básicos, o que envolve a vida, o casamento, o conhecimento, a sociabilidade e a conduta racional que, segundo a teoria, devem ser protegidos na esfera civil. Atos que contrariam diretamente bens fundamentais são considerados imorais ou desordenados (Finnis, 2008, p. 388). Tradicionalmente, teóricos da lei natural conceberam a homossexualidade tanto como contrariando o fim natural dos genitais (a reprodução) quanto o bem básico do casamento, o que este artigo buscará mostrar não ser necessariamente o caso.

Lei Natural e a condenação das práticas homossexuais

Um argumento tradicional contra as práticas homossexuais baseia-se justamente na lei natural. Argumenta-se que os atos homossexuais contradizem a finalidade natural do sexo, que deve ser reservado ao contexto do matrimônio, e que a cópula deve ter primariamente um fim reprodutivo. Consequentemente, os atos entre homens e homens (“sodomia”) e práticas sexuais entre mulheres seriam contrários à finalidade operacional dos órgãos genitais. Argumenta-se, ainda, que o sagrado matrimônio é uma instituição natural que é o lugar apropriado do sexo procriativo e que disso se segue que uniões homossexuais devem ser condenadas.

Conforme a doutrina da lei natural, sustenta-se que a redescritção do casamento enquanto instituição jurídica aberta a pessoas do mesmo sexo é inadequada e incorreta [...], trata-se de um equívoco, dada a realidade da associação humana que é o casamento, configurando descompasso com os bens humanos básicos percebidos pela razão prática, em prejuízo ao florescimento humano, por fragilizar a instituição do casamento, estimular trajetórias de vida incapazes da associação típica, necessária e valiosa do casamento enquanto comunidade familiar baseada na união biológica (heterossexual, permanente e procriativa), tudo sem esquecer as consequências para a educação de crianças e adolescentes (Rios, 2018, p. 12).

Precisamos, no entanto, perguntar: será mesmo que as práticas homossexuais são contrárias à lei natural? Algumas distinções poderiam ser úteis, como diferenciar pensar a lei natural em seu aspecto moral ou em seu aspecto político. O foco deste artigo é a dimensão ética da lei natural, embora as questões consideradas aqui tenham implicações para a dimensão

política. Há diferentes formas de defender que o ato sexual entre pessoas do mesmo sexo não contradiz a lei natural, mesmo quando não envolve fim reprodutivo, se ele for realizado com algum outro fim natural que também é próprio do ato sexual, como é o caso do fim de estabelecer uma intimidade recíproca de toque prazeroso e fortalecer os vínculos de amor ou realizar, para usar uma expressão de Roger Scruton (2016), uma união pessoal intencional. Ou seja, podemos entender que o fim natural da sexualidade humana não é essencialmente a procriação, mas a ligação de pessoas que intencionalmente se unem em uma forma especial de intimidade e amor.

Vale lembrar que dificilmente alguém proibiria atos sexuais entre um homem e uma mulher estéril ou que já passaram da idade reprodutiva, justamente porque se reconhece que o sexo também cumpre uma função de fortalecimento de vínculos afetivos:

a sexualidade se manifesta de diferentes maneiras. Além da heterossexualidade, algumas pessoas são naturalmente inclinadas a outras orientações sexuais, como a homossexualidade e a bissexualidade. Algumas pessoas buscam não apenas relações sexuais, mas também amor, ternura e carinho com pessoas de sexo diferente ou do mesmo sexo que o seu. Este é um fato empírico e precisa ser adequadamente interpretado. Nada na razão pode dizer que as relações entre pessoas do mesmo sexo são “erradas” ou que “ofendem um bem humano básico” – simplesmente porque não faz sentido exigir que as pessoas se comportem de forma diferente das suas próprias inclinações (Lago, 2018, p. 1061).

Embora Lago fale de inclinações, defenderei mais adiante que orientação sexual é mais propriamente uma disposição ou conjunto de disposições psicológicas. A orientação sexual não é como estar inclinado a uma prática, e devemos reconhecer que podemos ter inclinações para práticas imorais. A orientação sexual é mais do que uma mera inclinação, ela é uma característica marcante e inerente de uma pessoa. Para uma pessoa que não é homossexual, pode ser difícil compreender isso, embora a experiência fenomenológica em primeira pessoa de um homossexual dê testemunho da homossexualidade muito mais como um modo de ser do que como uma mera inclinação ou tendência.

Alguns autores, como John Finnis (2008), argumentam que o casamento monogâmico, heterossexual e permanente é um bem humano básico. Esse tipo de casamento é considerado um bem porque promove a complementaridade dos sexos, oferece um contexto ideal para a educação dos filhos e cria um espaço de reciprocidade. Ele seria o tipo de união no qual está presente uma unidade entre um duplo propósito: a procriação e a amizade. Sua importância moral, social e civil justificaria a proteção pelo Estado. O casamento é visto como uma estrutura fundamental da sociedade que garante a coesão social e o bem comum:

o casamento é um bem humano fundamental distinto porque permite que as partes envolvidas, a esposa e o marido, floresçam como indivíduos e como casal, tanto pela forma mais abrangente de união possível para os seres humanos quanto pela forma mais radical e criativa de permitir que outra pessoa floresça, a saber, trazendo essa pessoa à existência como zigoto, embrião, criança e, eventualmente, adulto, plenamente capaz de participar do florescimento humano por sua própria responsabilidade (Finnis, 2008, p. 389 – tradução minha).²

Independente de essa posição ser ou não verdadeira, ela não parece incompatível com a ideia de que pessoas com orientação não-heterossexual possam ter um tipo de união romântica e sexual distinta do casamento nessa acepção. Pessoas que têm uma vocação para o celibato, por exemplo, não se casam, e isso não representa uma ameaça ao casamento como um bem comum. Da mesma forma, o fato de pessoas homossexuais não se casarem, no sentido tradicional do casamento, não contradiz a ideia de que o casamento heterossexual seja um bem básico para a sociedade. Uma dificuldade pode ser levantada quando se propõe que, sendo o casamento um bem básico, o ato sexual teria de ter essencialmente um caráter procriativo. Isso pode ser verdadeiro para as uniões heterossexuais, mas se existir um caso excepcional de pessoas que, por sua própria constituição, estão direcionadas a uma forma diferente de união sexual, então a interdição a práticas sexuais não-procriativas não se aplicaria necessariamente a essas pessoas.

Pode-se argumentar ainda que, por natureza, os homossexuais possuem uma disposição intrínseca voltada para uma forma específica de intimidade, que seria homoerótica. Sob essa perspectiva, a homossexualidade poderia ser entendida como um complexo de disposições naturais próprias da alma, que a orientam de maneira inerente a uma realização afetiva característica ou própria, diferente da finalidade reprodutiva. Assim, homossexuais teriam sido dispostos pela própria natureza a um tipo específico de intimidade sexual e afetiva com pessoas do mesmo gênero, refletindo a diversidade natural de configurações e realização da sexualidade.

Um defensor da ideia de que certas práticas homossexuais não são contrárias à natureza poderia argumentar, mesmo aceitando a ideia do casamento como um bem humano básico, que uniões homossexuais são um tipo de relacionamento distinto do casamento tradicional. Essas uniões seriam formas próprias de relacionamento, que não devem ser vistas como substitutas do casamento heterossexual, e seriam adequadas apenas para aqueles cuja união homossexual expressa uma orientação constitutiva de seu modo de ser. O caráter distintivo de tais relações

² Texto original: “marriage is a distinct fundamental human good because it enables the parties to it, the wife and husband, to flourish as individuals and as a couple. This occurs both by the most far-reaching form of togetherness possible for human beings and by the most radical and creative enabling of another person to flourish. This enabling involves the bringing of that person into existence as conceptus, embryo, child, and eventually adult, fully able to participate in human flourishing on his or her own responsibility”.

estaria justamente no fato de serem o tipo de união próprio para pessoas com uma sexualidade constitutivamente não-heterossexual. Mesmo em uma visão mais tradicional, seria possível aceitar que, para pessoas heterossexuais, o casamento e a procriação são elementos fundamentais do tipo de união apropriada a elas, enquanto pessoas com orientação não-heterossexual possuem uma exceção às normas de sexualidade e casamento que se aplicam às relações heterossexuais. Contudo, o casamento e a adoção ou geração de filhos podem encontrar um contexto plenamente válido em uniões homoafetivas que, ao estarem abertas ao amor e à vida, oferecem um ambiente acolhedor e apropriado para a construção de um lar.

Apesar disso, John Finnis faz duras críticas às uniões homossexuais (2008, p. 396). Ele declara que a defesa das uniões homossexuais faz parte de uma estratégia para deslegitimar críticas culturais e morais das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Ele ressalta que essas críticas, quando apropriadas, aplicam-se a todos os atos sexuais não matrimoniais, sejam eles heterossexuais ou homossexuais. Nesse caso, seu argumento parece não levar em conta o caráter distintivo da orientação sexual na constituição da sexualidade dos sujeitos. Além disso, Finnis argumenta que apenas uma pequena proporção de homens homossexuais que vivem como “gays” tentam seriamente algo que se assemelhe ao casamento como um compromisso permanente, e uma proporção ainda menor considera que a fidelidade conjugal faz sentido dentro do contexto de sua “identidade gay”. Portanto, ele conclui que o “casamento gay”, mesmo em termos de comportamento, é uma farsa, pois exclui ou não faz sentido um compromisso central para o casamento. Nenhuma dessas críticas, no entanto, ele faz apontando dados empíricos que comprovem suas declarações.

É possível que as pessoas, em grande parte da história, que condenaram atos homossexuais como antinaturais não tivessem ainda clareza de quão constitutiva é a homossexualidade e o quanto ela é um traço intrínseco e inerente a uma pessoa. Isso ocorre porque o conceito de homossexualidade como um “tipo de pessoa” é uma noção recente. Depois, claro, quando se compreendeu melhor isso, passou-se a se falar que a própria natureza dessas pessoas era desordenada, o que é circular:

um exemplo da categoria de ‘tipo humano’ seria a criação da pessoa do [...] homossexual, em determinado momento histórico. No caso do ‘homossexual’, trata-se de pensar que certo comportamento sexual (dentre tantos outros possíveis) passou a definir um tipo humano (a partir do fim do século XIX) (Zanello, 2018, p. 27).

Portanto, do ponto de vista contemporâneo, há uma compreensão de que homossexuais possuem uma disposição intrínseca à sua constituição de se voltarem para um tipo de intimidade homoerótica. Sendo esse o caso, o uso dos genitais para realização desse fim de intimidade e

união intencional é um uso que realiza uma função também natural dos genitais. Assim, os atos homossexuais realizados por essas pessoas não são antinaturais, mas cumprem uma função natural do sexo para essas pessoas, que é a realização de um tipo de união íntima profunda e adequada à constituição dessas pessoas. No passado, no entanto, o termo utilizado para condenar, entre outros, atos entre o mesmo sexo era “sodomia”, e será importante considerar a questão em torno dessa condenação.

A condenação da sodomia

O termo “sodomia” se originou do termo referente à cidade bíblica de “Sodoma”, que foi erroneamente associada à homossexualidade. Na realidade, de acordo com a narrativa bíblica, Sodoma foi uma cidade caracterizada pelo ódio aos estrangeiros e tinha, como um de seus costumes, a prática do abuso sexual contra forasteiros como uma forma de humilhação. Assim, que os habitantes de Sodoma no mito bíblico tenham ameaçado abusar sexualmente de dois anjos em forma humana que entraram na cidade, nada tem a ver com a homossexualidade, mas sim com o ódio aos estrangeiros (*Gênesis* 19). Se o sentido do mito fosse entendido corretamente, deveríamos chamar de sodomia o ódio ao diferente. Contudo, na Idade Média, o termo acabou, por uma incompreensão da narrativa, a ser usado como condenação, entre outras coisas, do comportamento sexual entre dois homens:

por onde, entre os vícios contrários à natureza, o lugar ínfimo ocupa o pecado da imundícia, que não implica o conúbio com outra pessoa. Gravíssimo, porém é o pecado da bestialidade, cometido com um ser de espécie diferente. Por isso, àquilo da Escritura. – Acusou seus irmãos de um enorme crime – diz a Glosa, que tinham congresso com os animais. Depois deste vem o vício sodomítico, que consiste na relação com pessoa do mesmo sexo (ST II-II, q. 154, a. 12).

Desse modo, a condenação dos atos homossexuais às vezes aparece como uma condenação ao que se denomina como “sodomia”. Embora historicamente alguns pensadores, mais particularmente os cristãos, tenham condenado a sodomia, como São Jerônimo, Santo Agostinho, Tomás de Aquino e Pedro Damiano (Teixeira, 2021, p. 444), é importante reiterar que ainda não se tinha uma compreensão adequada de que o que se chamava de sodomia poderia ser, na verdade, a expressão de uma disposição íntima à constituição do ser de algumas pessoas. Dado isso e que o conceito de homossexualidade é recente, é possível defender que a condenação da sodomia não implica em condenação das práticas homossexuais.

Consideremos, pois, mais de perto a distinção entre sodomia e atos homossexuais. A Igreja Cristã historicamente condenou a sodomia, mas foi só com a Modernidade que se pôde falar de uma condenação da homossexualidade. A sodomia era entendida como qualquer comportamento sexual não-reprodutivo, e poderia incluir a masturbação, a bestialidade e o sexo anal mesmo entre heterossexuais (Correio; Correio, 2016, p. 269). Há uma escassa atenção dos autores cristãos pré-modernos aos atos sexuais entre mulheres pela dificuldade em conceber tais práticas por não envolverem penetração fálica e devido à visão do corpo feminino como enigmático e destinado apenas à procriação (Silva, 2018, p. 3).

De qualquer modo, condenar a sodomia não é o mesmo que condenar a homossexualidade. Desse modo, poderia ser considerada incorreta a maneira como a tradição cristã transformou a condenação da sodomia em condenação de atos homossexuais como antinaturais. Isso ocorre porque a condenação da homossexualidade não se segue necessariamente da condenação da sodomia. Este artigo busca justamente defender que podem existir razões suficientemente fortes para não condenar atos homossexuais como antinaturais e, se esse for o caso, atos homossexuais não são necessariamente sodomia.

Também é importante dizer que a homossexualidade pode ser entendida como uma disposição psicológica fortemente constitutiva do modo de ser de uma pessoa, independente da gênese dessa constituição. Assim, quando nos referimos a alguém como “homossexual”, estamos usando o que Gilbert Ryle denomina como um conceito disposicional, isto é, um que se refere a “declarações no sentido de que uma coisa mencionada, animal ou pessoa, tem uma certa capacidade, tendência ou propensão, ou está sujeito a uma certa suscetibilidade” (2009, p. 107). O tipo de disposição que é a homossexualidade seria, ainda, distinto de disposições que são meras inclinações ou tendências. Desse modo, a homossexualidade não é uma mera tendência ou inclinação, mas uma disposição ou um conjunto de disposições psicológicas que caracterizam um determinado tipo de pessoa.

A disposição homossexual, ante o insucesso das terapias de conversão sexual, tem se revelado um traço muito forte e, na maioria das vezes, inalterável de uma pessoa, independentemente de como se estabelece (Haldeman, 2015, p. 297). Trata-se de uma disposição ou conjunto de disposições psicológicas que vão muito além de só uma questão sexual. É um traço marcante da pessoa como um todo. Ao invés de dizer que tais pessoas estão condenadas a nunca poderem expressar essa disposição tão constitutiva de seu ser, parece muito mais adequado dizer que a realização da intimidade homoerótica é, sim, um fim natural adequado para tais pessoas.

A condenação da chamada “sodomia” foi, no entanto, ancorada sob o argumento da teleologia natural dos órgãos corporais. Assim, cada órgão possui uma função. O olho nos permite ver, a boca serve para nos alimentarmos e, nessa teleologia, os órgãos genitais servem à reprodução. É verdade que os genitais têm uma função reprodutiva, mas, para condenar atos homossexuais, seria preciso que esta fosse uma função exclusiva ou necessária deles. Os genitais têm uma função também de realizar um tipo de intimidade profunda entre duas pessoas, daí que não proibimos atos sexuais a estéreis ou pessoas além da idade reprodutiva. Reconhecemos que o ato sexual também tem uma função natural relacionada a um vínculo de intimidade para aqueles que, dada sua constituição, não podem reproduzir.

Dizer que práticas homossexuais são antinaturais seria parecido com dizer que usar a mão para dar tchau é antinatural porque a função natural da mão é pegar coisas; ou que mascar chicletes, fumar ou beijar são errados porque a função natural da boca é comer. Alguns talvez ainda digam, no caso da homossexualidade masculina, que a ejaculação só pode ocorrer para fins procriativos, mas é importante ter em mente que a ejaculação é um subproduto do ato sexual e não aquilo que é visado como fim pelo ato. Ademais, se a ejaculação pudesse ocorrer só quando está aberta à possibilidade de procriação, um homem não poderia ter relações sexuais com uma mulher estéril ou além da idade reprodutiva. É curioso notar que essa inflexibilidade sobre a teleologia dos órgãos parece recair exclusivamente para o caso dos órgãos sexuais (Pickett, 2004, p. 42).

Outros poderiam argumentar que um suposto encaixe biológico natural entre o órgão genital masculino e o feminino são necessários para o ato sexual, mas nesse caso claramente se comete a chamada falácia de Hume, que ocorre quando derivamos uma regra sobre como as coisas deveriam ser de uma mera descrição de como as coisas são (Giarolo, 2013, p. 2). É importante não confundir a falácia de Hume com a falácia naturalista de Moore, que consiste em definir o bem em termos de propriedades não-morais ou que não sejam o próprio bem. A Teoria da Lei Natural poderia incorrer na chamada falácia naturalista, a depender de como é formulada (Moore, 1922, p. 37), mas não está no escopo deste artigo lidar com essas dificuldades.

Ao invés de falar de órgãos genitais, seria possível falar de uma teleologia das zonas erógenas do corpo. Daí fica mais claro que os órgãos genitais não são só parte do aparelho reprodutivo, mas também possuem uma função como parte das zonas erógenas, que concorrem em realizar o fim de uma intimidade de toque e afeto. Desse modo, fica claro por que a estimulação dessas zonas ainda está cumprindo uma função natural e até fisiológica dentro da teleologia das funções dos órgãos do corpo, mesmo quando não estamos falando de procriação.

O próprio fato de o ânus ser uma zona erógena deveria nos fazer pensar que ele também possui a função natural de experimentar prazer sexual. O mesmo aplica-se às estimulações sexuais entre mulheres, nas quais diferentes partes do corpo são tocadas com o intuito de gerar prazer ou expressar afeto.

Homossexualidade e florescimento humano (*eudaimonia*)

A ética aristotélica, que serviu de base para a Teoria da Lei Natural, sustenta que o fim último da natureza humana é a *eudaimonia*. Neste contexto, opta-se pelas traduções “florescimento” e “realização”, que capturam de maneira mais precisa o sentido do termo, indicando a plena concretização da natureza humana. Isso evita a conotação subjetiva frequentemente associada ao termo tradicionalmente traduzido como “felicidade”, oferecendo uma compreensão mais objetiva e abrangente do que constitui o bem humano. O objetivo dessa seção consiste em mostrar que a homossexualidade não só é consistente com a melhor realização da natureza humana, como é fundamental para o florescimento de pessoas homossexuais. Sendo esse o caso, seria um contrassenso afirmar que a homossexualidade é contra a lei natural se ela está a serviço da melhor realização da natureza humana (EN I, 7, 1097b22).

Assim, no naturalismo clássico que se origina na ética aristotélica, o fim supremo da vida ética é o florescimento humano, que é a vida de realização plena dentro de uma estrutura organizada de meios e fins. O sofrimento psicológico vivenciado por homossexuais que tentam reprimir sua sexualidade e identidade revela que uma pessoa com disposição homossexual, no geral, não consegue ter uma vida satisfatoriamente feliz se viver tentando renunciar às expressões dessa disposição.

Homossexuais não têm todos um “dom para o celibato”, por exemplo, nem podem encontrar uma vida sexual satisfatória no sexo heterossexual. Se a ética deve nos mover a uma vida de florescimento (*eudaimonia*), então negar aos homossexuais a vivência de sua sexualidade é fechar, ao menos para a maior parte deles, de antemão a possibilidade de uma vida de florescimento. Alguns dizem erroneamente que os atos homossexuais fecham o homem à vida quando na verdade é a condenação da homossexualidade que fecha para algumas pessoas a possibilidade de uma vida de realização.

Se a vivência homossexual para essas pessoas está a serviço de uma vida de florescimento, então condenar os atos homossexuais dessas pessoas como antinaturais seria um

equívoco, pois o florescimento é o fim maior para o qual existimos e para o qual devemos ordenar todos os demais fins. Mesmo que encontrássemos diversas razões supostamente éticas para condenar as práticas homossexuais, todas elas teriam de ser sobrepostas pela razão maior da Ética que é o florescimento humano: “a *eudaimonia* é a finalidade última a que todas as nossas ações humanas devem procurar” (Costa, 2014, p. 165).

O florescimento (*eudaimonia*) consiste, para Aristóteles, na atividade da alma racional de acordo com a excelência (*areté*) tanto moral como intelectual. Entre as virtudes intelectuais podem ser distinguidas aquelas relacionadas à atividade teórica (*sophia*) e à atividade prática (*phronesis*). A atividade teórica supera as demais em dignidade, pois nos aproxima mais de Deus, aquele que sempre pensa a si mesmo. Por isso, a vida contemplativa ou teórica é a que mais aproxima o ser humano de Deus. Há *eudaimonia* tanto na vida dedicada às virtudes intelectuais quanto na dedicada às virtudes morais. No entanto, a vida contemplativa é mais digna (EN X, 7, 1177a11-b25).

Aristóteles considera que a virtude é resultada do hábito, que consiste em sentir e desejar corretamente. O hábito é o processo inicial de formação da virtude, constituindo-se em afecções e desejos corretos apropriados ante o que cada situação exige. O filósofo observa, ainda, que “nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza” (EN II, 1, 1103a18). A virtude reside na mediania entre dois vícios opostos: um caracterizado pelo excesso e o outro pela falta, como a coragem que se situa entre a temeridade e a covardia (EN II, 5, 1107a18). Assim, a virtude não decorre de uma tendência significativa de nossa natureza para a ação virtuosa. É o hábito que origina as virtudes e as aperfeiçoa. O hábito possibilita a formação da *héxis* (disposição, habilitação), que é o estado de estar em posse de uma competência moral: “é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades” (EN II, 1, 1103b23).

Partindo da própria ética das virtudes de Aristóteles, pode-se defender que o que se exige da vida sexual é que ela seja virtuosa e, se podemos falar de uma virtude da castidade, se quisermos manter no vocabulário uma noção que, embora não presente em Aristóteles, aparece em autores medievais, como em Aquino (ST II-II, q. 151, a. 1), poderíamos dizer que ela nada tem a ver com orientação sexual, que ser casto não é senão viver uma vida sexual com moderação e prudência nos usos dos prazeres, encontrando a mediania no uso dos prazeres sexuais. Mesmo a palavra “sodomia” poderia ser ressignificada para falar de um uso irracional dos órgãos genitais, que não estaria vinculado a nenhuma orientação sexual específica. Desse modo, a sodomia seria o uso da sexualidade de modo imprudente, vicioso ou não-virtuoso, e qualquer pessoa, seja ela heterossexual ou homossexual, poderia incorrer nisso.

No artigo *Uma leitura “médica” da homossexualidade no corpus aristotelicum*, Nuno Rodrigues analisa a abordagem de Aristóteles sobre o que hoje chamaríamos de homossexualidade (2014, p. 66), destacando sua perspectiva médica e científica, usando como base o texto *Problemata*, que, embora tenha autoria disputada, é tradicionalmente atribuído a Aristóteles. Na obra, o estagirita discute as práticas homoeróticas de forma que reflete uma compreensão médica de seu tempo, considerando fatores naturais e corporais que influenciam o comportamento sexual. Curiosamente, o texto não faz nenhum juízo de valor moral sobre tais práticas. As práticas homoeróticas são explicadas em termos mecânicos, como o fluxo e a concentração de sêmen em certas partes do corpo, como o ânus. Comportamentos considerados “não naturais”, como o comportamento homoerótico passivo, são entendidos não necessariamente como imorais, mas como resultado de um desvio fisiológico. Assim, embora Aristóteles não tenha emitido uma opinião moral sobre o homoerotismo, ele foi discreto e técnico ao falar do fenômeno.

Considerações finais

Este artigo pretendeu mostrar, portanto, que uma pessoa pode adotar a Teoria da Lei Natural e manter que atos homossexuais não contradizem essa lei. Argumentei, ainda, que a Ética deve se basear na razão natural e que ela deve ser a régua para podermos distinguir, nos preceitos morais de uma religião, o que é uma posição moral objetiva do que é uma posição moral condicionada historicamente.

É claro que alguém pode só abandonar a Teoria da Lei Natural, mas para alguém que está fortemente convencido do naturalismo clássico e da verdade dessa teoria, tal pessoa não precisa concluir daí que a homossexualidade é antinatural. Mostrar que há essa possibilidade como algo razoável foi o propósito deste artigo. Portanto, o propósito central do artigo não foi criticar condenações jusnaturalistas à homossexualidade, nem dizer que a permissibilidade moral da homossexualidade se segue necessariamente da Teoria da Lei Natural, mas esboçar uma possibilidade de defesa de que atos homossexuais sejam permissíveis mesmo se assumirmos a Teoria da Lei Natural.

Este artigo, contudo, enfrenta algumas limitações. Seria preciso ainda explorar como as reflexões elencadas aqui poderiam ser generalizadas para outras orientações sexuais dissidentes, como é o caso da bissexualidade. Além disso, pesquisas futuras podem ampliar as discussões presentes aqui para pensar como a transexualidade, por exemplo, não necessariamente

apresenta uma violação à lei natural. Outra discussão relevante diz respeito à esfera política. Esse artigo lidou mais especificamente com o aspecto moral da sexualidade, mas seria preciso pensar como fundamentar, mesmo a partir da lei natural, direitos civis para a comunidade LGBTQIA+, como é o caso do direito ao casamento e à adoção por parte desse grupo. Há, pois, um campo aberto a ser explorado em investigações futuras.

Além disso, esse artigo teve como limitações, também, não discutir melhor as teorias jusnaturalistas ou de direito natural, nem fazer uma crítica mais abrangente aos argumentos jusnaturalistas contra a homossexualidade ou a algum teórico específico sobre o assunto. Contudo, isso se dá porque o escopo do artigo é mais fazer um esboço de uma proposta de como manter uma defesa de que atos homossexuais não são imorais e ao mesmo tempo adotar a Teoria da Lei Natural. Essa limitação pode tornar os argumentos presentes aqui mais abertos a objeções, mas desde que se mostre a viabilidade racional de uma defesa da permissibilidade moral das práticas homossexuais dentro de uma perspectiva que adote a Teoria da Lei Natural, este artigo terá cumprido seu propósito.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Correia. [S. l.]: Alexandria Católica, 2017.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antonio de Castro Caiera. São Paulo: Atlas, 2009.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BONELLA, Alcino Eduardo. Teoria do mandamento divino e metaética. *Revista brasileira de filosofia da religião*, v. 2, n. 2, p. 162-72, 2018. <https://doi.org/10.26512/>.

CORREIO, Edson Santos; CORREIO, Wallas Jeffereson. Homo eroticus: considerações acerca do conceito de sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. *Esboços*, v. 23, n. 35, p. 265-84, 2016. <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2016v23n35p265>.

COSTA, Thaís Cristina Alves. Eudaimonia e o problema das ações virtuosas em Aristóteles. *Griot*, v. 10, n. 2, p. 164-72, 2014. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v10i2.613>.

EZÍDIO, Camila de Souza. Um percurso histórico-filosófico: a lei natural em Tomás de Aquino. *Ideação*, v. 1, n. 40, p. 1-15, jul./dez. 2019. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i40.4418>.

FIGUEIREDO, Ivanilda. A conquista do direito ao casamento LGBTI+: da Assembleia Constituinte à Resolução do CNJ. *Direito e práxis*, v. 12, n. 4, p. 2490-517, out./dez. 2021. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/51870>.

FINNIS, John. Marriage: a basic and exigent good. *The monist*, v. 91, n. 3/4, p. 388-406, 2008. <https://doi.org/10.5840/monist2008913/421>.

GIAROLO, Kariel. É possível derivar dever ser de ser?. *Controvérsia*, v. 9, n. 1, p. 1-12, 2013.

HALDEMAN, Douglas. Sexual orientation conversion therapy: fact, fiction, and fraud. In: DWORKIN, Sari; POPE, Mark. (Ed.). *Casebook for counseling*, 2015, p. 297–306. <https://doi.org/10.1002/9781119221715.ch28>.

LAGO, Pablo Antonio. Same-sex marriage: a defense based on foundations of natural law. *Direito GV*, v. 14, n. 3, p. 1044-66, 2018. <https://doi.org/10.1590/2317-6172201839>.

MALACARNE, Luciana. *O primeiro preceito da lei natural de Tomás de Aquino: uma inferência de “é” para “deve”?*. 2012. 56 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

MOORE, George Edward. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

MURPHY, Mark. Theological voluntarism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/>. Acesso em: 24 maio 2022.

PICKETT, Brent. Natural law and the regulation of sexuality: a critique. *Richmond journal of law and the public interest*, v. 8, n. 1, p. 39-54, 2004.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. *Os elementos da filosofia moral*. Trad. Delamar J. V. Dutra. 7ª ed. Porto Alegre: AMGH, 2013.

RIOS, Roger Raupp. Democracia, direitos humanos e direito natural: crítica à tese de John Finnis sobre o casamento homossexual. *Publicum*, v. 4, n. 2, p. 11-36, 2018. <https://doi.org/10.12957/publicum.2018.38629>.

RODRIGUES, Nuno Simões. Uma leitura “médica” da homossexualidade no *corpus aristotelicum* (Pr. 4.26-27). In: SOARES, Carolina Esteves *et al* (coord.). *Phármakon: do combate da enfermidade à invenção da imortalidade*. Porto: CITCEM, 2014. p. 61-71.

RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. Londres: Routledge, 2009.

SCRUTON, Roger. *Desejo sexual*. Uma investigação filosófica. Trad. Marcelo Gonzaga de Oliveira. Campinas: Vide Editorial, 2016.

SHAFER-LANDAU, Russ. *Whatever happened to good and evil?* Oxford: Oxford University Press, 2009.

SILVA, Ronaldo Manoel. Clara Fernandes, uma lésbica perante o Tribunal da Inquisição (1555-1560). *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 3, p. 1-13, 2018. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n348787>.

TEIXEIRA, Arthur Rocha Martins Rodrigues. Entre sexualidade e jurisdição: discursos sobre homossexualidade nos penitenciais dos séculos XI-XII. *Epígrafe*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 439-58, 2021. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8855.v10i2p439-458>.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.

Além no aquém:

Pensando uma transcendência secular

Bruno Rodrigues de Sales¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho é especular sobre a possibilidade de uma transcendência secular e manter aberta a discussão para tal intuito. Partindo de princípios localizadores do homem no universo, através da antropologia filosófica pascaliana, e seguindo para a discussão sobre tais possibilidades utilizando pensadores como Kant, Jaspers e Lonergan, o texto se desenvolve em torno de tópicos da filosofia dos pensadores acima mencionados que podem ser considerados relevantes para o tema do qual se quer tratar. Desse modo, este trabalho pretende proporcionar meios para pensar uma transcendência secular, isto é, uma transcendência que não está atrelada a nenhuma fé religiosa, mas que parte do homem como ser capaz de reflexão e decisão por sua Razão.

PALAVRAS-CHAVE

Transcendência; Secular; Imanência; Incondicionado.

¹ Bacharel em Filosofia pela Faculdade Claretiano. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9337988450438311>. E-mail: sem.bruno18@gmail.com.

Beyond in the hereafter:

Thinking about secular transcendence

ABSTRACT

The aim of this work is to speculate on the possibility of a secular transcendence and to keep the discussion open to this end. Starting from the principles that locate man in the universe, through Pascalian philosophical anthropology, and moving on to discuss these possibilities using thinkers such as Kant, Jaspers and Lonergan, the text develops around topics from the philosophy of the aforementioned thinkers that can be considered relevant to the theme we want to address. In this way, this work aims to provide the means to think about a secular transcendence, that is, a transcendence that is not tied to any religious faith, but which starts from man as a being capable of reflection and decision by his Reason.

KEYWORDS

Transcendence; Secular; Immanence; Unconditioned.

Recebido: 16/04/2024

Aceito: 17/04/2024

Publicado: 25/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/cwbq5493>

Introdução

No século XVIII iniciou-se o empenho filosófico para compreender o mundo e seus parâmetros dentro dos limites de um pensamento sistemático e estruturado de forma racional-empírica. Este foi o movimento iluminista, que, impulsionado pela efervescência de grandes mudanças que tinham por fulgor as luzes da Razão, delineara difundir-se para toda a sociedade, elaborando, desse modo, um plano de metas, denominado posteriormente por alguns pensadores de “Projeto da Modernidade”, que tinha como objetivo racionalizar as formas tradicionais de interpretação de mundo, até então predominantemente embasadas num caráter religioso.

Tal projeto de racionalização estava repleto de aspectos de um pensamento que exerce, por assim dizer, uma razão de autorrepresentação vaidosa que, mesmo interferindo no andamento da sociedade e de seus indivíduos por meio do movimento secularizante, não conseguiu êxito em seu projeto de derrocada das formas cosmológicas, religiosas e metafísicas de interpretação de mundo. Isso aponta para a “cabeça de Jano da modernidade”,² uma ambivalência na qual de um lado se encontram as visões naturalistas de mundo e de outro a revitalização de comunidades de fé e tradições religiosas.

No entanto, mesmo com esse “desencanto” com a secularização e “reencantamento” religioso, os cidadãos seculares tendem a esquivar-se de qualquer possibilidade de queda em um sistema religioso ou numa religiosidade irrestrita. Assim, há uma tendência de fugir de toda e qualquer transcendência que esteja associada a uma religião. Não obstante, existe a possibilidade de perguntar: o cidadão secular aceitaria algum tipo de transcendência, ou mesmo alguma referência transcendente? A resposta para tal questão, obviamente, não é tarefa fácil; porém, existem balizas através das quais torna-se possível um caminho para esse objetivo.

De tal modo, o presente trabalho pretender pensar essa possibilidade de transcendência secularizada, apontando alguns tópicos filosóficos, que podem tornar plausível o caminho para obtê-la. O conteúdo deste texto visa, igualmente, estabelecer tentativas de manutenção das possibilidades abertas, julgando que as realidades seculares não são tão reducionistas ou fundamentalistas quando ancoradas numa racionalidade aberta e dialógica.

² Cf. Habermas (2012).

Transcendência e imanência

Antes de partir para a exposição argumentativa de uma transcendência secular, faz-se necessária a apresentação dos elementos que nortearão tal pretensão, convindo, portanto, apresentar brevemente os conceitos de transcendência e imanência. A compreensão destes termos facilitará a apreensão da ideia que lhes sucederá.

De maneira geral, a imanência está relacionada àquilo que tem em si mesmo seu início e fim, estando ela estritamente ligada à materialidade; por isso, possui um caráter marcadamente empírico. A transcendência, por sua vez, equivale àquilo que apresenta um fim fora de si, o qual lhe é superior ao seu estado atual. O transcendente tem por destaque a imaterialidade; desse modo, afirma-se que ele seja de natureza acentuadamente teórica.

No entanto, aprofundando-os, esses conceitos – imanente e transcendente – podem ser tratados como dois extremos, vistos por vezes como antagônicos, outras, como compostos, isto é, misturados. Tais visões são levadas a cabo por interpretações de cunho um tanto quanto fundamentalistas, ou, pelo menos, de reduções cognitivas. Deve-se considerar que, apesar das diferenças entre eles, não se pode expressar dogmaticamente que sejam excludentes. De igual modo, não se pode afirmar que sejam uma mistura absoluta de realidades a ponto de confundilas com qualquer unidade em que uma se dissolve na outra.

Para entender sobre o que trata essas ideias, é importante trazer à discussão o objeto ao qual elas querem se aplicar; de maneira específica aqui, ao homem. E, para tanto, a antropologia filosófica pascaliana pode oferecer um suporte firme. De tal modo, pode-se começar a expor.

Que o homem, voltado para si próprio, considere o que é diante do que existe; que se veja como que perdido nesse canto apartado da natureza, e que, da pequena cela em que se encontra encerrado, isto é, do universo, aprenda a atribuir à terra, aos reinos, às cidades e a si próprio o seu justo valor. Que é um homem no infinito? (Br. 72)³.

Para definir o que é o homem, Pascal toma como ponto de partida uma estrutura localizante. Em outras palavras, ele não parte de uma natureza, ou ideia de substância humana, mas pergunta o homem em relação ao universo que o rodeia. É interessante perceber que, através disso, o filósofo consegue abarcar duas realidades humanas: a sua localização (aquí muito além da geográfica, mas, de modo especial, existencial) e seu aspecto relacional (em Pascal, relação com a natureza). Ele localiza o homem entre dois infinitos, o de grandeza e de pequenez: “pois, afinal, que é o homem dentro da natureza? Um nada diante do infinito; um

³ “Br” indica a seção interna à obra de Pascal, referente a Brunschvicg, organizador dos *Pensamentos*.

todo diante do nada; um meio-termo entre tudo e nada. [...] Ele permanece igualmente incapaz de ver o nada de onde veio e o infinito que o engolfa” (Br. 72).

Dentro do universo ao seu redor é localizado o homem, que se pergunta sobre sua capacidade de conhecimento, e de conseqüente consciência, diante de tudo o que se lhe mostra. Desse modo, Pascal, no decorrer de seus *Pensamentos*, define o ser humano como “o junco pensante” (Br. 347). Assim, mesmo sendo esse frágil elemento sufocado entre dois extremos infinitos, ele é dotado de racionalidade; e é essa Razão que lhe permite a grandeza perante o Nada, embora ela não conheça tudo, o que o deixa subjugado ao Infinito todo. Ele esclarece essa fragilidade e grandeza expressando:

não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo [o homem]: um vapor, uma gota de água, são suficientes para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem ainda será mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e conhece a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo nada sabe disso. [...] Esforcemo-nos então por bem pensar: eis o princípio da moral (Br. 347).

O pensador francês “não parte de raciocínios abstratos, mas de inquietudes humanas e concretas; nem de demonstrações matemáticas, mas de intuições, apenas esboçadas, de paradoxos e, inclusive, de contradições” (Ponsatí-Murlà, 2015, p. 144). A antropologia filosófica pascaliana deixa o homem no meio de tudo e nada; ela é enfaticamente paradoxal. Mas ela não joga o ser humano em meio a confusões ou desorientações intransponíveis. Ao contrário, as “latitudes e longitudes” expostas por Pascal, permitem que o homem esteja aberto a todas as eventualidades. Ele não fica trancafiado no Nada, nem mesmo se torna senhor do Infinito todo; porém, por sua Razão, ele desenvolve a consciência de estar apto para pensar estes dois polos, mesmo que de forma limitada. O caminho do meio é o que permite a humanidade caminhar entre esses dois infinitos.

Aplicando essas linhas principais do pensamento pascaliano sobre a humanidade aos conceitos de Transcendência e Imanência, tem-se, pois, a possibilidade de afirmar que eles são, portanto, elementos localizadores. Assim, não são, à primeira vista, pontos de segurança isolados, mas há certa relação entre eles. Não são excludentes, apesar de serem radicalmente distintos. Não se poderá dizer também que sejam de um todo complementares, mas que são relacionais. Eles se comunicam entre si. E seu ponto de comunicação é o homem, o intermediário entre o Tudo e o Nada.

Assim, o isolamento em um desses pontos é extremamente perigoso e danoso à capacidade integral do homem, pois a queda em um transcendentalismo fundamentalista é a degeneração numa ideia puramente celestial, supranatural e, por assim dizer, extraterrestre.

Embora a imanência fundamentalizada torna o sensorial e o factual em sua única realidade, não existe nada além das fronteiras do que se vê, toca, ouve, inala ou degusta. O reducionismo é, pois, o maior dos perigos de qualquer questão filosófica.

Enfim, é nesse ambiente de relativa liberdade que o ser humano pode se compreender como, *ex facto*, ser racional e integrado. Aqui, sua racionalidade permite caminhar com o mínimo de destreza através de caminhos complexos, processo que demonstra sua integralidade, seja com esse mesmo ambiente, enquanto ele se percebe como “local do meio”, seja consigo, como ser capaz de cogitar o *hic et nunc* e, à sua medida, ultrapassá-lo.

Tópicos filosóficos para pensar uma transcendência secular

Tendo localizado o homem diante de tudo que o cerca, e considerando ele mesmo como aquele que caminha entre dois extremos infinitos, a ideia de uma transcendência secular já não aparenta ser tão absurda, pois a liberdade concedida ao sujeito visto por essa ótica lhe permite caminhar e pensar além das fronteiras estabelecidas por ele mesmo. Desse modo, três tópicos filosóficos podem ajudar no andamento da discussão proposta. São eles: autotranscendência lonergiana, as situações-limites de Jaspers e o incondicionado kantiano.

Abordando-os respectivamente, a autotranscendência não equivale, propriamente, a uma intersubjetividade (em primeira instância), mas de forma inicial a uma abertura do sujeito diante de seu ambiente. Em outros termos, é o princípio de aceitação de seu lugar intermediário. Trata-se, primordialmente, de brechas abertas na “mesmidade” do indivíduo que permitem que outras luzes, que não sejam as dele, possam imiscuir-se discretamente a elas. Para o filósofo canadense Bernard Lonergan,⁴ “nós podemos viver em um mundo, possuir um horizonte, exatamente na medida em que não estamos encerrados em nós mesmos” (2012, p. 124), isto é, quando autotranscendemos. Mas não somente, ele aponta que isso se deve pelo fato de o homem elencar questionamentos e os fazer de modo livre e irrestrito. Assim, uma verdadeira racionalidade consiste em não permanecer preso a opiniões próprias, mas em questionar

⁴ Nasceu em 1904, em Buckingham, Quebec, Canadá. Em 1922, entrou para a Companhia de Jesus em Guelph, Ontário. De 1926 a 1930, estudou filosofia, línguas e matemática em Londres. Sua formação teológica se deu na Universidade Gregoriana de Roma, de 1933-37. Em 1939, defendeu seu doutorado e tornou-se professor de teologia no College de l’Imaculée Conception em Montreal, tendo depois lecionado em outras universidades europeias e norte-americanas. Morreu em 1984. Suas obras mais conhecidas são *Insight: um estudo do conhecimento humano* e *Método em teologia*.

irrestritamente tudo a sua volta, porém, de forma enfática, a si mesmo e suas posições cognitivas perante o mundo.

Contudo, não se pode cair no vazio de questionar indistintamente, ou seja, perguntar acerca de tudo sem ter um propósito. É preciso existir um limite para as perguntas, não no sentido de aprisionamento ou quantidade de perguntas feitas, pois elas devem ser livres; mas algo que seja seu princípio e seu fim. De tal modo, a autotranscendência não é a superação de si baseada em um questionar aleatório: um ponto norteador se faz necessário. Aqui se chega num ponto em que exista algo que dê suporte à autotranscendência.

Na filosofia lonergiana tem-se a apresentação das *Noções Transcendentais*, que são “as questões para inteligência, para a reflexão e para a deliberação, [que] constituem nossa capacidade de autotranscendência” (Lonergan, 2012, p. 125). As noções transcendentais, para Lonergan, se ocupam de tentar satisfazer as exigências e explorar as oportunidades que são dadas pela própria mente humana. Entretanto, elas não ficam presas simplesmente à individualidade, pois nascem da racionalidade, e isso significa que são possíveis a todo e qualquer um que queira. Assim sendo, estão estritamente ligadas aos questionamentos irrestritos acima citados. Como ele mesmo observa:

não é irrestrito pelo fato de as noções transcendentais serem abstratas, mínimas em conotação e máximas em denotação; as noções transcendentais não são abstratas, mas abrangentes: têm em vista tudo sobre o todo. [...] O âmbito transcendental é definido não pelo que o homem conhece, não pelo o que ele pode conhecer, mas pelo o que ele pode questionar; e é apenas por sermos capazes de formular mais perguntas do que podemos responder que conhecemos as limitações de nosso entendimento (2012, p. 39).

O conhecimento das limitações é uma forma de dizer: ter *consciência* de seu estado e lugar. Desse modo, a inteligência, a reflexão e a deliberação são partes constituintes da ideia que o filósofo tem sobre a consciência. Ser consciente é não ser alienado, isto é, não desprezar “os preceitos transcendentais: sê atento, sê inteligente, sê racional, sê responsável” (Lonergan, 2012, p. 71). Estar em sã consciência é encontrar-se atento, capaz de intelecção, firme na Razão e responsabilmente comprometido. A consciência, portanto, seria um suporte para a autotranscendência.

Considerando, então, que a autotranscendência está ancorada na consciência do sujeito, e esta mesma consciência é seu suporte para tal ação transcendental, chega-se ao fim. Porém, ao considerar que a consciência é humana e, portanto, limitada, passível de erro, ela precisa de outro suporte. Ora, se se admite isso, então se fala de uma transcendência da transcendência, e

tal coisa seria absurda, pois geraria um processo *ad infinitum*, sem um ponto de chegada (que se trata também de partida).

Assim, esse processo deixado aberto ao infinito dá ao sujeito total liberdade perante qualquer coisa que sua consciência queira colocar, posto que não há nada além dele mesmo. Se ele segue sua consciência indiscriminadamente, isto é, se ele faz de sua subjetividade uma liberdade degenerada em um ato de independência radical de qualquer parâmetro, já não se pode falar de subjetividade, mas tão-somente de subjetivismo. E no subjetivismo a liberdade é tão infinita quanto o *ad infinitum* de suas sucessivas “transcendências” e das causas de seus atos.

O problema posto aqui é que essa subjetividade degenerada não permite uma autotranscendência, porque não conhece limites, e a capacidade de transcender está em passar de limites. Como transpor o que não se tem? Cabe, aqui, o que Karl Jaspers diz com *mutatis mutandis*: “só há transcendência quando o mundo não existe por si mesmo, não se assenta em si mesmo, mas aponta para um além de si” (2003, p. 19). Encontra-se, portanto, este dilema: ou o sujeito permanece preso em si mesmo e em sua liberdade absoluta, ou ele precisa reconhecer limites. E aqui, encontra-se o segundo tópico filosófico para discussão.

O fato é que se o sujeito quer permanecer fiel a sua racionalidade, consciência e liberdade, ele precisa aceitar que esses limites existem. Mas não se trata de fronteiras que dividem entre o “aqui pode e aqui não pode”; na realidade, é muito mais plausível a concepção de Jaspers de Situações-limite. O filósofo alemão elabora tal conceito ao longo de toda sua obra. Pode-se notá-lo, por exemplo, em *A filosofia desde um ponto de vista da existência* (1932), na afirmação de que “a paixão do conhecimento está em chegar através de sua mais alta intensificação até ali onde o conhecimento fracassa” (2000, p. 77). Esse lugar onde se fracassa é a situação-limite.

Em sua filosofia da existência, Jaspers aponta para uma humanidade dotada de capacidade de conhecer e sedenta disso. Ele une filosofia e existência de modo que elas se complementam, fazendo com que a racionalidade deixe de ser pensada como aquela que solidifica e estatiza o conhecimento, e passe a ser aquela que busca sempre, questionando e procurando saber até onde é possível responder. É, portanto, uma Razão potente que sabe duvidar, mas que também é fraca, porque existem situações que ela não pode ultrapassar por si mesma. Esse filósofo define as situações da seguinte maneira:

quando eu imagino uma situação, eu a vejo como o arranjo das coisas, como essas coisas estão organizadas, podendo ser pensada numa perspectiva espacial. Ela é uma realidade para um sujeito que tem interesse nela e certa participação como existência

empírica, seja como limitação para si mesmo ou margem de manobra (Jaspers, 1932 [Philosophy], p. 177 *apud* Gabardo, 2012, p. 15).

Desse modo, as situações não são simples fronteiras, mas todo um ambiente dotado de intransponibilidade ou que requer a possibilidade de manobra. Aplicando esse princípio à existência humana, ele denota que há na humanidade, em especial em suas capacidades cognitivas, situações-limite, que “são como uma parede contra a qual nos deparamos; uma parede em que batemos e fracassamos. Não podemos modificá-las, apenas torná-las mais claras, mas sem explicar ou deduzir elas a partir de outro” (Jaspers, 1932, p. 178 *apud* Gabardo, 2012, p. 20).

O pensamento jasperiano introduz os limites necessários para que aconteça a transcendência que discutimos, pois ele estabelece barreiras *ad infinitum* à consciência evocando situações nas quais não a temos e não podemos tê-la de um ponto de vista existencial empírico. Não é a intenção do filósofo, todavia, prender a Razão, mas libertá-la, pois, “é sobre nossa liberdade que adquirimos consciência de nosso ser humano” (Jaspers, 2003, p. 63). Em consonância com o pensamento de Lonergan, Jaspers afirma a necessidade de encontrar espaço para a transcendência. Isso porque:

a reflexão que [Jaspers] estabelece em torno da existência humana mostra que a abertura para a transcendência ocorre no momento em que se vincula a existência ao horizonte do fracasso e da sua possível superação. É, pois, no embate com as situações-limite que o existente se coloca em condição de abertura para o horizonte que transcende a sua condição no mundo. Isso indica que o percurso estabelecido por Jaspers em sua fundamentação em torno da especificidade da ‘condição humana’ culmina numa possível abertura para a transcendência (Melo, 2012, p. 51).

Nesse ponto, seria preciso admitir um Ser Supremo, um Totalmente Outro. Isso é estranho à noção de secularidade tratada neste texto, mas tal estranheza não significa que não haja a necessidade de algo que seja incondicionado e universalmente aceitável. A questão se levanta: o que seria esse incondicionado? Nesse ponto, encontra-se o terceiro tópico filosófico: a noção kantiana de incondicionado.

Kant, ao tentar tornar prática a Razão pura, propõe o incondicionado da Razão. Ele relaciona a virtude (dignidade de ser feliz) e a felicidade que, sintetizadas, formam o Bem Supremo – isso dentro dos limites do conhecimento, como é o estilo kantiano. Dessa forma, para o filósofo, o incondicionado se trata de postulados da Razão, que se transformam em um conceito do Bem Supremo.

Enquanto razão prática pura ela busca para o praticante condicionado (que se baseia em inclinações e na carência natural) igualmente o incondicionado, e certamente não

como fundamento de determinação da vontade, mas antes, mesmo tendo sido dado (na lei moral) esse fundamento, como a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem (Kant, 2016, p. 144).

Assim, Kant procura estabelecer que, da mesma forma como a Razão prática procura os condicionados de uma ação moral, isto é, aqueles conceitos que dependem de suas condições determinadas como as leis legitimamente estabelecidas, ela busca também um incondicionado racional, o qual ele determinou ser o Bem Supremo. Esse Sumo Bem “pode se referir à condição incondicionada, isto é, uma condição que não é causada por nenhuma outra ou pode significar um todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie” (Cortes, 2013, p. 164). Neste ponto, há a possibilidade de retornar à filosofia lonerganiana, onde se encontra a ideia de *incondicionado virtual*: “por virtualmente incondicionado queremos indicar qualquer *x* que não possui condições insatisfeitas. Em outras palavras, um virtualmente incondicionado é um condicionado cujas condições foram todas atendidas” (Lonergan, 2012, p. 122).

Ao que parece, Kant e Lonergan falam de elementos parecidos,⁵ pois, para ambos, se trata de algo que tem suas condições preenchidas ou satisfeitas, um todo que se revela possível do intelecto. Assim, pode-se considerar que esse incondicionado sejam axiomas éticos universalmente válidos, posto que em Kant seja o Bem Supremo e, desse modo, é ético, enquanto em Lonergan essa eticidade seja demonstrada pela ligação que este faz com o incondicionado absoluto. Para os dois é validamente universal por seu caráter racional e sua ampla possibilidade de apreensão.

Assim, em um âmbito religioso, o “transcender-se” é sair de si e ir em direção a algo que lhe ultrapassa, isto é, a divindade como princípio absoluto. De forma parecida, existe a possibilidade de falar de uma transcendência secular firmada em um princípio incondicionado virtual (axiomas éticos) que ultrapassa os limites da individualidade e do egoísmo. Convém elucidar que esses axiomas não são absolutos; porém, por satisfazerem seus próprios questionamentos eles se tornam estáveis e confiáveis. Portanto, a transcendência do cidadão secular tem sua possibilidade através de sua capacidade racional do experimentar, conhecer, julgar e agir por meio de uma consciência reta orientada por pressupostos éticos axiomáticos.

⁵ Muito embora, por sua proveniência cristã, Lonergan faça com que seu incondicionado virtual seja uma sombra do incondicionado absoluto, isto é, Deus mesmo.

Considerações finais

Por fim, retome-se o questionamento feito no início: o cidadão secular aceitaria algum tipo de transcendência, ou mesmo alguma referência transcendente? A resposta mais adequada seria que possivelmente ele está propenso a aceitar uma referência nesses moldes, se suas condições subjetivas (crenças, modo de vida, cultura adotada, etc.) estiverem em concordância com tal coisa. Tais condições são os elementos elencados acima: consciência, limitação e imperativo ético. Dito de outro modo, somente um sujeito com consciência aberta e dialógica com seu ambiente e com aqueles que convive, autotranscendendo-se, e ciente de suas próprias limitações intelectuais, embasado num instinto ético, poderia aceitar tal ideia de transcendência secular, isto é, sem ligação com alguma crença religiosa.

Tudo isso devido ao fato de que o cidadão secular não aceita a ideia de um ser absoluto como regulador ou regente da vida da qual se deve transcender. No entanto, ele pode, sem ferir sua secularidade, aceitar axiomas de conduta que estão acima de sua individualidade, posto que sejam dignos de universalidade, mas estão abaixo de um princípio absolutizante. O axioma, portanto, não é absoluto, mas universal e por isso mesmo abrangente, e assim é apreendido sem muitas dificuldades pela Razão.

REFERÊNCIAS

CORTES, Rafael. O conceito de incondicionado da Razão em Kant: do uso teórico-especulativo ao uso prático da razão pura. Parte II. *Intuito*, v. 6, n. 1, 2013, p. 155-68.

GABARDO, Carlos. As situações-limite na filosofia de Karl Jaspers. 2012. 32 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

JASPERS, Karl. *La fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2003. (Biblioteca de obras maestras del pensamiento)

JASPERS, Karl. *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, Vozes, 2016.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2012. (Filosofia atual)

MELO, Fernanda. Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers. *Estudos filosóficos*, n. 8, p. 51-60, 2012.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Christian Lesage. Campinas: Kírion, 2023

PONSATÍ-MURLÀ, Oriol. *Pascal: para alcanzar el conocimiento se necesitan tanto la razón como el corazón*. Madri: RBA, 2015. (Aprende a pensar)

O problema da metafísica como ciência e o significado da revolução copernicana na *Crítica da razão pura* de Kant

Fernanda Cardoso¹

RESUMO

Kant, na *Crítica da razão pura*, propõe, inspirado pelo sucesso da física e da matemática, uma transformação da metafísica em ciência. Observando o fracasso da metafísica tradicional, que tentava adaptar o conhecimento à natureza dos objetos, Kant sugere uma inversão metodológica: os objetos devem se ajustar ao conhecimento, de maneira semelhante à revolução copernicana, que trocou a Terra pelo Sol como centro do universo. Kant defende que a forma como intuimos e conceituamos o mundo molda os objetos conhecidos e, apesar de não podermos conhecer além da experiência, podemos pensá-lo sistematicamente mediante a razão pura. Nesse cenário, o objetivo deste artigo é esclarecer o significado da revolução copernicana na epistemologia e na metafísica kantianas, com uma análise focada no parágrafo 11 do prefácio da segunda edição da obra. Com este trabalho, espero poder contribuir para a compreensão introdutória desse problema que é um clássico na filosofia, sobretudo no contexto da graduação.

PALAVRAS-CHAVE

Revolução Científica; Epistemologia Kantiana; Idealismo Alemão; Racionalismo.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1170827695089036>. E-mail: f234369@dac.unicamp.br.

The problem of metaphysics as a science and the meaning of the Copernican revolution in Kant's *Critique of pure reason*

ABSTRACT

Kant, in the *Critique of pure reason*, proposes, inspired by physics and mathematics, a transformation of metaphysics into a science. Observing the failure of traditional metaphysics, which attempted to adapt knowledge to the nature of objects, Kant suggests a methodological inversion: objects must conform to knowledge, in a manner similar to the Copernican revolution, which replaced the Earth with the Sun as the center of the universe. Kant argues that the way we intuit and conceptualize the world shapes the objects we know, and although we cannot know beyond experience, we can think about it systematically through pure reason. In this context, the aim of this article is to clarify the meaning of the Copernican revolution in Kantian epistemology and metaphysics, with a focus on the analysis of paragraph 11 from the preface to the second edition of the work. With this work, I hope to contribute to the introductory understanding of this problem, which is a classic in philosophy, especially within the context of undergraduate studies.

KEYWORDS

Scientific Revolution; Kantian Epistemology; German Idealism; Rationalism.

Recebido: 14/09/2024

Aceito: 16/09/2024

Publicado: 25/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/wxoi1385>

Introdução

Immanuel Kant (1724 – 1804), na *Crítica da razão pura*,² busca ressignificar a metafísica para que ela se torne uma ciência, assim como a matemática e a física. Ele propõe uma revolução metodológica tendo em vista o sucesso dessas ciências e a constatação do fracasso da metafísica desenvolvida por seus predecessores. Para Kant, a metafísica tradicional falhou porque tentava ajustar o conhecimento à natureza dos objetos, e ele sugere que, em vez disso, os objetos é que devem se ajustar ao conhecimento. Essa proposta é comparada à revolução copernicana: assim como Nicolau Copérnico (1473 – 1543) revolucionou a imagem científica do universo, tirando a Terra e colocando o Sol no centro, Kant quer revolucionar a metafísica ao tirar os objetos e colocar o sujeito no centro. Ele propõe que, em vez de considerar que o conhecimento deve adaptar-se aos objetos, devemos assumir que os objetos se adaptam à forma como os conhecemos, no sentido de reconhecer que nossa maneira de intuir e conceituar o mundo molda os objetos que conhecemos. Nesse sentido, mesmo que não possamos conhecer a realidade além da experiência, ainda podemos pensar sobre ela de maneira sistemática tendo em vista os princípios pelos quais a experienciamos. Assim, Kant pretende mostrar que, ao entender que a experiência é moldada pela cognição, podemos pensar sobre conceitos que vão além da experiência empírica, embora sempre dentro dos limites da razão prática.

Nesse contexto, o objetivo deste artigo é esclarecer o significado da revolução copernicana no interior da epistemologia e da metafísica de Kant tendo em vista o propósito maior de esclarecer qual é o projeto filosófico de Kant na *Crítica da razão pura* e, assim, contribuir para a compreensão do problema da metafísica como ciência, que é um clássico na filosofia, sobretudo no contexto dos cursos de graduação em filosofia do Brasil. Este não é, portanto, um estudo comparativo e abrangente da literatura secundária quanto a certos detalhes que configuram objetos de disputa entre os intérpretes de Kant, tampouco um trabalho de posicionamento nessa disputa interpretativa; trata-se, principalmente, de um trabalho expositivo dedicado a introduzir os contornos gerais da *Primeira Crítica* a estudantes. Para alcançar esse objetivo, analisarei sobretudo o parágrafo 11 do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* com auxílio de Mario Porta (2021; 2023), Forlin Jr. (2008), Carmo e Vasconcelos (2024), e Silva (2016). Dividi minha exposição em cinco etapas. Primeiro, introduzo o problema central da obra e, por conseguinte, o problema central deste artigo. Então, abordo a matemática como

² Neste ensaio, usarei sempre a segunda edição da obra, que é indicada pela letra ‘B’, e adotarei sobretudo a tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Mourão (2001), embora eu também vá consultar a tradução de Valerio Rohden e Udo Moosburger (1980a) a título de comparação.

uma ciência e, na terceira seção, a física como ciência. Na quarta parte, abordo o problema da metafísica como ciência e, então, na quinta seção, finalmente esclareço o significado da revolução copernicana para o projeto filosófico de Kant na *Crítica da razão pura*. De modo geral, busco expor como Kant se propõe a nos conduzir a conceber não os objetos do mundo como domínio de estudo da metafísica, mas sim a cognição que os percebe, de modo semelhante a como Copérnico nos conduziu a conceber não a Terra como o centro do universo, mas sim o Sol – trata-se, portanto, de uma proposta de revolução da metafísica análoga àquela proposta por Copérnico na física.

1. O problema

Depois de analisar, nos 10 primeiros parágrafos, o progresso de disciplinas que tomaram o caminho seguro da ciência, como a matemática e a física, e após constatar que a metafísica, pelo contrário, fracassou nessa tentativa ao longo da sua história, Kant, no décimo primeiro parágrafo do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*; doravante, “KrV”), se propõe, inspirado por aquelas duas ciências, a *inverter o método* da metafísica, com objetivo de torná-la efetivamente uma ciência. Assim, Kant enuncia seu projeto filosófico na referida obra:

P1 – [F1] Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica.

P2 – [F2] Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. **[F3]** Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. **[F4]** Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis.

P3 – [F5] Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. **[F6]** Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade.

P4 – [F7] Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os conceitos, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro na mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori*; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a experiência pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço. **[F8]** Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar.

P5 – [F9] No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.* (KrV B XVI-XVIII).

É partindo do 11º parágrafo do prefácio à segunda edição da KrV que buscarei reconstruir, neste ensaio, o raciocínio pelo qual Kant formula seu projeto filosófico na KrV. Abaixo, explico brevemente cada uma das nove frases do excerto para introduzir minha interpretação do problema central da KrV, que organizei em cinco partes – a primeira corresponde à primeira frase do parágrafo; a segunda parte corresponde às três frases seguintes (F2, F3 e F4); a terceira parte corresponde à quinta e à sexta frases do parágrafo; a quarta parte corresponde à sétima e à oitava frases do parágrafo; enfim, a quinta parte corresponde à última frase do parágrafo.³ Então, busco esclarecer a relação entre esse problema e o papel da revolução copernicana na KrV.

PI

Na primeira parte do parágrafo, Kant apresenta sua *intenção* na obra: na medida em que a matemática e a física chegaram ao status que têm hoje por uma transformação do método, valeria à pena meditar sobre essa transformação e tentar imitar esse feito na metafísica. Kant estabelece uma analogia entre a metafísica, a física e a matemática para justificar seu projeto de fundamentação da metafísica como ciência: analogamente ao que ocorreu na matemática e na física, que pela transformação do método ou da maneira de pensar, seguiram o “caminho seguro de uma ciência” (B VII), Kant busca fazer uma transformação no método da metafísica

³ Abordo a nota de rodapé do parágrafo adiante, ao final do ensaio.

para com isso fazê-la seguir o caminho seguro da ciência. Na época de Kant, já duvidavam da possibilidade de se fazer ciência na metafísica. De fato, é a partir desse pressuposto que Kant formula o problema da KrV. A física e a matemática, no entanto, nem sempre trilharam o caminho seguro da ciência: ambas adquiriram seu caráter científico por meio de uma revolução que transformou radicalmente seu método. É precisamente essa revolução metodológica da física e da matemática que Kant deseja para a metafísica. Mas que revolução é essa? Ou seja, a que se deve essa revolução, que Kant quer repetir na metafísica? É o que Kant busca esclarecer a partir de P2.

P2

O paradigma que havia imperado até então na história da metafísica foi o de que nosso conhecimento é que deve regular-se pela natureza do objeto, e que, sob um tal paradigma, todas as tentativas de estabelecer um conhecimento *a priori* sobre os objetos (independentemente da experiência, isto é, metafísico) fracassaram. Kant pressupunha a concepção clássica de ciência, que foi herdada de Aristóteles (384 – 322 a.C.). *Grosso modo*, a compreensão aristotélica de ciência consiste nas teses de que i) ciência produz conhecimento *universal e necessário*; ii) todo conhecimento científico é *demonstrativo* por meio de um silogismo científico; iii) o fator distintivo da ciência é *explicar* fatos mediante demonstração científica, em oposição a *provar* que certos fatos são o caso. É claro que estou simplificando de modo grosseiro a complexa teoria da explicação científica de Aristóteles, cujos detalhes estou ocultando por concisão argumentativa.⁴ Tanto a física quanto a matemática eram consagradas como ciências na época de Kant, de acordo com a concepção clássica de ciência. Ou seja, tanto a física quanto a matemática produziam conhecimento demonstrativo certo, universal e necessário. E, na época de Kant, acreditava-se, no contexto do racionalismo continental, que a cientificidade da física e da matemática estava justificada pelo suposto fato de que ambas as disciplinas se fundamentam na *razão pura*, tendo em vista que a experiência é incapaz de produzir conhecimento demonstrativo universal e necessário. ‘Razão pura’ significa o raciocínio sem auxílio dos dados da experiência, que são particulares e contingentes.

Tendo as considerações acima em vista, Kant se propõe, em P2, a investigar se é possível fazer ciência na metafísica assumindo que o conhecimento científico deve fundamentar-se nas

⁴ Para mais detalhes, ler *Segundos analíticos*, que é a obra onde Aristóteles estabelece e fundamenta os princípios de sua teoria científica.

próprias condições de possibilidade do conhecimento em geral. Ou seja, assumindo que não é o sujeito que deve regular-se pela natureza do objeto, mas o objeto que deve regular-se pela natureza intuitiva e conceitual do sujeito. Nesse sentido, Kant propõe então uma inversão de preponderância na relação entre conhecimento e objeto: é o objeto que deve regular-se pelo conhecimento (ou pelas condições de possibilidade de conhecimento, tal como será esclarecido ao longo da obra). Essa inversão, conclui Kant, “concorda melhor [...] com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori*” (F3), permitindo assim estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados. Em F4, ao fim de P2, Kant estabelece uma analogia entre seu projeto de investigação e o projeto de Copérnico, que transformou o paradigma da astronomia de geocêntrico para heliocêntrico. O modelo astronômico clássico, de Aristóteles e Ptolomeu, segundo o qual a Terra ocupa o centro do universo, parecia ser diariamente confirmada pelo fato de que o Sol nasce no começo do dia e se põe no final. Parecia que a Terra estava fixa e o Sol, como todos os astros, girando em torno dela. Mas a revolução copernicana demonstrou que na verdade é a Terra quem gira em torno do Sol, e por isso a teoria geocêntrica falhava em explicar o movimento de alguns astros, como o de Vênus, que parecia irregular no modelo geocêntrico. Assim, Kant propôs, de modo pioneiro, uma revolução semelhante à copernicana, só que na metafísica. Do mesmo modo que Copérnico reconsiderou o ponto de vista a partir do qual ele investigaria o movimento dos corpos celestes tendo em vista os problemas explicativos que o modelo geocêntrico produzia, Kant se propunha a reconsiderar o ponto de vista a partir do qual ele investigaria os objetos da metafísica tendo em vista os problemas que o modelo clássico de metafísica produzia.

Dito de outro modo, diante da dissolução da metafísica clássica, Kant estabelece o projeto de revolucionar a metafísica fundamentando-a como ciência a partir de uma inversão de perspectiva. O conhecimento independentemente da experiência (*a priori*) deve logicamente possibilitar-nos a conhecer algo das coisas, antes que elas nos sejam dadas na experiência. Se, todavia, como a tradição metafísica pensava, o conhecimento regula-se pelos objetos, então, para conhecê-los, estes precisam necessariamente ser dados antes na experiência, e assim todo conhecimento seria empírico. No entanto, e quanto ao conhecimento para além da experiência, como alma e Deus? Ora, foi precisamente por conta deste tipo de conhecimento que a metafísica virou um campo de batalha, que os filósofos se digladiaram uns contra os outros, ao longo da história, e que a razão caiu em contradição consigo mesma. Por essa via não é possível conduzir a metafísica no caminho seguro da ciência. Portanto, se é legítima a possibilidade de um conhecimento independentemente da experiência sobre objetos dados na experiência, isso só

será logicamente possível se a estrutura cognitiva da mente regular antecipadamente a experiência. Essa estrutura é o que Kant explicará na terceira e quarta partes do parágrafo.

P3

A partir de F5, já começando P3, Kant especifica no que consiste, exatamente, essa inversão de perspectiva sobre a intuição dos objetos da metafísica. A KrV não contém a metafísica como ciência, mas sim seus princípios metodológicos; a KrV é um “tratado do método” da metafísica transformada (B XXII). É impossível conhecer um objeto sem auxílio da experiência se a intuição está voltada para o próprio objeto, que só é acessível por meio da experiência; é preciso que a intuição se volte para a própria faculdade de intuir para ser capaz de conhecer um objeto sem auxílio da experiência, diz Kant na sexta frase. Não se trata apenas de uma mudança de perspectiva, do objeto para a faculdade de intuição. Sem a hipótese copernicana de Kant, analisar a capacidade de intuir seria insuficiente. Locke e Hume já fazem isso, mas nenhum deles chega à mesma conclusão que Kant: a questão não é simplesmente redirecionar o exame do objeto para a faculdade de intuição, mas postular que o objeto não se apresenta pronto, em sua forma de aparecer ao sujeito. É o sujeito que, antecipadamente, confere essa forma aos objetos.

P4

Em F7, Kant equipara os objetos do conhecimento e a experiência pela qual conhecemos os objetos, e distingue os objetos do conhecimento das próprias condições de possibilidade do conhecimento: “então os objetos, ou que é o mesmo, a experiência pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço”. O embaraço a que se refere Kant consiste principalmente na questão de como obter conhecimento *a priori* dos objetos da experiência, visto que, precisamente por serem objetos da experiência, eles precisam primeiramente ser dados para que então possamos conhecê-los, o que faria o conhecimento humano ser sempre *a posteriori*. Para sair do embaraço a revolução do método tem que se dar em dois níveis: primeiro, ela deve pressupor que a forma de intuir objetos seja dada *a priori* pela sensibilidade; segundo, deve pressupor que o entendimento já contenha categorias mentais e juízos sintéticos *a priori*, com os quais possa reger *a priori* o campo da experiência na qual todos os objetos são dados. Assim como é nossa faculdade intuitiva que aprioristicamente confere a forma sensível (a forma de aparecer) aos

objetos, em vez de os objetos já virem prontos com sua forma, também não é da experiência que o entendimento deriva seus conceitos e formula princípios. O entendimento já possui conceitos inatos (as categorias), a partir dos quais decorrem os juízos sintéticos *a priori* que antecipadamente regem o campo empírico.

Em P4, Kant nos faz ver que a “revolução copernicana” não se esgota da inversão de relação entre o objeto e nossa Sensibilidade (faculdade de intuir). Somos animais racionais; não apenas intuímos, mas atribuímos conceitos, definimos o que intuímos. Por isso, temos o Entendimento, que é a faculdade de produzir conceitos, tal como será apresentada na Estética Transcendental. Sendo assim, a inversão do método chega a um novo estágio: ao invés de afirmar que a nossa faculdade de produzir conceitos deve regular-se pelos objetos intuídos, postulemos que são os objetos intuídos, o campo empírico onde eles aparecem, que devem regular-se pelos conceitos do entendimento. Para que haja conhecimento, é preciso que os objetos sejam intuídos pela nossa sensibilidade e que o entendimento produza representações conceituais sobre esses objetos intuídos. Se Kant apenas invertesse a relação entre objeto e sujeito no âmbito da sensibilidade, mas mantivesse a ideia de que a mente é vazia e só pode gerar conceitos a partir da experiência, ainda não teríamos conhecimento *a priori*, apenas empírico. Cairíamos no mesmo problema: a impossibilidade de um conhecimento puro *a priori*. Pior ainda, daríamos um passo atrás, pois nosso conhecimento continuaria sendo empírico, mas a experiência não seria mais das próprias coisas, e sim de fenômenos construídos formalmente pela nossa faculdade de intuição. Nota-se que se não fosse operada a revolução de método também com relação aos conceitos (ou a faculdade dos conceitos, isto é, Entendimento), a proposta kantiana não se realizaria, e estaria condenada ao fracasso. Mesmo que os objetos da experiência tivessem a forma *a priori* da mente, e que, portanto, fossem apenas fenômenos e não coisas em si, se o Entendimento devesse regular-se por estes objetos intuídos, só haveria conhecimento empírico.

Além disso, outra coisa a se observar, na última sentença da quarta parte do parágrafo, é que Kant afirma que “a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor *a priori* em mim, ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais portanto todos os objetos da experiência têm que necessariamente regular-se e com eles concordar”. Ora, com esta afirmação, Kant deixa claro que não está referindo-se a conceitos particulares que se referem a objetos individuais, até porque o conhecimento puro *a priori* é necessário e universal. Não; ele está falando de categorias (conceitos universais), bem como de leis e princípios que dali derivam, formulados em juízos sintéticos *a priori*, os quais regem toda a experiência, antes mesmo que

os objetos sejam dados nela.⁵ Para ser capaz de conhecer qualquer objeto, a razão assume certos princípios pelos quais interpreta os objetos. Isto é, segundo a hipótese kantiana, a razão não assume, mas já contém em si uma estrutura transcendental de conceitos e princípios, os quais valem para todos os objetos da experiência, porque regram aprioristicamente o próprio campo empírico onde os objetos serão intuídos. Então, para conhecer os objetos, é preciso conhecer esses princípios pelos quais é possível conhecer os objetos. É isso que Kant quer dizer em F8, quando afirma que “a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos”. Isto é, a inversão de perspectiva sobre a atividade conceitual do Entendimento e sobre a faculdade de intuir os objetos da metafísica consiste em investigar as próprias condições de possibilidade do conhecimento puro, expondo os limites da razão pura.

P5

Na última parte do parágrafo, na nona frase, Kant explica por que ele inverte, no fim das contas, a posição entre sujeito e objeto do conhecimento em seu projeto filosófico: “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”. Se os objetos não podem ser conhecidos, podem ao menos ser pensados; e que precisamente as tentativas de pensá-los irão tornar-se excelente meio de avaliação da justeza da “revolução copernicana”. A inversão proposta pela filosofia transcendental de Kant caracteriza seu projeto crítico na KrV e consiste precisamente em investigar as condições de possibilidade do conhecimento na própria razão, isto é, em estabelecer a possibilidade de conhecimento puro *a priori*. Se trata de uma empreitada introspectiva de reconhecimento das regras pelas quais se pode conhecer qualquer objeto. Com essa empreitada, Kant pretende fundamentar a metafísica como ciência, tendo como modelos de ciência a física e a matemática. Em certo sentido, o problema de Kant na KrV consiste em investigar por que é possível conhecimento científico na física e na matemática, mas não na metafísica. Para compreender por que é possível conhecimento científico na física e na matemática, mas impossível na metafísica (cf. Porta, 2023, p. 7; Silva, 2016, p. 27), é preciso primeiro compreender em que consistia, para Kant, a matemática, a física e a metafísica.

⁵ Na *Estética Transcendental*, ele mostrará que espaço e tempo são dados *a priori* – as formas puras *a priori* da sensibilidade (cf. Forlin Jr., 2008, p. 104). Na *Lógica Transcendental*, então, ele irá mostrar como as leis *a priori* do entendimento regram antecipadamente as relações espaço-temporais, às quais os objetos devem submeter-se quando forem intuídos pela mente, e regram mesmo a constituição dos fenômenos em objetos, por meio do conceito de um juízo sintético *a priori* deduzido da categoria de substância.

2. Matemática como ciência

Para compreender como Kant entendia a matemática, é necessário compreender como Kant entendia a lógica. Para Kant, a lógica consistia basicamente na lógica aristotélica, que permaneceu sem grandes alterações desde Aristóteles até seu tempo. *Grosso modo*, a lógica aristotélica afirma que i) a estrutura predicativa “S é P” não é meramente uma estrutura gramatical, mas sim lógica; ii) toda demonstração é reconstruível em uma estrutura silogística⁶; e iii) toda demonstração está de acordo com os princípios lógicos da não-contradição, do terceiro excluído e da identidade. A lógica não é problemática para Kant: pelo contrário, é um pressuposto seguro, pois seguiu “desde os tempos mais remotos” (B VIII) o caminho seguro da ciência, tendo por propósito estudar “regras formais de todo o pensamento” (B IX). O que levava a afirmar que a metafísica é possível como ciência no tempo de Kant é que a matemática era, até a popularização da mecânica newtoniana, o modelo de ciência a ser seguido.⁷ E ao que se deve a inquestionabilidade da matemática? Para os racionalistas dos séculos XVII-XVIII, é precisamente a aplicação pura da lógica: a matemática era entendida como uma mera aplicação da lógica, um exercício puro da razão. E não é possível aplicar o método da matemática, se é o mero exercício puro da razão, para investigar qualquer objeto? O método da matemática deve ser o método de toda ciência, essa era a opinião geral até a mecânica newtoniana. O racionalismo europeu consiste basicamente na intenção de estender o modelo matemático às demais esferas do saber, embora filósofos de outras abordagens também tivessem essa intenção, como Hobbes. Se matemática é puramente baseada na razão, esse também pode ser o caso na metafísica: aplicando o modelo da matemática na metafísica, fazemos da metafísica uma ciência.⁸

⁶ Um silogismo é um argumento válido composto de três sentenças predicativas, das quais duas são premissas e uma é conclusão. Tanto as premissas quanto a conclusão são sentenças predicativas que se apresentam na forma “S é P” e expressam, semanticamente, *proposições*. Tradicional no contexto da demonstração científica, o modo *Barbara*, se apresenta da seguinte maneira: B é A, C é B, logo, C é A. As variáveis “A”, “B” e “C” são chamadas respectivamente de “termo maior”, “termo mediador” e “termo menor”.

⁷ Aliás, o protagonismo da matemática foi decisivo para o surgimento da tradição racionalista, incluindo nela Descartes, Leibniz, Spinoza e o próprio Kant.

⁸ Ressalvo que Descartes não considerava a matemática como derivada da lógica. Tanto é que ele põe em dúvida as matemáticas, mas não a lógica. A bem dizer, ele não considerava os princípios lógicos como ideias (que representassem algo e tivessem valor objetivo), mas apenas como puras relações (ou regras de relações) entre as ideias. A matemática, porém, ele considerava como composta por verdadeiras ideias, pois elas representavam a natureza extensa e suas propriedades. Como a natureza extensa era a matéria do mundo, as propriedades geométricas eram reais propriedades da natureza. De qualquer forma, Kant acusa todos os seiscentistas de terem se empolgado com o método matemático e o utilizado como inspiração para elaborar seus respectivos métodos metafísicos, não percebendo que lhes faltava uma intuição *a priori* (da razão, enquanto as matemáticas operavam com intuição *a priori* (da sensibilidade)).

Gottfried Leibniz (1646 – 1716) é um dos filósofos que sustentam que a matemática é uma aplicação de princípios lógicos – ou seja, que a matemática é uma aplicação do princípio da não contradição, terceiro excluído e identidade.⁹ Assim, o conhecimento matemático é puramente racional porque é lógico, se todas as demonstrações matemáticas são baseadas nos axiomas lógicos. No entanto, o que era transplantado para as outras disciplinas, incluindo a metafísica, não era de fato uma aplicação da lógica, mas uma certa interpretação equivocada do modelo matemático. Kant concorda que a matemática é conhecimento não-empírico, mas discorda que a matemática seja conhecimento puramente lógico. Para Kant, a matemática de fato contém conhecimento racional, mas não é por isso que ela está baseada em inferências puramente lógicas.¹⁰ Ora, se a matemática não consiste precisamente na mera aplicação dos conceitos lógicos, então a que se deve a confiabilidade da matemática? Ou seja, o que fundamenta a matemática se não é o exercício da razão pura por meio da aplicação dos princípios lógicos? Em última instância, como é possível a matemática como ciência, se ela não consiste apenas em conhecimento analítico?

3. Física como ciência

Quando Kant se pergunta pela possibilidade da matemática como ciência, ele também se pergunta pela física como ciência. Para o Kant da fase madura, a física consistia basicamente na mecânica newtoniana. Mas quando Kant ingressou na universidade, as físicas até então dominantes eram as físicas de Descartes e de Leibniz, e não a física de Newton (cf. Porta, 2021). E ambas as físicas, cartesiana e leibniziana, eram fundamentadas em suas respectivas metafísicas, que conflitavam entre si sobre alguns pressupostos fundamentais. Para Leibniz, não há duas substâncias, mas apenas uma: a mônada, que é uma substância espiritual. As

⁹ Ele entende que, por exemplo, quando eu digo que $2 + 2 = 4$ é porque $1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1$, já que $2 = 1 + 1$ e $4 = 2 + 2$. Ou seja, dizer que $2 + 2 = 4$ é, para Leibniz, uma aplicação direta do princípio lógico da identidade.

¹⁰ Kant rejeita a tese leibniziana com base principalmente na geometria euclidiana. Enquanto Leibniz usa principalmente um exemplo aritmético para ilustrar sua tese, Kant usa um exemplo da geometria, pois para Kant a geometria euclidiana é o exemplo ideal de aplicação do método matemático. Segundo Euclides, há certas premissas necessariamente verdadeiras, autoevidentes e indemonstráveis, os chamados “axiomas”, a partir dos quais demonstram-se passo a passo outras verdades, os chamados “teoremas”. É pensando na demonstração de que todo triângulo possui a soma dos seus ângulos internos igual a 180 graus que Kant se opõe à tese de Leibniz de que a matemática é simplesmente uma aplicação da lógica. Quando afirmamos que todo triângulo tem a soma dos seus ângulos internos igual a dois ângulos retos, não analisamos o conceito de triângulo; nós efetivamente construímos o triângulo. Para Kant, o exemplo aritmético de Leibniz (“ $2 + 2 = 4$ ”) induz ao erro, e, por isso, ele usa outro exemplo aritmético diferente do exemplo leibniziano: $7 + 5 = 12$. “ $7 + 5 = 12$ ” é a construção do número 12 a partir de 7 e 5 (semelhantemente ao caso do triângulo), e não uma decomposição de 12. A mera aplicação dos princípios lógicos jamais me daria o resultado da soma entre 7 e 5.

relações entre as mônadas, para Leibniz, dão origem ao espaço. Já René Descartes (1596 – 1650), que inaugura “o idealismo moderno” (Forlin Jr., 2008, p. 93), defende um dualismo de substâncias. Para ele, a realidade consiste em duas substâncias irreduzíveis e independentes entre si: a matéria, que consiste na extensão, e a alma, que consiste na razão. Para Descartes, o que é extenso (material) não pensa, e o que pensa (mental) não é extenso. Mas a tese cartesiana de que o corpo não é mais que a extensão só é plenamente compreendida na física. Na física, a tese de que o corpo material não é nada além de extensão implica que os corpos só são compreensíveis pelas suas formas geométricas. Se a matéria é meramente extensão, é possível matematizar a física porque ela seria então redutível à geometria, à qual cabe estudar as formas da extensão.¹¹ No entanto, ainda que as físicas de Descartes e Leibniz sejam fundamentalmente diferentes, ambos compartilham vários pressupostos, inclusive a concepção clássica de ciência e a própria fundamentação da física em suas respectivas metafísicas. Ambos percebem que as leis que regem o mundo fenomênico não são logicamente necessárias, e ambos fundem suas físicas com suas metafísicas para dar conta de explicar essas leis necessárias que não são logicamente necessárias.¹² Isso é importante porque Kant é um newtoniano que interpreta a física newtoniana com base na concepção clássica de ciência que ele recebe a partir das discussões entre Descartes, Leibniz e suas respectivas tradições. Mais do que isso, de acordo com Porta (2023, p. 80), um dos objetivos de Kant era fundamentar a necessidade dos princípios pressupostos na mecânica newtoniana.

A mecânica newtoniana consiste em um sistema de leis naturais, que são sentenças predicativas universais e necessariamente verdadeiras.¹³ A mecânica newtoniana é estritamente determinista (necessariamente verdadeira independentemente do estado do universo) e pressupunha o princípio da causalidade. O princípio da causalidade diz que nada acontece por acaso, mas tudo ocorre necessariamente em virtude de uma causa, e as mesmas causas

¹¹ Ressalvo que não é pura geometria, mas uma geometria mecânica, que opera com os movimentos entre as partes da extensão, segundo as leis gerais do movimento.

¹² E o que é necessidade lógica, afinal? Para Leibniz, é necessária a proposição cuja negação é uma contradição. Ou seja, necessidade é aquilo que é impossível que não seja o caso. E é possível todo juízo que não implica em contradição, enquanto é impossível todo juízo que implica em contradição.

¹³ No entanto, quando Newton postula a lei universal do universo (a lei da gravitação universal), Newton não explica por que a lei universal é o caso, mas diz que assumindo essa lei, é muito mais fácil e melhor explicar outros fenômenos que pelas físicas de Descartes e Leibniz. Ao contrário de Leibniz e Descartes, Newton não apela para sua metafísica para estabelecer sua física. Inclusive, Newton se recusa a propriamente explicar por que a lei da gravitação universal é uma lei universal e necessária; ele apenas se posiciona no sentido de dizer que, embora não soubesse explicar por que esse é o caso, assumindo a lei da gravitação era possível fazer uma série de previsões acuradas que seriam antes impossíveis. A chamada “*hypotheses non fingo*” traz uma virada histórica no modo de fazer ciência. Para Newton, o corpo não consiste em mera extensão, pois é provido de uma força intrínseca que é a força gravitacional, embora ele não se desse ao trabalho de explicar por que essa força era o caso em termos metafísicos. Tal força poderia provir da matéria, ou poderia ser outro ente substancial que usa a matéria como veículo – Newton não se posicionava.

produzem os mesmos efeitos. E, no entanto, pelo menos desde David Hume (1711 – 1776), o princípio da causalidade é reconhecido como não-analítico. Ou seja, princípio da causalidade não é logicamente necessário: eu posso negar o princípio da causalidade sem gerar contradição. O princípio causal é um pressuposto necessário para toda a ciência. No entanto, não é fundamentado empiricamente, pois a experiência me diz apenas sobre casos particulares; tampouco é fundamentado logicamente, pois caso eu o negue, eu não gero contradição.¹⁴ A partir da indução, que pressupõe o princípio da causalidade, deriva-se uma lei universal com base em casos particulares; assim, a mecânica newtoniana assumia a validade irrestrita do princípio da causalidade, a despeito do problema da indução.¹⁵

Qualquer conhecimento universal e necessário sobre o mundo não pode ser suficientemente fundado na experiência, pois a experiência produz apenas conhecimento particular e contingente. E, se a ciência é possível (pois a física e a matemática são ambas ciências, e ambas pressupõem princípios que não são meramente lógicos e que não podem ser justificados na experiência), então conhecimento não-empírico sobre o mundo empírico é possível. Ora, por que é possível conhecimento não-empírico na física e não na metafísica? Isto é, por que é possível fazer ciência física e não é possível fazer ciência metafísica, se a física pressupõe, como a matemática, conhecimento não-empírico e não são, ambas, ciências puramente lógicas, embora produzam conhecimento necessário e universal? Chego aqui num momento crucial da minha exposição. A questão central de Kant na KrV pode ser introduzida por meio de três questões distintas: i) como é possível que haja uma ciência pura *a priori* tal como a matemática? ii) como é possível que haja uma ciência pura *a priori* tal como a física?? e iii) como é possível a metafísica como ciência?

¹⁴ E, além disso, a mecânica newtoniana assume outros pressupostos não-empíricos, sobre espaço e tempo, por exemplo. Mas não convém entrar nos detalhes. Basta pontuar que a mecânica newtoniana, que é o exemplo de física para Kant, assume pressupostos não-empíricos e não-analíticos ao mesmo tempo.

¹⁵ Ressalvo que é possível interpretar que Newton estivesse operando com uma hipótese teórica que seria validada pela eficácia em explicar os problemas. Cartesianos e newtonianos se acusavam mutuamente por trabalhar com hipóteses, mas em momentos diferentes do sistema de cada um: os cartesianos, que começam numa ciência primeira, fundada no *cogito* e tutelada pela prova da existência de Deus, afirmavam que a física dali derivada era inteiramente fundamentada em verdades, sem hipotetizar entidades místicas da escola (as forças, a gravidade). Todavia, após os dois primeiros livros da física, onde é exposta a teoria geral, com o princípio arquetônico do universo, baseado em puro movimento e extensão, eram os cartesianos que precisavam de hipóteses para derivar o mundo em que vivemos, já que poderiam ser derivados infinitos mundos a partir das mesmas leis gerais – aí eram os newtonianos que acusavam os cartesianos de operar com hipóteses.

4. Metafísica como ciência

Prevaleciam basicamente duas teorias metafísicas diferentes na época de Kant: a aristotélica e a cartesiana. Enquanto para Aristóteles o que distingue a metafísica das demais ciências é o estatuto universal de seu objeto, para Descartes é o estatuto especial dos seus objetos de serem não-empíricos que distingue a metafísica das demais ciências.¹⁶ Descartes é, em última instância, crítico da ontologia aristotélica: para ele, ontologia não passa de confusão conceitual. Assim, Descartes dedica a metafísica como o estudo dos seres suprassensíveis, em especial Deus e a alma, e ele se propõe, assim como muitos racionalistas de seu tempo, a provar que Deus e a alma existem a partir da razão pura (cf. Porta, 2021, p. 10-2).¹⁷ Ou seja, a metafísica da época de Kant comumente dedicava-se a provar a existência de Deus e da alma por meio de um raciocínio meramente dedutivo que começa a partir de uma definição. Por exemplo, provar a existência de Deus a partir da definição de Deus como um ser perfeito: é contraditório dizer que um ser perfeito não existe, pois nesse caso faltaria um atributo a Deus (o atributo da existência), e essa falta lhe caracterizaria como imperfeito. Algo semelhante acontecia em relação à alma. É precisamente no estabelecimento dos limites da razão pura que Kant critica as comuns (e invariavelmente fracassadas) tentativas de provar a existência de seres suprassensíveis, negando assim a possibilidade da metafísica como ciência.¹⁸

A questão fundamental de Kant na *KrV* é *por que a física e as matemáticas são possíveis como ciência e não a metafísica*, ou, melhor, *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*.¹⁹ Na *KrV*, Kant nos mostra que a razão pura só é capaz de juízos analíticos, e que os juízos sintéticos da ciência não podem ser suficientemente fundamentados na experiência, pois a experiência só nos concede conhecimento particular e contingente, e a ciência é definida pela

¹⁶ Essas duas concepções se fundam de modo articulado no pensamento de Christian Wolff (1679 – 1754), que reúne em uma única metafísica tanto a metafísica geral aristotélica, que consiste na ciência do ser enquanto ser (ontologia), quanto a metafísica especial cartesiana, que consiste na reunião da teologia, da psicologia e da cosmologia (que são ciências sobre Deus, a alma e o cosmos, respectivamente). Isto é, a metafísica geral é inspirada na metafísica aristotélica (da ciência do ser enquanto ser, ontologia), e a metafísica especial é inspirada na metafísica cartesiana (dedicada a seres suprassensíveis, em especial a alma e Deus). Para os meus propósitos neste ensaio, me concentrarei na metafísica especial. Não obstante, ressalvo que, independentemente da classificação de Wolff, na época de Kant existiam ainda muitas teorias metafísicas, e não apenas a cartesiana e a aristotélica, e ele rejeitou todas em favor da sua revolução metodológica.

¹⁷ Ressalvo que não apenas os racionalistas modernos se engajaram nessa empreitada. Locke e Berkeley eram empiristas e também provaram demonstrativamente a existência de Deus e da alma.

¹⁸ Kant nega ambos os tipos de metafísica – especial e geral – como ciência, porque elas são manifestações tradicionais da metafísica, praticamente complementares. Em particular, ele nega a ontologia do tipo aristotélico (tratar do ser enquanto ser) por ela, ainda que abstratamente, tratar da realidade em si mesma. Quando Aristóteles afirma, em sua *Metafísica*, que o mundo é composto de forma e matéria, ele está se referindo à realidade em si mesma. Contrariamente, a única realidade de que Kant trata é a da estrutura mental (inteligível e sensível) que condiciona e regula a experiência.

¹⁹ Cf. *KrV* B XIX–B XXIII; cf. também o prefácio dos *Prolegômenos* (Kant, 1980b, p. 7).

universalidade e necessidade. Investigar as condições de possibilidade de conhecimento científico consiste em investigar as condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. Assim, a pergunta central de Kant na KrV consiste em saber: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?²⁰

Para entender juízos sintéticos *a priori*, é necessário compreender o que são juízos; distinções entre analítico e sintético e entre *a priori* e *a posteriori*. São três os tipos de juízo na epistemologia de Kant: analítico *a priori*, sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Note-se que não há juízo analítico *a posteriori*. Começemos pelo juízo. Juízo é uma proposição predicativa, passível de ser analisada como verdadeira ou falsa.²¹ Uma proposição é uma sentença afirmativa ou negativa, em contraste com interrogações e ordens que não afirmam nem negam nada sobre a realidade. Para Kant, todo juízo se refere a uma predicação na forma “S é P”, e um juízo é sempre analítico ou sintético, e *a priori* ou *a posteriori*. Nos juízos analíticos, o predicado está contido no conceito do sujeito, sendo conhecidos por meio da análise lógica. Já os juízos sintéticos ampliam o conhecimento, pois o predicado não é dedutível do sujeito. Se a negação de um juízo gera contradição, ele é analítico; caso contrário, é sintético. Exemplos: “triângulo tem três lados” (analítico) e “o céu é azul” (sintético). A distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*, por sua vez, refere-se à dependência da experiência.²² Conhecimentos *a priori* são independentes da experiência, como o princípio da não-contradição. Conhecimentos *a posteriori* derivam da experiência, como “exposição à radiação causa câncer”. O primeiro é necessário em qualquer mundo possível; o segundo é contingente, podendo ser verdadeiro apenas em algumas circunstâncias.

Ressalvo que “conhecimento *a priori*” não significa conhecimento inato, ou seja, não significa conhecimento com o qual já nascemos – embora a estrutura transcendental (conceitual e sensível) já venha pronta com a razão humana logo no nascimento.²³ Nós não nascemos

²⁰ Embora esses termos já fossem usados antes, como por Hume, é Kant quem introduz de maneira inédita na história da filosofia o conceito de ‘juízos sintéticos *a priori*’ e, por isso, passou a ser referência para a distinção analítico-sintético, *a priori-a posteriori*. Além disso, Kant pode ser visto como um dos introdutores dessa distinção nesses termos. Antes do século XVII, *a priori* é a demonstração que vai da causa para o efeito; *a posteriori* é o contrário. A analogia pode ser pelo fato de que geralmente as causas são ocultas, para além da experiência, enquanto que os efeitos geralmente constituem a experiência.

²¹ Ressalvo que espaço e tempo não são juízos: por um lado, são a forma *a priori* dos objetos da experiência e, por outro, são magnitudes intuídas sensivelmente *a priori* pela mente. A partir deles pode-se tirar conceitos e fazer juízos, mas eles próprios não são nenhum e nem outro.

²² Ademais, observe-se que não faz sentido atribuir a propriedade de ser *a priori/a posteriori* a um evento ou a um objeto, mas apenas a conhecimentos ou juízos. O mesmo nos outros casos. Isso por causa da lógica aristotélica, que é um pressuposto de Kant. De acordo com Aristóteles, a estrutura “S é P” é uma estrutura lógica e não meramente gramatical (de modo que em todo idioma ela seria inteligível).

²³ Não há como adquirir a estrutura transcendental pela experiência, pois essa estrutura envolve a representação de categorias e juízos sintéticos *a priori*, e sem isso não podemos ter experiência. Pode ser que, num bebê, elas ainda estejam implícitas e precisem desabrochar; todavia, o processo deve ser inteiramente puro *a priori*. A geometria e

sabendo do princípio da não-contradição, mas sabemos que esse é o caso sem a necessidade de recorrer a uma experiência sensível. Ser “inato” diz respeito à ordem cronológica na qual adquirimos conhecimento, enquanto o conceito de *a priori* de Kant diz respeito ao fundamento de certo conhecimento. Para Kant, todo o conhecimento começa com a experiência (do ponto de vista da ordem cronológica), mas nem todo conhecimento origina-se dela do ponto de vista da fundamentação. Juízo *a priori* é o juízo que não pode ser suficientemente fundamentado na experiência empírica – “*a priori*”, portanto, é uma noção negativa.²⁴ A experiência, que é sempre singular, justifica-me a afirmar apenas proposições singulares: se eu afirmo uma proposição universal, é necessariamente uma proposição *a priori*. O mesmo ocorre no caso da necessidade: se eu afirmo uma proposição necessária, ela é *a priori*, pois conhecimento empírico é sempre contingente. Logo, proposições necessárias e universais são necessariamente proposições *a priori*.

Agora o problema central da KrV, que consiste em investigar como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, faz sentido não só à luz do que significa “juízo”, “sintético” e “*a priori*”, mas também à luz do motivo pelo qual essa questão é relevante. A questão, no fim das contas, consiste em saber como é possível ter conhecimento *a priori*, que é um conhecimento demonstrativo universal e necessário, sobre um mundo particular e contingente, que poderia ter sido de outro modo. Em outros termos, o problema é como superar o dilema da indução levantado por Hume, justificando a validade de se derivar uma lei universal a partir de casos particulares, apesar do obstáculo apresentado pela indução, que afirma que o conhecimento universal e necessário não pode ser extraído da experiência nem de uma simples aplicação lógica. Um juízo sintético *a priori* não pode ser uma mera aplicação dos princípios lógicos, pois nesse caso seria analítico. E não pode ser justificado por meio da experiência, pois nesse caso seria *a posteriori*. Ou seja, como é possível conhecimento necessário que não é logicamente necessário? E qual é o fundamento da necessidade se não é a lógica, cuja negação é uma contradição? Por fim, por que é possível conhecimento necessário, embora não logicamente necessário, na física e na matemática, mas não na metafísica?

a física precisam ser construídas e modificadas ao longo da história, mas o espaço e o tempo em que elas se baseiam deve ser intuído desde o nascimento do indivíduo. O campo da experiência, portanto, tem que ser regrado desde o nascimento. Os juízos *a priori* que regem a experiência, também, já devem estar lá, assim como as categorias das quais eles dependem. Enfim, a estrutura transcendental precisa ser inata, embora o conhecimento produzido por ela não seja inato.

²⁴ Ressalvo que Kant, ao avançar sua investigação, dará positividade aos juízos sintéticos *a priori*, mas eles podem, a princípio, ser melhor entendidos por negação dos juízos empíricos.

5. A revolução copernicana

Agora podemos compreender com mais completude o significado da revolução copernicana na KrV, tendo em vista que Kant se pergunta sobre as condições de possibilidade de conhecimento sintético *a priori* para responder por que são possíveis juízos sintéticos *a priori* na física e na matemática, mas não na metafísica. Ao estabelecer a “Revolução Copernicana do conhecimento”, Kant mostra que a existência não é propriedade de nenhum conceito, não é “nota característica” do conceito (Carmo; Vasconcelos, 2024, p. 104). Ou seja, nenhum conceito envolve existência, nem mesmo o de Deus, porque a existência é relativa à extensão de um conceito: se um objeto entrar no campo do conceito, então este conceito aponta a existência do objeto dado. Kant diz: “existência é a posição do objeto frente ao sujeito”, isto é, a existência envolve a intuição de um objeto ao qual o conceito do sujeito refere-se. Por isso, uma crítica à metafísica como ciência consiste em uma crítica à razão pura que, por sua vez, consiste precisamente em estabelecer o que a razão pura consegue saber por si mesma (cf. Silva, 2016, p. 31).

Por se voltar para a própria razão ao invés de para os objetos conhecidos pela razão, Kant estabelece uma analogia entre seu projeto e a revolução copernicana. Tal como Copérnico, Kant faz uma inversão de perspectiva que possibilita lidar com as antinomias que obstruem a cientificidade da metafísica que, até a fase crítica de Kant, era dogmatista e dedicava-se a pensar objetos para além da experiência (cf. Porta, 2021, p. 23-4). Kant, ao contrário, propõe-se a pensar os objetos para aquém da experiência e a investigar na própria razão as condições de possibilidade do conhecimento científico. Assim como Copérnico revolucionou a astronomia ao “fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis” (F4), Kant revolucionou a metafísica ao procurar explicar o conhecimento do objeto a partir do sujeito cognoscente, e não a partir do objeto conhecido (cf. Silva, 2016, p. 33-4). Kant, no entanto, não está “reduzindo tudo à mente [...]”; pelo contrário, Kant mantém a dicotomia entre a mente e *algo que não seja ela*, e apenas inverte o papel determinante na relação entre ambos” (Forlin Jr., 2008, p. 113). Com essa inversão, os objetos tornam-se *fenômenos*. Aqui vale tomar em conta a nota de rodapé do 11º parágrafo (KrV B XVIII), onde Kant indica a distinção entre a coisa em si e o fenômeno:

* [F10] Este método, imitado do método dos físicos, consiste, pois, em procurar os elementos da razão pura naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma experimentação. [F11] Ora, para examinar as proposições da razão pura, sobretudo quando ousam ultrapassar os limites da experiência possível, não se podem submeter à experimentação os seus objetos (como na física); pelo que só é viável dispor os conceitos e princípios admitidos *a priori*, de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados de dois pontos de vista diferentes; por um lado, como objetos dos

sentidos e do entendimento na experiência; por outro, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência. [F12] Ora, consideradas as coisas deste duplo ponto de vista, verifica-se acordo com o princípio da razão pura; encaradas de um só ponto de vista, surge inevitável o conflito da razão consigo própria; a experiência decide então em favor da justeza dessa distinção.

Nessa nota, Kant está mostrando outro aspecto da revolução do método em metafísica: a distinção entre o campo da experiência (fenômenos), onde os objetos podem ser conhecidos, e o campo das coisas em si, que só podem ser pensadas (númenos). De acordo com Carmo e Vasconcelos, na epistemologia transcendental de Kant “nosso conhecimento *a priori* só diz respeito aos fenômenos e nunca a coisa em si” (2024, p. 106). Kant afirma que essa distinção serve como experimento que pode confirmar a validade da “revolução copernicana”. Na física, por exemplo, podemos usar experimentos para confirmar ou não uma teoria. Na metafísica, cujos objetos estão para além da experiência, o experimento deve ser um pouco diferente: 1) a hipótese é dispor conceitos e princípios aceitos por nós *a priori* de modo que os mesmos objetos possam ser considerados de dois aspectos diversos, ou seja, como fenômenos e como númenos; 2) o campo de verificação é a própria razão (ao invés da experiência); 3) se considerando as coisas segundo aquele duplo ponto de vista hipotetizado, a razão entrar em acordo consigo mesma, e se, ao contrário, insistindo em considerar as coisas sob único ponto de vista, tal como fez toda a história da metafísica, a razão cair em contradição consigo mesma, então, a nova hipótese é a verdadeira.

Kant considera os objetos da intuição em dois sentidos: tanto como “objetos dos sentidos e do entendimento na experiência”, quanto como “objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência”. Kant não pretendia com isso, contudo, ir para além da experiência, como pretendia a decadente metafísica clássica, dedicada a seres suprassensíveis. O projeto kantiano de filosofia transcendental, pelo contrário, retorna sua atenção para aquém da experiência. As coisas em si estão para além da experiência, e por isso são ininteligíveis: as coisas em si (como Deus e a alma) jamais podem ser conhecidas, apenas pensadas. A diferenciação entre as coisas em si e os fenômenos, embora seja muito mais complexa e interessante do que minhas palavras conseguem exprimir neste espaço, permite contornar as antinomias da razão que obstruem o estabelecimento da metafísica como ciência. Nesse sentido, de acordo com Carmo e Vasconcelos, a revolução copernicana do pensamento consiste justamente em investigar quais são essas regras da razão que determinam *a priori* os objetos que experienciamos *a posteriori* (cf. 2024, p. 107). A partir dessa revolução

metodológica, nasce a “filosofia transcendental, ancorada no idealismo transcendental ou crítico” (Forlin Jr., 2008, p. 97).

Em certo sentido, o projeto filosófico de Kant nega a possibilidade da metafísica como ciência. Kant nega que a metafísica especial, dedicada a seres suprassensíveis como Deus e a alma, seja possível como ciência, demonstrando que sobre as coisas em si não há conhecimento, há apenas pensamento. No máximo, a metafísica especial realiza procedimentos analíticos sobre conceitos como os de Deus, procedimentos esses que segundo Kant são completamente desprovidos de valor científico. Em outro sentido, o projeto filosófico de Kant pode ser interpretado como um certo tipo de metafísica, pois a filosofia transcendental kantiana pretende produzir conhecimento puro e *a priori* sobre as condições de possibilidade da experiência. O que interessa para Kant é a estrutura cognitiva *a priori* pela qual o conhecimento é possível, e essa estrutura só pode ser conhecida mediante uma inversão na qual o sujeito se transforma em objeto de investigação. Kant não só distingue seu projeto de empreitadas que produzem conhecimento simplesmente empírico, como também das que pretendem produzir conhecimento para além da experiência: a razão pura é incapaz de transcender a experiência, mas ela fornece as condições de toda a experiência possível.

Conclusão

Kant propôs, de modo pioneiro, uma revolução semelhante à copernicana, só que na metafísica. Do mesmo modo que Copérnico reconsiderou o ponto de vista a partir do qual ele investigaria o movimento dos corpos celestes tendo em vista os problemas explicativos que o modelo geocêntrico produzia, Kant se propunha a reconsiderar o ponto de vista a partir do qual ele investigaria os objetos da metafísica tendo em vista os problemas que o modelo clássico de metafísica produzia. Dito de outro modo, diante da dissolução da metafísica clássica, Kant estabelece o projeto de revolucionar a metafísica fundamentando-a como ciência a partir de uma inversão de perspectiva: colocar o sujeito no centro da investigação metafísica, e não os objetos que o sujeito conhecia. Assim, a razão não mais deve regular-se pelos objetos que concebe, mas sim a partir dela mesma (cf. KrV B XVII), de forma a encontrar um caminho seguro da ciência para a metafísica. A questão de Kant na *Crítica da razão pura*, no fim das contas, consiste em saber como é possível ter conhecimento *a priori*, que é um conhecimento demonstrativo certo, universal e necessário, sobre um mundo incerto, particular e contingente, que poderia ter sido de outro modo. Ele, ao estabelecer que a experiência é determinada pela

constituição subjetiva da mente, mostrou, em primeiro lugar, que a experiência jamais pode transcender a esfera do sujeito (ela é formalmente um produto da razão); em segundo lugar, que, portanto, o determinismo empírico (a série infinita de condições causais) não espelha uma suposta realidade em si mesma; e, por fim, que o sujeito, embora não possa conhecer para além da experiência, pode pensar a realidade fora do campo empírico por ele determinado. Não se trata, porém, de meras “tentativas de pensar” (P5), mas de fazer um uso prático da razão, rigoroso e sistemático, com um fim moral.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo financiamento da minha pesquisa atual. Obrigada também ao Prof. Dr. Eneias Forlin Jr. pela cuidadosa revisão deste ensaio.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Segundos analíticos I*. Trad. Lucas Angioni. 2ª ed. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004a. (Clássicos da filosofia)
- ARISTÓTELES. *Segundos analíticos II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004b. (Clássicos da filosofia)
- CARMO, Luís Alexandre Dias do; VASCONCELOS, Juliette de Sousa. Ensaio acerca da filosofia transcendental kantiana. *Docentes*, v. 9, n. 26, p. 102-8, 2024.
- FORLIN JR., Enéias. Idealismo formal x idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano. *Discurso*, n. 38, p. 91-118, 2008. <https://doi.org/10.11606/>.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* [1787]. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* [1787]. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Os pensadores)
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. (Os pensadores)
- PORTA, Mario Ariel González. A idade da razão. *Guairacá*, Guarapuava, v. 37, n. 1, p. 6-24, 2021. <https://doi.org/10.5935/2179-9180.20210002>.
- PORTA, Mario Ariel González. *O pensamento de Immanuel Kant*. Brasília: Academia Monergista, 2023. (Introdução aos grandes filósofos)

SILVA, Felipe Alves da. A revolução copernicana na filosofia de Kant: breves considerações a partir do prefácio da segunda edição da crítica da razão pura. *Enciclopédia de filosofia*, Pelotas, v. 6, p. 22-35, 2016.

O inferencialismo semântico de Robert Brandom:

Uma introdução a sua evolução histórica e seus limites

Henri Marcel de Oliveira São Paulo¹

RESUMO

Este artigo pretende introduzir a tese do inferencialismo semântico conforme desenvolvida pelo filósofo estadunidense Robert Brandom. Esta introdução será levada a cabo segundo duas frentes: primeiro, por meio da narrativa histórica concatenada por Brandom, onde a tese inferencialista ocuparia seu ápice, e de onde as tradições do idealismo alemão e do pragmatismo norte-americano ocupariam espaço como pontos de virada centrais; segundo, a partir dos problemas e dos desafios que esta tese comporta, focando-se em especial no problema de como abordar a relação entre significado e mundo. Concluo então que a tese inferencialista é composta por duas facetas: uma voltada para o passado, onde ela pretende extrair suas lições, e outra voltada para o futuro, onde ela almeja superar suas dificuldades.

PALAVRAS-CHAVE

Inferencialismo; Semântica; Robert Brandom; Wilfrid Sellars; Pragmatismo.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7901274350678014>. E-mail: henrisp97@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4462-8952>.

Robert Brandom's semantic inferentialism:

An introduction to its historical evolution and limits

ABSTRACT

This article aims to introduce the thesis of semantic inferentialism as developed by the North American philosopher Robert Brandom. This introduction will be carried out in two fronts: first, through Brandom's historical narrative, where the inferentialist thesis stands as its peak, and where the German idealist and American pragmatist traditions have their places as pivotal turning points; secondly, from the problems and challenges this thesis holds, especially from the problem of how to approach the relation between world and meaning. I thus conclude that the inferentialist thesis is composed by two facets: one turned towards the past, where it aims to extract its lessons from, and another turned towards the future, where it aims to overcome its difficulties.

KEYWORDS

Inferentialism; Semantics; Robert Brandom; Wilfrid Sellars; Pragmatism.

Recebido: 23/04/2024

Aceito: 23/04/2024

Publicado: 25/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/ermp8467>

Introdução

Como é possível que nós, enquanto o tipo de seres biológicos que somos, possamos enunciar sentenças cujo significado parece não nos dizer respeito? Quando enunciamos a sentença “o céu é azul” em um dia ensolarado, o significado desta sentença, ou do nosso pensamento do conteúdo proposicional desta sentença, parece ser uma relação entre nós, o ser biológico, e o céu azul, este objeto acima das nossas cabeças. Mas onde está a significância do conteúdo proposicional desta sentença? Estaria em nós, enquanto seres biológicos? Ou estaria no mundo “externo”, que nos daria esta informação? Ou estaria na relação entre ambos? A tese que exploraremos aqui, a tese do inferencialismo semântico, pretende oferecer uma resposta para esta questão, a questão da significância do nosso pensamento. A via que esta tese oferece é uma via estritamente linguística e normativa, significando que ela entende a significância dos nossos pensamentos como uma questão estritamente linguística, referente à linguagem, e normativa, referente às normas que obedecemos ou deixamos de obedecer.

Pelo modo como coloquei acima, a questão pode ser abordada por múltiplas frentes; por exemplo, pode ser abordada a partir do problema da intencionalidade, o problema de tentar entender a capacidade do nosso pensamento de se referir a algo. O inferencialismo semântico certamente tenta abordar todas estas frentes, porém nosso objetivo aqui será apresentar esta tese a partir de duas frentes: a histórica, a partir da qual ela estabelece seus princípios básicos, e a crítica, de onde veremos como ela aborda seus desafios e problemas que lhe afligem. O modo pelo qual abordaremos esta tese será a partir da obra de seu fundador, o filósofo estadunidense Robert Brandom, a narrativa histórica que ele concatena, e o modo pelo qual ele aborda os desafios e os problemas que afligem sua tese.

Apesar de desenvolvida por Brandom na segunda metade do século XX, espero deixar evidente para o leitor até o final deste artigo que o inferencialismo semântico se encaixa numa tradição longa, que apesar de ter um momento crítico a partir do que Brandom chama de “virada normativa”, realizada por Immanuel Kant, ela se estende mesmo antes deste evento. Muitos dos temas explícitos no inferencialismo semântico de Brandom também se tornam explícitos a partir da obra de seu antecessor e mentor intelectual, Wilfrid Sellars. Os temas sellarsianos são evidentes por todo o desenvolvimento da tese inferencialista, seja na diferenciação entre senciante ou sapiente, seja na ênfase nas inferências materiais, seja no uso do conceito de espaço lógico das razões. Por fim, também mostrarei como estes temas também se fazem presente nos desafios a serem enfrentados pelo inferencialismo semântico.

A problemática da virada normativa

Um papagaio exclama “o céu é azul”, em um dia ensolarado; uma IA oferece a mesma exclamação quando recebida no formato de uma questão, o *input* “qual é a cor do céu em um dia ensolarado?”. De que modo nos diferenciamos destes dois exemplos quando fazemos a mesma exclamação? A resposta para esta pergunta que Robert Brandom nos oferece é que nos relacionamos com esta exclamação de um modo particularmente distinto: somos responsáveis pela atitude que realizamos, assim nos comprometendo com o que pode ser inferido e o que não pode ser inferido a partir da proposição que defendemos.

Brandom (1994) realça, portanto, nossa “sapiência” em contraste com a mera “senciência” que encontramos nos animais. A senciência nos torna disponíveis para certos padrões de referência – tal como o barulho do trovão, ou o brilho de um raio. Contudo, a atitude da responsabilidade é possível somente na *sapiência*, onde o ato de sustentar um compromisso perante uma proposição ganha realidade. É a ênfase na capacidade da sapiência que Brandom (2002) chama de “virada normativa”, e que ele atribui primeiramente a Immanuel Kant, contrastando-o com René Descartes.

A interpretação de Brandom da história da filosofia é ampla, mas Kant ganha um lugar de destaque, pois em sua narrativa ele é o realizador da reviravolta que abriria as portas para uma nova epistemologia e uma nova semântica. A virada normativa constitui em uma reconceitualização da categoria do ser humano ou da pessoa, de uma perspectiva ontológica, baseada no caráter descritivo ou explanatório da categoria em questão, para uma perspectiva deontológica, baseada no caráter normativa da categoria. O trabalho de Kant na realização desta virada, contudo, foi tornar esta perspectiva explícita, onde ela antes se encontrava somente implícita:

Kant é o primeiro pensador a explicitamente tomar como sua tarefa a explicação do nosso caráter como criaturas *discursivas* em termos de nossa responsabilidade para com vários tipos de avaliações *normativas*. Mas quando ele olha para seus predecessores em “Was ist Aufklärung”, ele descobre que este tema foi o princípio organizador implícito de uma tradição (Brandom, 2002, p. 22).

O mérito de Kant está, portanto, não em descobrir o caráter intrínseco e diferencial constitutivo da atividade racional, mas, sim, em tornar o objetivo central da filosofia a investigação deste caráter. Este objetivo é proeminente nos pensadores que se seguiram, influenciados pela virada normativa kantiana, em particular G. W. F. Hegel, que exerce influência significativa sobre a obra de Brandom. Para Brandom (2009), Hegel traz a virada

normativa para um fundamento realista, firmando-o em um plano social, na interpretação das posições normativas como posições sociais, historicamente evoluídas.

A tese do inferencialismo semântico será, portanto, desenvolvida por Brandom tendo em vista este pano de fundo histórico cuidadosamente analisado, com uma narrativa cuidadosamente desenvolvida, que fornecerá os fundamentos para a tese sobre a consciência particular dos seres humanos, a sapiência. Mantendo em vista este pano de fundo histórico, nos voltemos por um momento para a constituição básica da tese inferencialista.

A tese do inferencialismo semântico

Uma inferência é uma forma de raciocínio por meio da qual conectamos duas proposições. É o processo racional de chegar de uma proposição a outra (Copi, 1981). Desta forma, ela figura como uma forma central na constituição da racionalidade: a racionalidade é somente uma teia, pois é conectada segundo o raciocínio inferencial. Inferências podem ser julgadas como válidas e como verdadeiras. Podemos chegar em uma conclusão falsa a partir de uma inferência válida, e podemos chegar em uma conclusão verdadeira a partir de uma inferência inválida. Esta dissociação entre válido e verdadeiro corresponderá a diferentes tipos de inferências: as formais, referentes a inferências meramente válidas, e as materiais, referentes as inferências verdadeiras. Sendo as primeiras dependentes meramente dos juízos formais da lógica, poderíamos julgar a precedência destas inferências daquelas regidas por normas materiais.

Wilfrid Sellars combate esta conclusão em *Inference and meaning* (1953), para sustentar que ambas as formas de inferência são cruciais para o desenvolvimento da racionalidade, e não devem ser postas em relação de importância, uma sobre a outra. Não são somente as inferências formais que são regidas por regras, mas também as inferências materiais são regidas por regras – sejam elas regras do senso comum, sejam leis da física conforme descrita pelas ciências: se eu levanto um lápis com minha mão, devo presumir que ao soltá-lo, o lápis cumprirá uma trajetória até o chão: esta é uma inferência material, visto que nada na proposição “soltarei este lápis que levanto sobre o chão” me obriga a inferir, em sua forma lógica, que o lápis fará uma trajetória descendente até o chão – de fato, baseado na lógica somente, pode muito bem ser o caso de que o lápis sairá voando, ou que ele permanecerá em sua posição original. Fazemos a inferência segundo as regras que regem nosso discurso descritivo ao nível do senso comum.

Nosso espaço lógico das razões é, portanto, constituído fundamentalmente por ambos os tipos de inferência. Um espaço lógico das razões é, segundo Sellars e Brandom, o espaço onde nossas sentenças ganham seu valor de verdade (Sellars, 2008). É o espaço onde a capacidade da sapiência se realiza – e ela se realiza, segundo Brandom, primariamente por meio de um jogo de linguagem que ele chama de “jogo de dar e pedir por razões”. É esperado do sujeito sábio que ele ofereça razões para seus atos, e que ele seja responsável por estas razões, de forma que se comprometa com as razões que delas possam ser inferidas, seja por meio das regras formais ou das regras materiais. Na medida em que justificamos nossa posição, nos inserimos no espaço lógico das razões, que é inferencialmente articulado, segundo as regras de inferência formais e materiais. Tal é a tese do inferencialismo semântico: afirmar e justificar uma proposição é inserir-se numa rede de razões inferencialmente articulada, de modo que sustentar uma proposição é sustentar uma multiplicidade de proposições que lhe dão sentido.

A tese do inferencialismo semântico é uma tese sobre o significado das nossas proposições. O significado próprio da sapiência – que o distingue da mera sciência – está baseado no comportamento regido pelas normas inferenciais que compõem o jogo de dar e pedir por razões. Podemos entender o inferencialismo semântico a partir de três componentes, dois dos quais já introduzimos. Primeiro, a semântica é uma questão social: uma questão de jogar o jogo de linguagem historicamente evoluído e socialmente sancionado que governa o significado das nossas proposições.² Segundo, a semântica é uma questão holística: não se trata de descobrir os átomos irreduzíveis do significado, como ocorre no atomismo lógico que entende estes átomos como as proposições, mas, sim, como uma teia cujo significado de cada proposição é mutuamente dependente de outras proposições. Finalmente, o inferencialismo semântico também é uma tese expressivista, quer dizer, o significado das nossas proposições depende do que tornamos explícito, ou do que deixamos implícito.

É por meio deste último componente que Brandom aproxima de forma mais radical a semântica da pragmática: o jogo de dar e pedir por razões é essencialmente um jogo de tornar explícito o que, em nossas afirmações, estava implícito, e o modo pelo qual tornamos explícito o que estava implícito é recorrendo às conexões inferenciais, às quais nos tornamos responsáveis no momento em que sustentamos uma proposição qualquer. A tese expressivista é fundamental para entender o inferencialismo semântico de Brandom,³ tendo em vista o elo

² É importante ressaltar que esta socialidade não é absoluta: uma rede inferencial, para se constituir como tal, prescinde de certos requerimentos necessários, sendo o mais basilar deles o próprio jogo de dar e pedir por razões.

³ Não acidentalmente, sua principal obra, *Making it explicit* (“Tornando explícito”), faz referência a esta tese no seu título.

que ela estabelece entre o espaço lógico das razões inferencialmente articulado e a prática que torna explícita esta articulação.

O inferencialismo entende a sapiência não como uma propriedade da consciência escondida em algum recanto da privacidade absoluta da consciência individual, mas, sim, como uma atividade intersubjetiva, historicamente evoluída. Podemos nos sentir inclinados a endossar a imagem de privacidade absoluta da sapiência, pois quando temos um pensamento tal como “esta mesa é branca”, o sustentamos na privacidade da nossa mente, e não seria necessário compartilhá-lo com ninguém para saber de sua realidade. Contudo, o inferencialista pediria para examinarmos este pensamento com maior cuidado: este pensamento nos tornaria responsáveis por quais atos? Por quais outros pensamentos e quais outros atos este pensamento nos tornaria responsável? De onde vem a significância deste pensamento? Seria do espaço lógico das razões, de onde aprendemos a significância de conceitos como “mesa” ou “branca”, ou seria de algum reino privado misterioso? Não seria então a significância deste pensamento uma questão intersubjetiva? Opondo-se à tese cartesiana da privacidade dos estados mentais, e coadunando em parte com a tese wittgensteiniana da publicidade dos estados mentais, o inferencialismo de Brandom nos faz entender a consciência particular aos seres humanos, a sapiência, como uma questão de prática intersubjetiva holisticamente constituída.

Nos voltemos agora novamente para o contexto histórico no qual a tese inferencialista se encontra.

A trajetória do inferencialismo semântico

Kant afirma que a lógica não se moveu desde Aristóteles, que suas contribuições permanecem inalteradas como o fundamento da lógica (Costa, 2009). Contudo, Kant ele mesmo é responsável por uma mudança de paradigma significativo, que acaba por romper com o modo pelo qual nos relacionamos com a lógica. Este passo é decorrente da revolução copernicana: onde antes Aristóteles entendia as categorias como algo que diz respeito diretamente ao mundo, a partir da revolução copernicana, Kant agora as reinterpretava como formas do pensamento. A razão não é o reflexo da ordem do ser, mas da ordem do *pensar*. Para Newton da Costa, é esta revolução que está por trás da possibilidade que se viu aberta para o período pós-kantiano para novas lógicas que não a aristotélica, incluindo lógicas heterodoxas (2009, p. 95). Esta revolução é levada a cabo por Kant segundo uma reinterpretação da semântica que se encaixa nos limites

da crítica exercida pela tese inferencialista. Este argumento é melhor delineado por David Landy, em *Kant's inferentialism* (2015).

O inferencialismo kantiano emerge como produto de uma resposta ao empirismo humiano, sob o objetivo de evitar o dogmatismo racionalista. É para evitar estes dois extremos que Kant recorre a sua revolução copernicana. Deslocando o agente epistêmico para o centro de sua teoria do conhecimento, Kant secundariza o papel das representações envolvidas na relação epistêmica, para enfatizar o caráter funcional do conhecimento: mais especificamente, ele toma os conceitos não como átomos representacionais, mas como funções em um sistema linguístico governado por normas. A relação entre o representante e o representado era concebido a partir da contraparte das relações inferenciais (Landy, 2015). Isto é deixado claro por Landy em uma série de passagens da primeira *Crítica* de Kant, das quais a seguinte talvez seja a mais contundente:

como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição, um conceito jamais se refere imediatamente a um objeto, mas sim a uma outra representação do mesmo (seja ela uma intuição, ou mesmo já um conceito). O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo (Kant, 2012, p. 104).

Para Kant, portanto, um conceito é uma regra de passagem de um conceito para outro – é uma contraparte para uma regra inferencial. Sua função no sistema linguístico é cumprir estas regras. Os conceitos têm como função estabelecer um sistema coerente consigo mesmo, e não representar fielmente a coisa-em-si pois, segundo Kant, esta está fora da nossa cognição. A forte descontinuidade que Kant argumenta entre nossa cognição, nossa sapiência e o mundo em si será o alvo preferencial dos pensadores pós-kantianos que se seguiram.

Aquilo que Kant e os pós-kantianos tinham em comum era uma ênfase, desde sua teoria do conhecimento até sua filosofia política, na noção de *liberdade*.⁴ Em Kant, podemos entender como esta noção se desenvolve a partir da interpretação de Brandom da “virada normativa”, onde o conhecer agora não é mais produto da passividade do sujeito, seja perante sua percepção, como era para os empiristas, seja perante suas intuições racionais, como era para os racionalistas, mas passa a ser entendido como um posicionamento onde o sujeito livremente se estabelece como responsável por certas atitudes e suas ramificações. Para Brandom, Hegel toma o compromisso de Kant para com sua virada normativa, e o radicaliza:

⁴ Esta interpretação é feita e defendida por Allen Wood em *The free development of each* (“O livre desenvolvimento de cada um”).

eu leio Hegel como tomando o compromisso de Kant para com um relato normativo dos fazeres conceituais, e para com uma abordagem pragmatista ao entendimento dos conteúdos dos nossos compromissos práticos e cognitivos em termos do que nós estamos fazendo ao assumir estes compromissos. Eu o vejo tomar um passo importante em naturalizar a imagem das normas conceituais ao tomar estas normas como instituídas por práticas públicas, sociais e recognitivas (2013, p. 110).

Brandom interpreta Hegel como historicizando – e, portanto, naturalizando – o que em Kant ocupava um espaço comprimido no indivíduo: a evolução das normas, que articulam as categorias do pensamento que aplicamos, são agora uma questão social e histórica. Esta reviravolta, Brandom argumenta, é continuada pelos pragmatistas norte-americanos, que tentarão continuar esta linha de pensamento para a construção de uma ciência empírica. Os pragmatistas, segundo Brandom, entendem a prática científica como a prática ideal do processo de aprendizado comum aos seres inteligentes que somos; a experiência é uma prática, que é aperfeiçoada na prática científica para nos dar um conhecimento rebuscado do mundo. Experiência é entendida, portanto, no sentido hegeliano de evolução histórica no contexto social, e não no sentido ingênuo dos racionalistas e empiristas pré-virada normativa, como pura recepção.

Ainda assim, a dificuldade kantiana permanece: como levar em conta as restrições dadas pelo mundo ao nosso conhecer, se concebemos o conhecer como um fenômeno com origem em um circuito fechado? Os avanços pós-kantianos foram realizados com a intenção de superar estas dificuldades. Qual seria, então, o modo pelo qual Brandom e seu inferencialismo semântico aborda esta dificuldade?

Os limites do inferencialismo semântico

A sciência e a sapiência não estão absolutamente divididas. Na cognição humana, a sapiência frequentemente age como um agente transformador dos dados da sciência. Quando olhamos para o céu em um dia ensolarado, e constatamos “o céu é azul”, esta constatação só é possível segundo os dados da percepção – dados estes que temos em comum com os animais meramente sencientes. Contudo, somos capazes de transformar estes dados dos sentidos em forma proposicional, posicionando-nos em um espaço lógico das razões e nos comprometendo com razões que derivam ou que são proibidas a partir do endosso da proposição “o céu é azul”. Há, portanto, uma certa descontinuidade entre a sciência e a sapiência, na medida em que elas cumprem funções díspares, ainda que sua divisão não seja de caráter absoluto. A sapiência

é o terreno do conhecer, a sciência, o terreno do sentir. Contudo, visto que há uma certa descontinuidade entre o que nos é dado na experiência e o que nos é propriamente *conhecido*, não poderia ser dito então que o inferencialismo adotaria um antiempirismo que acabaria, por fim, a nos conduzir para uma concepção do conhecer completamente removida dos fatos do mundo? Por exemplo, quando sustentamos que “o céu é azul”, o inferencialista argumenta que esta é uma posição em um espaço lógico das razões que, conforme vimos anteriormente, é uma posição em um jogo de linguagem historicamente evoluído e socialmente constituído. Mas como seria esta posição constrangida pela ordem da realidade?

No inferencialismo, o significado do nosso vocabulário é uma questão pragmática, ou seja, do que fazemos, e não uma questão receptiva, isto é, do que nos é dado. Tanto já deve estar claro até aqui. Contudo, sendo a semântica a expressão de um padrão holístico social, é difícil entender qual relação a palavra e seu objeto manteriam entre si. Para o inferencialista, contudo, a relação que importaria não seria aquela entre palavra e objeto, mas, sim, entre sentença e ação – contrastando com teses representacionistas, e coadunando com teses pragmatistas. Para o inferencialista, o contato entre a linguagem e o mundo não explicam a significatividade da linguagem, pois a linguagem é ela mesma uma atividade baseada em normas que são, por sua vez, socialmente instituídas, e não dadas pelo mundo.

Apesar de aparente que o inferencialismo e o representacionismo se opõem, poderia ser argumentado que eles podem ser subsumidos em uma única tese. Nesta linha argumentativa, poderíamos argumentar que nossas sentenças são necessariamente inferencialmente articuladas, mas que esta articulação não é *suficiente* para a significatividade do conteúdo conceitual da nossa representação, que, para tanto, seria necessário o contato entre palavra e objeto, a representação apropriada do mundo pela linguagem, de modo que nossas capacidades sencientes diferenciais responsivas ainda desempenhariam um papel na significatividade das nossas atividades linguísticas, em contraste com a perspectiva da virada normativa, que entende a significatividade das nossas atividades como oriunda tão somente da nossa capacidade sapiente. A perspectiva de que a articulação inferencial é necessária, mas não suficiente para a significatividade do conteúdo conceitual é chamada por Brandom (2010) de “inferencialismo fraco”, o qual ele contrasta com outros dois tipos de inferencialismo: o inferencialismo forte e o hiperinferencialismo.

O hiperinferencialismo é a ideia de que, interpretada estritamente, a articulação inferencial é suficiente para determinar o conteúdo conceitual das expressões (Brandom, 2010). “Estritamente interpretada” significa, segundo Brandom, que somente inferências corretas devem ser consideradas como articulação inferencial. Isto significa que relatos não inferenciais

como, por exemplo, quando relatamos algo como “vermelho” ou “barulhento”, ou quando usamos conceitos como “dever”, que também possuem uso prático não inferencial, não são considerados significativos por si só, pois não são suficientemente inferenciais segundo esta interpretação restritiva.

Temos então o “inferencialismo forte”, que é o “caminho do meio” entre o inferencialismo fraco e o hiperinferencialismo. Esta é a tese segundo a qual a articulação inferencial, amplamente interpretada, é suficiente para determinar o conteúdo conceitual das expressões (Brandom, 2010). Contrário ao hiperinferencialismo, portanto, a noção de articulação inferencial é expandida para incluir as inferências materiais, cujo conteúdo é não logicamente articulado, mas que são consideradas como normativamente articuladas segundo as regras inferenciais materiais. É esta a tese que Brandom endossa como seu ramo particular de inferencialismo.

A significatividade do conteúdo conceitual das nossas expressões estaria conectada, segundo esta vertente de inferencialismo defendida por Brandom, pelas relações formais e materiais regradas por normas inferenciais. A relação da linguagem e do mundo é dependente da relação entre a linguagem e nossa atividade, de modo que nossa fala sobre o mundo – por exemplo, quando falamos da cor do céu em um dia ensolarado – tem sua significatividade oriunda não do próprio mundo, mas da articulação inferencial na qual esta fala se vê inserida. A tese do inferencialismo forte é o modo pelo qual Brandom tenta superar a dificuldade posta pelas questões relevadas acima, acerca da relação entre linguagem e mundo. Mas seria esta abordagem suficiente para superar estas dificuldades?

Cada uma das três vertentes de inferencialismo aqui apresentadas representam uma forma de entender a relação de significatividade do conteúdo conceitual das nossas expressões para com o mundo que elas supostamente representariam. O inferencialismo fraco possibilita uma concepção de dependência forte entre a significatividade e o mundo, na medida em que permite concepções representacionistas. O hiperinferencialismo contrasta completamente com o inferencialismo fraco, na medida em que rompe qualquer relação entre a significatividade e o mundo. O inferencialismo forte, por sua vez, concebe uma dependência fraca entre a significatividade e o mundo, na medida em que concebe a articulação inferencial como suficiente para esta, mas ainda permite que forças causais atuem sobre nossas disposições referenciais de modo que nossas crenças, ainda que sempre tão somente inferencialmente articuladas, possam se adaptar conforme o que é dado pela nossa capacidade senciente. Fato é que o que nos é dado pela capacidade senciente não é “correto” ou “incorreto”, pois estas são somente atribuições possíveis segundo a capacidade sapiente. A sapiência continua, no

inferencialismo forte, como o campo do normativo, em contraste com o campo do causal, da sciência.

O inferencialismo forte seria, portanto, um antídoto contra o “mito do Dado” (Sellars, 2008), a ideia de que há uma peça de conhecimento não inferencial que fundamentaria todas as nossas pressuposições inferenciais. Para uma percepção – um ato não inferencial – servir como pressuposição inferencial, é necessária sua conceitualização. Contudo, Sellars argumenta, contra Brandom, que esta conceitualização é possível somente a partir da “figuração”⁵, da relação entre linguagem e mundo. Sellars oferece esta tese a partir de uma reinterpretação da teoria pictórica do significado de Wittgenstein, onde este o entende como uma relação intralinguística. Sellars (1968) a reinterpreta como uma relação causal entre sistema cognitivo e mundo. A tese pictórica sellarsiana oferece a “fricção cognitiva” (Sachs, 2019) necessária para que nossas mudanças conceituais ocorram segundo nossas respostas causais, nosso comportamento causal no mundo. Trata-se do modo pelo qual as estruturas transcendentais do pensamento se materializam no mundo conforme descrito pelas ciências naturais.

A figuração não possui valor de verdade, ela mesma, enquanto relação causal; contudo, a partir do momento em que se sujeita a uma estrutura conceitual, ela se encontra sujeita às regras semânticas daquela estrutura e é passível de ser considerada “correta” ou “incorreta” segundo as regras daquela estrutura. Contudo, Sellars argumenta:

criação de figuras linguísticas não é uma performance de afirmar proposições de questões de fato. O *critério* de correção da performance de afirmar uma proposição básica de questões de fato é a correção da proposição *qua* figura, i. e. o fato de que ela coincide com a figura que o mundo-*cum*-linguagem geraria segundo as uniformidades controladas pelas regras semânticas da linguagem. Assim a correção de uma figura não é definida em termos da verdade da performance, mas vice-versa (1968, p. 129).

Em outras palavras, a verdade de uma proposição é dependente, enquanto performance, do modo pelo qual ela espelha o ato de figuração, e não vice-versa. O ato da figuração é, portanto, crucial para uma asserção verdadeira, pelo menos no que diz respeito a enunciados de questões de fato, apesar de este ato não ser, ele mesmo, “verdadeiro” ou “falso”.

Sellars assume o componente perceptual como necessário para a determinação do conteúdo das expressões. Tal posição conflita com o inferencialismo forte de Brandom, que assume a percepção como contingente à significatividade do conteúdo das expressões. Para Sellars, a articulação inferencial das nossas sentenças, embora não completamente redutíveis

5 Do inglês “picturing”.

ao âmbito descritivo, tendo em vista seu caráter prescritivo, ainda assim são passíveis de serem descritas por uma linguagem completamente alheia a este componente normativo. A posição de Sellars, portanto, revela o papel que nossas representações possuem na cognição e na linguagem, de modo que nos leva a repensar algumas das posições do inferencialismo vistas até aqui. Sellars de modo algum rejeita o inferencialismo semântico, mas a sutileza de sua abordagem deve ser levada em conta quando pensamos acerca dos limites do inferencialismo.

Conclusão

Abrimos este artigo com a questão acerca da significância das nossas expressões: de que modo é nossa fala sobre, por exemplo, a cor do céu em um dia ensolarado significativa a ponto de ser considerada como “verdadeira” ou “falsa”? A tese aqui apresentada, a tese do inferencialismo semântico, conforme desenvolvida pelo filósofo Robert Brandom, é uma tese que responde a este questionamento voltando-se para o agente desta significância: o sujeito sapiente, que se torna responsável mediante as expressões que ele coloca no mundo.

A tese de Brandom, como vimos, é construída a partir de uma narrativa histórica do pensamento filosófico, que centraliza os modos pelos quais os filósofos antes dele – particularmente os filósofos das tradições do idealismo alemão (em particular Kant e Hegel) e do pragmatismo norte-americano (em particular Peirce, Dewey e Rorty) – abordaram o papel da agência do sujeito cognoscente. A tese também é refinada segundo os problemas e desafios percebidos que lhe afligem – tal como o problema da relação entre o sentido e o mundo. Desta forma, podemos concluir que o inferencialismo, tal como o deus romano Janus, possui duas faces: uma voltada para o passado, de onde ela tira suas lições, e outra voltada para o futuro, de onde ela se volta para seus desafios e problemas para buscar um contínuo refino.

É importante notar que ambas as faces ainda pertencem ao mesmo corpo. A orientação histórica ao passado e o futuro do inferencialismo não são de todo distintos. Para a construção deste futuro, o inferencialismo deve voltar-se ao passado, e para entender o passado, o inferencialismo deve construir teses cada vez mais refinadas sobre seu objeto de estudo. Em outras palavras, os pensadores que antecederam a fundação do inferencialismo, sejam eles Kant, Hegel, ou Sellars, ainda são fonte de aparatos conceituais imprescindíveis para a manutenção do inferencialismo enquanto uma tese de orientação histórica.

REFERÊNCIAS

BRANDOM, Robert. *Articulating reasons: an introduction to inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

BRANDOM, Robert. From German idealism to American pragmatism – and back. In: BACIN, Stefano et al. (ed.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 107-126. <https://doi.org/10.1515/9783110246490.107>.

BRANDOM, Robert. Inferentialism and some of its challenges. In: WANDERER, Jeremy; WEISS, Bernhard (ed.). *Reading Brandom: on Making it explicit*. Londres: Routledge, 2010, p. 169-90.

BRANDOM, Robert. *Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

BRANDOM, Robert. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

COPI, Irving. *Introdução à lógica*. Trad. Álvaro Cabral. 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

COSTA, Newton da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2019.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

LANDY, David. *Kant's inferentialism: the case against Hume*. Londres: Routledge, 2015.

SACHS, Carl. In defense of picturing; Sellars's philosophy of mind and cognitive neuroscience. *Phenomenology and the cognitive sciences*, v. 18, n. 4, p. 669-89, 2019. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9598-3>.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SELLARS, Wilfrid. Inference and meaning. *Mind*, v. 62, n. 247, p. 313-38, 1953. <https://doi.org/10.1093/mind/lxii.247.313>.

SELLARS, Wilfrid. *Science and metaphysics: variations on Kantian themes*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968.

WOOD, Allen. *The free development of each: studies on reason, right, and ethics in classical German philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Filosofia e literatura como práticas formativas:

Bergson, Hadot e a escrita de Lispector

Rayssa Medeiros¹

RESUMO

O presente artigo explora a contribuição de Henri Bergson e Pierre Hadot para a concepção da filosofia como prática formativa, destacando sua relação com a literatura, especialmente a obra de Clarice Lispector. Para isso, investigaremos o problema do método, que partirá da seguinte questão: como a intuição bergsoniana e os exercícios espirituais hadotianos podem contribuir para uma concepção filosófica que transcenda a teoria e influencie a experiência? Em seguida, serão apresentados os projetos filosóficos dos dois autores: Hadot concebe a filosofia como exercício espiritual, e Bergson propõe a intuição como modo pleno de conhecimento. Por conseguinte, um diálogo poderá ser estabelecido, com destaque para o papel formativo do saber filosófico, defendido por ambos. Nesse sentido, enquanto Hadot enfatiza os exercícios espirituais na vida ordinária, Bergson revela um método focado na experiência intuitiva do real. Nesse contexto, a literatura, representada pela escrita de Lispector, será abordada como um meio de expressão filosófica que requer do leitor uma postura intuitiva e reflexiva, aproximando-se das práticas propostas pelos autores. A distinção entre filosofia e literatura como práticas formativas será problematizada, explorando os caminhos pelos quais cada uma contribui para a discussão. Por fim, refletiremos sobre a incorporação dessas práticas à nossa vida, na compreensão da leitura como experiência capaz de moldar o pensamento e promover uma vivência plena e integral.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; Literatura; Método; Intuição da Duração; Exercícios Espirituais.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5311269647101497>. E-mail: rayssamedeiros@discente.ufg.br.

Philosophy and literature as formative practices: Bergson, Hadot, and Lispector's writing

ABSTRACT

This article explores the contributions of Henri Bergson and Pierre Hadot to the conception of philosophy as a formative practice, emphasizing its connection with literature, particularly the works of Clarice Lispector. To this end, we will investigate the issue of method, starting with the following question: how can Bergsonian intuition and Hadotian spiritual exercises contribute to a philosophical conception that transcends theory and influences lived experience? The philosophical projects of both authors will then be presented: Hadot views philosophy as a spiritual exercise, while Bergson proposes intuition as a complete mode of knowledge. Consequently, a dialogue can be established, highlighting the formative role of philosophical knowledge as advocated by both thinkers. In this sense, while Hadot emphasizes spiritual exercises in everyday life, Bergson reveals a method focused on the intuitive experience of reality. Within this framework, literature – represented by Lispector's writing – will be discussed as a means of philosophical expression that demands from the reader an intuitive and reflective stance, aligning with the practices proposed by the authors. The distinction between philosophy and literature as formative practices will be examined, exploring the ways each contributes to this discussion. Finally, we will reflect on the integration of these practices into our lives, considering reading as an experience capable of shaping thought and fostering a full and integrated way of living.

KEYWORDS

Philosophy; Literature; Method; Intuition of Duration; Spiritual Exercises.

Recebido: 17/01/2025

Aceito: 17/01/2025

Publicado: 25/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/bynv4823>

Introdução

Ao retratar a natureza do diálogo platônico, Pierre Hadot, em sua obra *O que é a filosofia antiga?*, argumenta que a reflexão verdadeiramente filosófica se dá na medida em que *eu* me ponho em questão (2014b, p. 54). Em virtude disso, exploraremos como Henri Bergson e Pierre Hadot podem nos ajudar a conceber a filosofia como uma prática que transforma não apenas o pensamento, mas o modo de vida. Para o fim desejado, usufruiremos inicialmente das contribuições da escritora Clarice Lispector à discussão, que expressa a postura intuitiva da prática filosófica em sua obra, manifestada fora dos limites tradicionais do pensamento teórico. A partir desse norteamento, abordaremos o problema do método dos dois autores como foco investigativo e articularemos a filosofia e a literatura, na problematização de suas distinções e similaridades, bem como na análise filológica do texto.

Isso posto, embarquemos em nossa reflexão guiados pela leitura da seguinte passagem da autora:

[...] estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa organização profunda. Não confio no que me aconteceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber como viver, vivi outra coisa? A isso quereria chamar desorganização, e teria a segurança de me aventurar, porque saberia depois para onde voltar: para a organização interior. A isso prefiro chamar desorganização, pois não quero me confirmar no que vivi – na confirmação de mim eu perderia o mundo como eu o tinha, e sei que não tenho capacidade para outro. Se eu me confirmar e me considerar verdadeira, estarei perdida, porque não saberei onde engastar meu novo modo de ser – se eu for adiante nas minhas visões fragmentárias, o mundo inteiro terá que se transformar para eu caber nele. [...] Como é que se explica que o meu maior medo seja exatamente em relação: a ser? E no entanto não há outro caminho. Como se explica que o meu maior medo seja exatamente o de ir vivendo o que for sendo? Como é que se explica que eu não tolere ver, só porque a vida não é o que eu pensava e sim outra – como se antes eu tivesse sabido o que era! Por que é que ver é uma tal desorganização? E uma desilusão. Mas desilusão de quê? [...] Talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema. No entanto se deveria dizer assim: ele está muito feliz porque finalmente foi desiludido. O que eu era antes não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia organizado o melhor: a esperança. De meu próprio mal eu havia criado um bem futuro. O medo agora é que meu novo mundo não faça sentido? Mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo? Terei que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade (Lispector, 2020, p. 9, 11).

No trecho lido, Lispector, de modo introspectivo, nos leva a uma reflexão existencial e literária profundamente conectada à concepção da filosofia como modo de vida, defendida por Hadot e Bergson. Isso pode ser observado na expressão de questões filosóficas fundamentais, como a transformação pessoal, o sentido da vida e o medo do incerto. Como aponta Evaldo Sampaio, em seu artigo *Intuição e exercícios espirituais*, “Bergson propõe que nos

concentremos menos no plano de conteúdo do que nos aspectos expressivos que recobrem cada enunciação, oral ou escrita” de uma obra (Sampaio, 2017, p. 224). O autor demonstra que, em Bergson, a leitura filosófica, para além do sentido, deve levar à percepção da organização discursiva de um texto. Nesse sentido, a filosofia, não sendo reduzível à teoria, é uma prática que une o discurso à ação, tendo caráter formativo. O alcance dessa formação é caracterizado pelo desenvolvimento do pensamento crítico e da reflexão. Somos desafiados a lidar com as questões que permearam a história da filosofia, promovendo a prática intelectual e ética, de modo a nutrir um modo de vida regado de ferramentas de compreensão do mundo.

À luz dessa questão, Lispector demonstra uma complexidade textual e exemplifica a conexão entre filosofia e literatura. O caráter de seu discurso exige uma postura sensível e empática. Como defende Evaldo Sampaio,

ao se exercitar para captar o ritmo e as inflexões do texto, isto é, o seu movimento, bem como as relações temporais entre os vários elementos da frase, Bergson julga que o [leitor] pode de algum modo se apropriar daquele traço pessoal que o autor ali projetara e talvez até se familiarizar com a sua inspiração (Bergson, 2006c [Introdução à metafísica], p. 97-8). [...] Isso porque, para se seguir o passo, os gestos e o andamento do texto, o leitor precisa “simpatizar” com este, atribuindo-lhe, de certo modo, “estados de alma” e um “interior (Bergson, 2006c, p. 184). Essa maneira de se conhecer algo por si mesmo pela integração com o que é conhecido é a própria intuição. Uma vez que requer um aprendizado, o qual envolve todo o psiquismo do indivíduo, essa prática pode ser adequadamente descrita como um “exercício espiritual” (2017, p. 224).

Como observa o crítico literário Alfredo Bosi, ao empregar o fluxo de consciência, Clarice Lispector constrói um estilo narrativo em que o conflito existencial experimentado é perpassado “pela transmutação mítica ou metafísica da realidade” (2015, p. 439). Ler Lispector é, assim, um exercício espiritual em si: o leitor é convocado a abraçar a intenção da autora, na aparente desordem, e a abrir-se à incerteza e ao novo, transformando sua percepção e sendo moldado em sua experiência de leitura, simpatizando-se com o texto. Essa simpatia provoca uma transformação na vivência do leitor, que, no contato com o texto, vai da subjetividade à metafísica e apreende a própria realidade. Desse modo, ele projeta-se na personagem e nela encontra um reflexo de sua própria humanidade. A projeção, por sua vez, confirma que a literatura também tem o caráter formativo discutido.

Adicionalmente, segundo Hadot, há uma relevância “no cuidadoso estudo do movimento do pensamento do autor e na busca de suas intenções” (2008a [La philosophie comme manière de vivre], p. 216 apud Almeida, 2011, p. 101) no texto, numa exigência filológica. A característica filológica da filosofia de Hadot apresenta a chamada *démarche*, ou abordagem filosófica (Hadot, 2008a apud Almeida, 2011, p. 101). Ela é caracterizada pela

escolha de vida que se une ao discurso. O estudo dessa abordagem levaria ao reconhecimento desses dois polos da atividade filosófica. A prática filológica, nesse sentido, torna-se uma filosofia da história da filosofia e, como revela Hadot, privilegia a leitura ou o exercício dela, sem os quais não há possibilidade do filosofar. Enquanto isso, no que se refere ao âmbito literário, como exemplificado pela passagem de Lispector, há uma curiosa relação entre ficção e autobiografia. Segundo Olga Borelli, a escritora, em *Perto do coração selvagem*,

[...] prematuramente começa a longa trajetória introspectiva rumo ao texto confessional, a uma “autobiografia não planejada”, que é impossível não ser vislumbrada ao longo da narrativa, com um enfoque irreversível do “eu”, personagem central nos textos de Clarice. É a autora que se funde aos personagens, o personagem que se sobrepõe ao autor. Começa a arder, em *Perto do coração selvagem*, o longo pavio que fará detonar a bomba (1998, orelha).

Assim, a leitura tem papel essencial na vivência do pensamento do autor, seja na inspiração inicial, seja no olhar atento posterior quanto à sua origem e evolução no texto. Essa vivência, por sua vez, é tão real que a ideia repercute na vida, na experiência. Nas palavras de Hadot, estes são “os temas que me seduzem e sobre os quais me demorei, talvez um pouco demasiadamente: uma ideia e uma experiência” (2008b [*La voile d’Isis*], p. 408 *apud* Almeida, 2011, p. 106).

Similarmente, no texto de Lispector, podemos explorar a desorganização interior e o medo da transformação como elementos centrais de uma experiência de vida autêntica. Frente a isso, a noção de “desorganização” no trecho de Lispector reflete uma experiência de perda de estruturas fixas que abre espaço para uma nova compreensão de si mesma e do mundo, distanciando-se de sua visão habitual e abrindo-se a uma nova perspectiva. Como diz Lispector, “a isso prefiro chamar desorganização, pois não quero me confirmar no que vivi” (2020, p. 9). Esse movimento de rejeição da confirmação seria uma forma de ascese, um esforço para romper com a “organização apenas construída” e preparar-se para um novo modo de vida, o qual é apresentado pelo discurso. Este, por sua vez, não basta, não capta a experiência pura. Ainda nas palavras de Hadot, “o que é essencial à vida filosófica, a escolha existencial de um certo modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico” (2008d [*Qu’est-ce que la philosophie antique?*], p. 267 *apud* Almeida, 2011, p. 107).

De tal modo, a filosofia é o risco constante frente à ambiguidade do discurso e ao desconhecido. A vida também é um risco e a literatura é o oceano no qual ele desvela. Logo, nas palavras de Almeida, baseando-se em Hadot, “a vida, então, é irresistível, mas gozar a vida exige a aceitação de um risco fundamental, significa assumir intimamente a vizinhança da morte.

Por isso, é necessário aprender a viver e aprender a morrer, sem o que não é possível filosofar” (Almeida, 2011, p. 110). Com esse entendimento, mergulhemos nas águas profundas do método e da vida.

O problema do método: a intuição de Bergson e os exercícios espirituais de Hadot

Henri Bergson, em sua construção metodológica, conforme explorado no artigo de Sampaio (2017), apresenta a intuição como uma prática que permite acessar a *duração* (élan vital), o fluxo dinâmico da vida que é inalcançável por meio da lógica analítica. Bergson propõe a intuição como um método para acessar a duração, ou seja, a experiência da vida em sua continuidade dinâmica. Nessa perspectiva, “a mudança pura, a duração real, é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade”, já a “intuição é aquilo que atinge o espírito” (Bergson, 2006, p. 31). Além disso, ela “representa a atenção que o espírito presta a si mesmo [...] enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto” (Bergson, 2006, p. 89).

Para o autor, apenas o conhecimento intuitivo pode levar ao contato com a realidade em seu movimento, pois o conhecimento intelectual é estático e artificial, uma mera tradução da realidade por entendimentos “racionais” humanos. Em complemento, ele destaca a natureza do conhecimento intuitivo, que consiste no contato imediato com a consciência por meio dessa intuição, que seria o método verdadeiramente filosófico, capaz de alcançar a totalidade e a complexidade do real na sua fluidez, numa abordagem criativa, e não em vista da utilidade.

Nesse sentido, o filósofo distingue-se das concepções científica e filosófica tradicionais, pois defende que o conhecimento da realidade não se dá pela conceitualização e tradução, em uma abordagem analítica e linguística da realidade, mas pelo contato direto com ela, na definição de um entendimento distinto, pela inversão do pensamento.

É, pois, natural, legítimo, que procedamos por justaposições e dosagem de conceitos na vida corrente: nenhuma dificuldade filosófica nascerá daí, pois, por convenção tácita, nós nos absteremos de filosofar. Mas transportar este *modus operandi* para a filosofia; ir, também aqui, dos conceitos à coisa; utilizar, para o conhecimento desinteressado de um objeto que pretendemos desta vez atingir em si mesmo, uma maneira de conhecer que se inspira num interesse determinado e que consiste, por definição, em um ponto de vista acerca do objeto, tomado exteriormente, é dar as costas ao objetivo visado, é condenar a filosofia a um eterno conflito entre as escolas, é instalar a contradição no próprio coração do objeto e do método. Ou não há filosofia possível e todo o conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado pelas vantagens que podemos tirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição (Bergson, 1984 [*Introdução à metafísica*], p. 24-5 *apud* Pinto, 2011, p. 43).

Para o filósofo, esse esforço deve nascer da aceitação temporária que se revela integral e diretiva, sendo ela uma clara demonstração da coragem filosófica. Ela é amparada pelo contraste bergsoniano entre os saberes intuitivo e intelectual.

O desenvolvimento normal da inteligência efetua-se portanto na direção da ciência e da tecnicidade. [...] Mas será preciso especificar então que há duas funções intelectuais, uma inversa da outra, pois o espírito só pensa o espírito escalando de volta a inclinação dos hábitos contraídos no contato com a matéria, e esses hábitos são aquilo que comumente se chama de tendências intelectuais. Não seria então melhor designar por um outro nome uma função que certamente não é aquilo que se chama ordinariamente de inteligência? Dizemos que se trata de intuição (Bergson, 2006, p. 88).

Como revelado, o filósofo reconhece a chamada “orientação natural do pensamento”, problematizando-a. Para ele, o pensamento humano tende a seguir uma direção que privilegia a análise lógica, isto é, a simplificação da realidade. Essa via reducionista leva à falsa ideia de que a realidade pode ser apreendida mecanicamente ou, por outro lado, à negação da própria possibilidade de apreendê-la, na defesa do limite do entendimento humano sob a ótica científica.

Sistematicamente, desviou-se o olhar da duração real. Por quê? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava desse modo e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado. A metafísica precisou conformar-se aos hábitos da linguagem, os quais se regem eles próprios pelos do senso comum. Mas se a ciência e o senso comum estão aqui de acordo, se a inteligência, espontânea ou refletida, afasta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento assim o exige? Foi exatamente o que acreditamos perceber ao estudar a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente a de mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança. [...] Saltemos por cima dessa representação intelectual do movimento, que o desenha como uma série de posições. Encaminhem-nos diretamente para ele, olhem-lo sem conceito interposto: descobrimo-lo simples e feito de uma peça só. Prossigamos então mais ainda; façamos com que ele coincida com um desses movimentos incontestavelmente reais, absolutos, que nós mesmos produzimos. Desta vez capturamos a mobilidade em sua essência e sentimos que ela se confunde com um esforço cuja duração é uma continuidade indivisível (Bergson, 2006, p. 7-8).

Com sua crítica ao cientificismo, o autor sugere que, ao abraçar a clareza intuitiva, mesmo diante da negação habitual e do medo de nos entregarmos ao desconhecido, neguemos essa limitação, pois somente assim alcançaremos a verdadeira apreensão da realidade e de seus significados.

Como não [...] podemos reconstituir [a realidade] com elementos preexistentes, [...] nosso primeiro movimento é o de dizê-la incompreensível. Mas aceitemo-la provisoriamente, passeemos com ela pelos diversos departamentos de nosso conhecimento: veremos-la, ela obscura, dissipar obscuridades. Por meio dela,

problemas que julgávamos insolúveis irão resolver-se, ou antes, dissolver-se, seja para desaparecer definitivamente, seja para se pôr de outro modo (Bergson, 2006, p. 33-4).

Em linhas gerais, a inteligência é um modo de pensamento humano que tem duas funções intelectuais – a inteligência, propriamente dita, e a intuição –, existindo duas espécies de clareza: a *clareza intelectual*, que leva a ideias que surgem da fragmentação da realidade, na sua redução e conceitualização, que não envolvem o contato direto com o objeto; e a *clareza intuitiva*, que obtém o conhecimento no contato direto e imediato com o real, no movimento e no fluxo temporal.

É que há duas espécies de clareza. Uma ideia nova pode ser clara porque nos apresenta [...] ideias elementares que já possuíamos. [...] Tal é a clareza que desejamos, que procuramos [...]. Há outra, que sofremos e que, aliás, só se impõe com o tempo. É a clareza da ideia radicalmente nova (Bergson, 2006, p. 33).

Como podemos observar, a primeira está presente nos saberes filosófico e científico, para o desenvolvimento dos conceitos. A filosofia tradicional organizou sistemas que não podem explicar ou alcançar a realidade, pois eles têm como base um conjunto de entendimentos acerca daquilo que pode ser conhecido e de como alcançar esse saber, firmados em leis matemáticas. Assim, defendem que não há a possibilidade de encontrá-la, exceto pela via da mediação, da generalização e da redução da complexidade universal a ideias simplificadas, como na concepção de tempo, na qual “a duração é medida pela trajetória de um móvel” (Bergson, 2006, p. 5). Contudo, o filósofo nega essa abordagem, pois, partindo-se dela, não é possível alcançar a duração. Isso ocorre porque esse modo de filosofar é direcionado pela lógica habitual, caminhando, desse modo, na direção do conhecimento técnico. Assim, suas conceitualizações carecem da precisão bergsoniana, pois o método utilizado parte, inicialmente, delas, e não do real.

Ao considerar isso, Bergson propõe uma metafísica rigorosa, por meio da segunda clareza. Esta, mais profunda que a intelectual, parte do contato direto com a realidade, não podendo ser alcançada satisfatoriamente por conceitos e análises. Ela ocorre na coincidência entre o sujeito e o objeto, de modo não mediado, na superação da dualidade tradicional. Dessa maneira, enquanto o conhecimento analítico fragmenta a realidade, reduzindo-a a fenômenos naturais, a intuição capta toda a sua complexidade.

Diante disso, nas duas introduções de *O pensamento e o movente* (2006), consideradas o testamento filosófico de Bergson, simultaneamente, o autor apresenta a crítica ao método tradicional e sua busca por uma resposta ao problema, com uma nova abordagem metafísica que abraça a clareza intuitiva na investigação do ser e da realidade e tem caráter fenomenológico,

na análise da experiência vivida, culminando num novo projeto metodológico. Nas palavras de Bergson, “conferimos portanto à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual” (2006, p. 35).

Conforme Bergson, enquanto a metafísica estuda a realidade como tal, a ciência observa a realidade num olhar analítico e de utilidade. Desse modo, elas são claramente distintas. Contudo, ao realizar essa diferenciação, também encontramos uma igualdade, pois, para o filósofo, esses dois saberes se complementam, sendo parciais quando abraçados individualmente. Assim, a filosofia verdadeira deve usufruir tanto da metafísica quanto da ciência, na renovação de seus fundamentos.

Em adição, o problema da natureza do tempo é central ao método do autor. De acordo com Frederic Worms,

[...] a filosofia de Bergson decorre da constatação da passagem do tempo enquanto fato primordial e originário; nessa medida, as suas obras podem ser consideradas como diferentes tentativas de esclarecer tal experiência da temporalidade que, filosoficamente considerada, consiste na intuição da duração (2005. p. 129).

Como defende Bergson, dentre os sistemas filosóficos e científicos, houve uma negligência generalizada da questão fundamental do tempo, em que a duração foi abandonada, sendo substituída pela concepção do tempo interligada à noção de espaço. Assim, o tempo foi compreendido em seu sentido negativo, como um espaço ideal. Na ciência, esse abandono se deu diante da busca pela previsão, com a medição do tempo; na metafísica, de outro modo, houve a busca por uma realidade que está acima da mudança, externa à experiência humana. Para ele, em ambos os casos, o real foi abdicado e substituído por outros elementos, e os atributos positivos do tempo não foram reconhecidos, na diferenciação necessária entre “a sucessão na duração verdadeira e a justaposição no tempo espacial” (2006, p. 15), no entendimento da duração como evolução criadora de possibilidades, para além da realidade. Sob esse ponto de vista, apenas teremos êxito na aquisição do conhecimento da realidade quando reintegrarmos esse saber, o que só será possível a partir das considerações de duração, sem as quais não captaremos aquilo que é imprevisível no tempo.

[...] quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração, e não na própria duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimos-la e vivemos-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que a apreenderia então sem detê-la, que por fim se tomaria a si mesma como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge? Tal era a questão (Bergson, 2006. p. 6).

Conforme o filósofo, a ciência “extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado, [...] aquilo que não dura” (2006, p. 5), o que é falho, pois podemos investigar a própria duração, para além de sua medida e da previsibilidade que move a prática científica. Nesse sentido, diferentemente da perspectiva bergsoniana, a lógica habitual, amparada pelo determinismo científico, não admite a noção de evolução criadora, pois não defende que o tempo seja criador eficaz. Ela compreende a realidade como previsível, não comportando inovações e atualizações, não aceitando outra concepção. Desse modo, importa que encontremos um verdadeiro sistema. Este deve ter como base o entendimento de que a realidade está contida na própria mudança, de que ela pode ser apreendida como tal, de modo prévio às conceitualizações, e de que esse entendimento leva a uma inversão metodológica, pois a definição da realidade deve ocorrer apenas depois do contato direto com ela. Ao seguir esse percurso, ao usufruir da intuição da duração, o ser humano será capaz de alcançar o conhecimento.

[...] se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos com uma visão direta do real, [...] os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos (Bergson, 2006, p. 25).

Observamos, assim, que a formação de uma forma de expressão mais fiel ao real surgirá da abertura não apenas teórica, mas axiomática, à questão apresentada, a qual importa no processo de busca pelo conhecimento, pois revela princípios que regem o método, sendo necessário moldar os conceitos já prontos e formular novos conceitos. Em resumo, para o autor, “não se trata de renunciar a essa lógica nem de se insurgir contra ela. Mas é preciso [...] adaptá-la a uma duração na qual a novidade jorra incessantemente e na qual a evolução é criadora” (2006, p. 22).

Isso se conecta a Lispector, ao se questionar: “mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo?” (2020, p. 11). Essa abertura ao que acontece é uma atitude intuitiva que contrasta com a tentativa de fixar a experiência com conceitos. Como podemos observar, Bergson enfatiza a intuição como um modo de conhecer que excede a lógica e a análise, permitindo o acesso direto à essência das coisas e ao fluxo da vida.

Nessa direção, a busca de Lispector por compreender e dar sentido ao que viveu ressoa com a ideia bergsoniana de que a experiência não é algo fixo, mas um movimento contínuo que exige atenção ao tempo vivido, na união entre conhecimento e vida.

[...] a teoria do conhecimento e a teoria da vida parecem-nos inseparáveis. Uma teoria da vida que não seja acompanhada de uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, exatamente como são, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição: ela só pode encerrar os fatos, por bem ou por mal, em moldes preexistentes e que ela considera como definitivos (Bergson, 2010, p. 11-2).

No pensamento bergsoniano, a verdadeira compreensão da realidade exige que o sujeito se abra ao incontrolável e viva guiado pela crítica do conhecimento, permitindo que a vida se revele em sua continuidade e em sua relação com o saber. Isso está presente no dilema de Lispector sobre “organização” e “desorganização” – uma tensão que, para Bergson, só pode ser resolvida por meio da intuição. Frases como “talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema” (Lispector, 2020, p. 11) nos convidam a abandonar a “organização apenas construída” e enfrentar nosso novo modo de ser por meio da reflexão. Isso está profundamente alinhado com a proposta de Hadot de que a filosofia é uma prática de vida.

Vida filosófica e discurso filosófico são incomensuráveis, sobretudo, por serem de ordem totalmente heterogênea. O que é essencial à vida filosófica, a escolha existencial de um certo modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece claramente na experiência platônica do amor, talvez até na intuição aristotélica das substâncias simples e, sobretudo, na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade dado que aquele que fala dela, uma vez terminada a experiência, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando ele vivia a experiência. Mas isso vale também para a experiência de vida epicurista ou estoica ou cínica. A experiência vivida do puro prazer, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem completamente distinta do discurso que a prescreve ou que a descreve do exterior. Tais experiências não são da ordem do discurso e das proposições (Hadot, 2008d, p. 267-8 *apud* Almeida, 2011, p. 106-7).

Guiado por essa concepção, ao explicar o método de Hadot, Almeida analisa a noção de exercícios espirituais, central à presente discussão, ao indagar: “uma ideia e uma experiência, dizer a natureza e senti-la em si, não é precisamente isso que Hadot destaca como exercício espiritual?” (2011, p. 106). Hadot resgatou práticas filosóficas da Antiguidade e reconectou a filosofia com a vida cotidiana, desenvolvendo um método integrado que dialoga com a concepção de Bergson. Conforme Hadot,

[em relação a] “exercícios espirituais”, [...] poder-se-ia falar, evidentemente, de exercícios de pensamento, pois, nesses exercícios, o pensamento é tomado, de algum modo, como matéria e busca modificar a si mesmo. A palavra “pensamento”, porém, não indica de uma maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nesses exercícios. Pelas mesmas razões, não é possível se contentar com “exercícios intelectuais”, ainda que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, pesquisa, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. [...] A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças

a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”) (2014a, p. 20).

Como destacado, com os exercícios espirituais, contemplamos o papel da imaginação e da sensibilidade na vivência autêntica. Para o filósofo, somos elevados à vida do espírito quando resgatamos a união entre teoria e prática e reconhecemos nossa conexão com a natureza, nos movimentos de conscientização e experiência.

O leitor terá notado, aliás, os temas que me seduziram e nos quais talvez tenha me detido um pouco além do necessário: uma ideia, uma experiência. Uma ideia: a natureza é arte, e a arte é natureza, sendo a arte humana apenas um caso particular da arte da natureza – uma ideia que, creio, nos permite compreender melhor tanto o que a arte pode ser quanto o que a natureza pode ser. Uma experiência – a de Rousseau, Goethe, Hölderlin, Van Gogh e muitos outros –, uma experiência que consiste em tornar-se intensamente consciente do fato de que somos parte da natureza e de que, nesse sentido, somos nós mesmos essa natureza infinita e inefável que nos envolve completamente (Hadot, 2006, p. 319).

Em vista disso, a filosofia de Hadot se cruza com a ideia bergsoniana de vida integral, na qual a experiência se integra ao pensamento, culminando na sabedoria. Como aborda Sampaio, a concepção filosófica de Hadot apresenta uma complementaridade com Bergson: “assim como a concepção da Filosofia de Hadot foi inspirada decisivamente por Bergson, a maneira de se comentar a filosofia bergsoniana pode ser agora reorientada pela historiografia filosófica de Hadot” (2017, p. 211). Ao fazermos isso, podemos igualmente dialogar com a ideia de Sampaio de que o trabalho filosófico é contínuo, sempre em direção a uma concepção da filosofia, a qual deve ser continuamente refinada. Notamos, aqui, a relevância do bergsonismo para a evolução do pensamento do autor.

Hadot [...] representa a relação entre “o sábio e o mundo” (2014b [*Exercícios espirituais e filosofia antiga*], cap. xv), a fissura entre a vida cotidiana e aquele estranhamento quanto à nossa própria existência que, segundo outra imagem bergsoniana recuperada por Hadot, indica uma distinção entre dois modos do “eu”: um eu superficial e semiconsciente que segue o que é proveitoso para a conduta social, e um eu profundo no qual se dá a vivência filosófica (Hadot, 2014b, p. 25). Talvez aquela estranha presença do mundo possa ser mais bem entendida pela ideia de que há “tons diferentes” da vida psicológica, “ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida” (Bergson, 1999 [*Matéria e memória*], p.7) (Sampaio, 2017, p. 217).

Na citação, as duas valências do “eu” introduzidas evidenciam que o modo de vida tem a ação e o discurso como condição de possibilidade. Ao entendermos a filosofia como prática formativa experienciada, e não apenas analisada, clarificamos a relevância do texto como instrumento de deliberação e mudança. Ao retomarmos a obra de Lispector, assim como Hadot aborda a filosofia como uma prática de transformação da visão do mundo, e Bergson nos chama

a abraçar o fluxo da vida pela intuição, a escritora parece articular, poeticamente, o desafio de viver filosoficamente: refletir sobre a própria experiência, aceitar o risco do acaso, substituir o destino pela probabilidade e permitir-se ser moldada pela experiência. Logo, podemos afirmar que o caráter formativo do texto se encontra nos atos de compartilhar e entrelaçar as teorias filosóficas dos filósofos e no contato direto com a literatura da autora.

Filosofia e literatura como práticas formativas: distinções e convergências

Na relação com o texto, podemos observar que a literatura e a filosofia são práticas formativas, mas em aspectos distintos. Como revelam Adler e Van Doren,

para podermos usar a via da negação, é necessário, antes de tudo, apreender as diferenças básicas entre a literatura expositiva e a imaginativa. Essas diferenças explicarão por que não podemos ler um romance como se fosse um argumento filosófico, ou um poema lírico como se fosse uma demonstração matemática. A diferença mais óbvia, já mencionada, está relacionada aos propósitos dos dois tipos de escrita. Livros expositivos *buscam transmitir conhecimento* – conhecimento a respeito de experiências que o leitor teve ou poderia ter tido. Os imaginativos *buscam comunicar a experiência mesma* – e, se conseguem, dão ao leitor algo com que se deleitar. Por causa de suas intenções distintas, os dois tipos de obras têm apelos diferentes para o intelecto e para a imaginação (2010, p. 212).

Como já indicado, enquanto a literatura provoca reflexões subjetivas e imaginativas, a filosofia revela uma abordagem mais intencional, fundamentada em práticas reflexivas e análise conceitual. Outrossim, ao considerarmos a obra de Lispector, importa destacar o papel central do “eu” na literatura existencial. Esse papel demonstra que, embora o texto literário trate de questões fundamentais e filosóficas, seu objetivo é apresentar um modo de estar no mundo que, para além da precisão conceitual, é intrinsecamente subjetivo. Isso implica que a relação do leitor com o texto é mais compreensiva do que analítica. O sujeito da narrativa é, então, internalizado em toda a sua complexidade, com seus paradoxos e contradições – inclusive os conceituais. Essa abordagem dialoga com os pensamentos bergsoniano e hadotiano, na interpretação da experiência direta e intuitiva como modo de conhecimento. Consequentemente, o leitor não apenas busca conhecer aquele que se manifesta no texto, mas o apreende em sua essência, sem reduzi-lo a categorias fixadas.

Todavia, a contribuição de Lispector pode ser valorizada neste artigo, pois expressa a busca humana de abertura à sabedoria, apesar da maior intenção de deleitar do que ensinar (Adler; Van Doren, 2010, p. 212). A percepção da resistência de Lispector em “confirmar-se”

no que viveu mostra essa viabilidade e sua correspondência com os filósofos destacados: ela rejeita uma identidade fixa, pois, desse modo, perderia o novo e incerto. Entretanto, essa rejeição é confirmada na própria empatia textual, na atenção sensível às suas intenções e aos seus dilemas e na complexidade da personagem. Em contrapartida, ao unirmos essa abordagem à filosofia de Hadot, notamos que a leitura de um texto filosófico não diz respeito apenas a um ato de compreensão, mas a um “modo de vida filosófico”.

Conclusão: a leitura como experiência transformadora

Indicando um caminho de reflexão sobre como aplicar essas práticas filosóficas à nossa vida, de modo a vivermos o que pensamos, e não apenas pensarmos sobre o que vivemos, compreendamos que os exercícios espirituais de Hadot e a intuição de Bergson apontam para a própria natureza da filosofia. Em suma, inspiremo-nos em Lispector: corramos o “sagrado risco do acaso” na trajetória filosófica (2020, p. 11), na abertura ao inesperado e na relação com o texto, com o mundo, com os outros e com quem somos, de modo que filosofar seja o mesmo que viver – o que também significa aprender a morrer.

Ah, Deus, e que tudo venha e caia sobre mim, até a incompreensão de Mim mesma em certos momentos brancos, porque basta-me cumprir e então nada Impedirá meu caminho até a morte-sem-medo, de qualquer luta ou descanso me levantarei forte e bela como um cavalo novo (Lispector, 1998, p. 202).

REFERÊNCIAS

ADLER, Mortimer; VAN DOREN, Charles. *Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente*. Trad. Edward H. Wolff e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Aurora*, v. 23, n. 32, p. 99–111, 2011. <https://doi.org/10.7213/rfa.v23i32.1750>.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 44ª ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2014b.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. A crítica bergsoniana ao método filosófico tradicional – repercussões epistemológicas, éticas e educacionais. *Poiésis*, v. 4, n. esp., 2011. <https://doi.org/10.19177/prppge.v4e0201139-52>.

SAMPAIO, Evaldo. Intuição e exercícios espirituais. *DoisPontos*, v. 14, n. 2, 2017. <https://doi.org/10.5380/dp.v14i2.54616>.

WORMS, Frederic. A concepção bergsoniana do tempo. Trad. Débora Morato Pinto. *DoisPontos*, v. 1, n. 1, p. 129-49, 2005. <https://doi.org/10.5380/dp.v1i1.1922>.

Entrevistas

La diffusione degli studi storici contemporanei nell'era digitale (formati testuali e audiovisivi).

Intervista a Paolo Raspadori¹

José Antonio Abreu Colombri²

Doi: <https://doi.org/10.59780/bqqa4760>

Immagine 1: Paolo Raspadori



Fonte: <https://independent.academia.edu/>

Gli studi storici (formulati con criteri di ricerca scientifica), la storiografia, la divulgazione storica e la pedagogia della storia recano l'impronta di un indiscutibile patrimonio filosofico in tutto ciò che riguarda l'applicazione della deontologia e dell'etica. Da parte sua, le ramificazioni teoriche della filosofia che studiano le discipline della storia e della storiografia hanno un'origine preindustriale e una chiara tendenza alla specializzazione. A loro volta, queste ramificazioni hanno molteplici interazioni con la filosofia analitica e il quadro teorico delle

¹ Docente no Departamento de Letras – Línguas, Literatura e Civilizações Antigas e Modernas (Universidade de Perúgia). E-mail: paolo.raspadori@unipg.it. Perfil: <https://www.unipg.it/personale/paolo.raspadori>.

² Pesquisador visitante na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (Universidade do Algarve). E-mail: jacolombi@ualg.pt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8698-6493>.

scienze sociali e politiche. La filosofia analitica dei processi storici non va confusa con la metodologia della storia, nonostante tutte le discipline storiche abbiano un profondo carattere filosofico, come affermano l'americano Hayden White (morto nel 2018) e il polacco Jerzy Topolski (morto nel 1998). Oggetto di studio della storia è il passato, tuttavia i lavori di ricerca storica non affrontano solo aspetti del passato, ciò è decisivo per comprendere le nuove dinamiche multidisciplinari e le sinergie di sperimentazione con gli oggetti di studio.

La filosofia della storia – come la filosofia politica – conobbe un momento di grande espansione negli ultimi decenni del XVIII secolo e nella prima metà del XIX secolo, a causa dei processi rivoluzionari in Francia e nelle colonie anglo-americane. In questo senso, l'Europa occidentale e gli Stati Uniti divennero i due principali centri di produzione della conoscenza storica. Successivamente, dopo aver assimilato le riflessioni sul passato nell'Illuminismo e nel Romanticismo, la filosofia della storia fu concepita dai filosofi analitici come parte della metafisica e delle forme antiche dell'epistemologia (nel quadro della codificazione linguistica). Nel XX secolo, a parte i tentativi di fornire scientificità al processo di ricerca, la classificazione temporale dei cicli produttivi della filosofia della storia è molto controversa, ma essa opera solitamente attraverso le diverse fasi del pensiero speculativo e critico.

Il tema dell'intervista approfondisce alcune delle conclusioni teoriche sui dibattiti lineari sorti sulla spiegazione e sulla comprensione della storia. Sia i filosofi che gli storici hanno sostanzialmente sostenuto che la spiegazione causale degli eventi storici è inseparabile da qualsiasi progetto di ricerca. Allo stesso tempo, hanno evidenziato che le relazioni causali sono il fondamento fondamentale per la formulazione di ipotesi e formulazione teorica. Da parte sua, gli approcci alla comprensione della storia sono il risultato di una serie di esemplificazioni partecipative di fenomeni socio-culturali. Senza menzionare le posizioni ideologiche dei filosofi contemporanei, i risultati della ricerca storica vengono criticati in modi molto diversi, poiché gli approcci filosofici non sono in grado di concordare criteri e priorità di studio.

Le diverse sezioni del colloquio accademico sono anche legate a varie correnti filosofiche della politica, dell'educazione e del diritto. Alcuni approcci del professor Paolo Raspadori approfondiscono le relazioni essenziali tra individui e organizzazione sociale, con chiare esemplificazioni dei rapporti tra paesi, dell'uso della forza e delle condizioni della narrazione storica. In secondo luogo, affronta aspetti controversi della gestione pubblica e delle dinamiche di creazione e distribuzione della ricchezza. In questo quadro analitico, dall'egida dei grandi orientamenti del mondo accademico anglosassone, la filosofia politica ha un ampio campo di studi, che mette in discussione aspetti chiave della costruzione della narrazione della

storia e delle sue molteplici forme di diffusione. Senza entrare nelle variabili ideologiche degli studi storici contemporanei, in relazione alla filosofia del diritto, l'intervista affronta aspetti trasversali del XX secolo: la mentalità guerrafondaia, la repressione ideologica, la banalizzazione della violenza, la promozione della cultura di pace e la promozione dei diritti umani. Il tema della divulgazione storica ha un chiaro significato deontologico, che si collega alle riflessioni sull'educazione dei cittadini nel tempo presente, poiché, sotto il prisma della teoria e della riflessione filosofica, il processo di apprendimento della conoscenza storica dovrebbe svilupparsi lungo tutto l'arco della storia, processo di vita.

Paolo Raspadori ha conseguito la laurea in Lettere presso l'Università degli Studi di Perugia nel 1995 e il dottorato di ricerca in Storia Economica presso l'Università degli Studi di Pisa nel 2000, discutendo una tesi sulla forza-lavoro delle acciaierie di Terni tra il 1900 e il 1914. Un anno dopo aver discusso la tesi di dottorato ha vinto il premio "Duccio Bigazzi" per la migliore ricerca relativa alla storia dell'industria. È autore di diversi articoli su riviste scientifiche e libri collettanei italiani e stranieri, ma le sue pubblicazioni principali sono: *L'economia umbra e la Grande Guerra*, Foligno 2018 (in collaborazione con Renato Covino e Marco Venanzi), *Ospitare, servire, ristorare. Storia dei lavoratori di alberghi e ristoranti in Italia dalla fine dell'Ottocento alla metà del Novecento*, Soveria Mannelli 2014 e *Lavoro e relazioni industriali alla Terni, 1900-1914. Gli uomini dell'acciaio*, Ancona 2001. Attualmente il dottor Raspadori insegna Storia Contemporanea presso il Dipartimento di Lettere, Lingue, Letterature e Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Perugia, situato nello splendido complesso architettonico di Palazzo Manzoni. Fa inoltre parte del Comitato direttivo della rivista "Proposte e ricerche. Rivista di storia economica e sociale".

STUDI STORICI E DIVULGAZIONE CULTURALE. NEGLI ULTIMI DECENNI, A CAUSA DELLA RIVOLUZIONE DIGITALE, LA DIFFUSIONE DI TEMI STORICI È CRESCIUTA NOTEVOLMENTE ANCHE GRAZIE ALLA MOLTIPLICAZIONE DEI CANALI INFORMATIVI E ALL'AUMENTO DELL'OFFERTA DI PRODOTTI CULTURALI. LO SVILUPPO DEGLI STRUMENTI DIGITALI RAPPRESENTA UNA TRASFORMAZIONE IMPORTANTE PER LA CREAZIONE E LA DIFFUSIONE DEI PRODOTTI CULTURALI?

Sicuramente sì. Dall'inizio del XXI secolo fino ad oggi il pubblico non specializzato ha potuto attingere a una quantità notevole di informazioni e di conoscenze storiche ricorrendo a

nuovi strumenti di diffusione culturale quali i siti web, le piattaforme per podcast ma anche i canali televisivi digitali. La produzione di contenuti culturali, e nello specifico di divulgazione storica, si è ampliata enormemente ed è divenuta maggiormente accessibile e fruibile, rispetto a pochi decenni fa, ad un numero elevato non solo di studenti e appassionati ma anche di semplici curiosi delle vicende del passato.

DIVULGATORI DI STORIA E STORICI. LA COMUNITÀ ACCADEMICA VALUTA IN MODO MOLTO DIVERSO IL LAVORO DI DIVULGAZIONE STORICA E I SUOI RISULTATI. QUALI SONO I MOTIVI PER CUI IL MONDO ACCADEMICO SOLITAMENTE NON RIESCE AD AVVICINARSI AL PUBBLICO NON SPECIALIZZATO IN ARGOMENTI STORICI? I GIORNALISTI SONO BUONI DIVULGATORI DELLA CONOSCENZA STORICA?

Questo è un problema annoso della cultura italiana in generale e di quella accademica in particolare. Tradizionalmente la maggioranza degli storici non solo non è mai stata particolarmente capace di cimentarsi con una buona divulgazione tra il grande pubblico, ma ha anche guardato con sufficienza e con ironia tutti coloro che hanno provato ad adempiere a questo compito. L'ambiente storiografico-accademico soffre da sempre di snobismo culturale e di autoreferenzialità, lasciando così il campo della divulgazione storica a giornalisti e scrittori, i quali, di norma, si rivelano superficiali e approssimativi nel padroneggiare gli strumenti concettuali e la metodologia dell'analisi storica, privilegiando una narrazione a effetto incentrata sul personalismo delle grandi figure, sul bozzettismo, ecc. Negli ultimi anni, fortunatamente, si è rilevata una inversione di tendenza, con storici accademici di valore che hanno prodotto e producono ottima divulgazione tra il pubblico non specializzato attraverso la partecipazione a programmi radiotelevisivi, la creazione di podcast a soggetto e altro ancora (Alessandro Barbero su tutti, ma anche Michela Ponzani, Mimmo Franzinelli e altri). Tuttavia siamo ancora ben lontani dai livelli raggiunti nel mondo anglosassone relativamente alla commistione tra mondo accademico e divulgazione storica di qualità.

MILITARISMO E VIOLENZA COME ATTRAZIONE DIVULGATIVA. DURANTE L'ERA PREINDUSTRIALE LA VIOLENZA POLITICO-MILITARE ERA UNO DEI PRINCIPALI STRUMENTI UTILIZZATI PER TRASFORMARE LA SOCIETÀ E CONTROLLARE I POTERI ISTITUZIONALI. QUESTI METODI VIOLENTI SI SONO TRASFORMATI DURANTE L'ETÀ CONTEMPORANEA, MA NON SONO

CAMBIATI SOSTANZIALMENTE. A LIVELLO INFORMATIVO, I DUE CONFLITTI MONDIALI E LA GUERRA FREDDA SONO GLI EVENTI CHE HANNO AVUTO IL MAGGIORE SVILUPPO TEMATICO. PERCHÉ LA VIOLENZA POLITICA, IL MILITARISMO E I CONFLITTI BELLICI HANNO SEMPRE AVUTO UN IMPATTO MAGGIORE SUI LETTORI E SUL PUBBLICO?

Probabilmente perché, da un lato, gli eventi bellici e la violenza politica posseggono un fascino morboso, che fanno leva su un'attrazione psicologica profonda delle persone verso l'uso della forza nelle relazioni e lo spargimento di sangue. Dall'altro, perché la rappresentazione tradizionale degli avvenimenti storici, che in Italia è quella politica e militare, che descrive le vite e le imprese di personaggi illustri e potenti, attira maggiormente l'attenzione e l'interesse del grande pubblico (basti pensare al successo dei documentari televisivi sulla storia delle guerre mondiali, del fascismo e del nazismo) rispetto ad analisi più complesse quali possono essere le interpretazioni dei processi economici, sociali e culturali che si sono succeduti nel passato recente in un paese.

IL VALORE DELLE FONTI ORALI NEL PROCESSO DI DIVULGAZIONE. DALLA CREAZIONE DEI PRIMI DIPARTIMENTI DI "STORIA ORALE" NEGLI ANNI '30, LE TESTIMONIANZE DI VITA E LA SINTESI ACCADEMICA SONO DUE DEI PRINCIPALI CONTRIBUTI DELL'ORALITÀ NEI DOCUMENTI TESTUALI E NEGLI ARCHIVI AUDIOVISIVI. CHE VALORE HANNO LE FONTI ORALI NEL PROCESSO DI DOCUMENTAZIONE DELLA RICERCA STORICA? C'È QUALCHE LATO NEGATIVO IN QUESTO PROCESSO DI SPERIMENTAZIONE METODOLOGICA?

Nel corso degli ultimi 40 anni la storiografia italiana, tra le altre, ha accolto sempre più le fonti orali nella sua "cassetta degli strumenti" di lavoro. Grazie alle ricerche di Alessandro Portelli, Luisa Passerini, Giovanni Contini e altri ancora, il ricorso alle testimonianze vissute e raccontate sia da esponenti dei ceti popolari e medi che delle classi dirigenti si è rivelato molto proficuo per ricostruire i tessuti culturali e le varie percezioni soggettive che diversi gruppi sociali hanno, o avevano, del passato. Se la fonte orale viene considerata per le sue specifiche caratteristiche e non come un riscontro oggettivo di determinati fatti storici, allora la sua utilità di "cartina da tornasole" dei modi con cui le persone interpretavano e interpretano la realtà che le circonda sarà elevata. Viceversa, se si attribuiscono alle testimonianze di vita le stesse qualità

di altre fonti (documentarie, statistiche, giornalistiche, ecc.), si rischia di distorcerne il loro significato e adoperarle in modo scorretto.

PRODUZIONE AUDIOVISIVA E TEMI STORICI. I PROCESSI DI PRODUZIONE, PROMOZIONE E COMMERCIALIZZAZIONE DEI FILM DOCUMENTARI ERANO MOLTO COMPLESSI PRIMA DELLA COMPARSA DEI NUOVI STRUMENTI DIGITALI. IN QUESTO SENSO, IL GENERE DOCUMENTARISTICO STA VIVENDO QUANTITATIVAMENTE UN PERIODO D'ORO SULLE GRANDI PIATTAFORME DIGITALI GRATUITE – COME YOUTUBE – E SULLE PIATTAFORME PAY-PER-VIEW – COME NETFLIX, HBO, AMAZON PRIME, ET CETERA. LA DIFFUSIONE STORICA ATTRAVERSO I FORMATI AUDIOVISIVI È CRESCIUTA QUALITATIVAMENTE NEGLI ULTIMI DECENNI?

Indubbiamente i progressi tecnologici nei comparti dell'elettronica e della produzione audiovisiva, nonché un maggiore impegno profuso da giornalisti, scrittori e anche accademici nella divulgazione storica, hanno elevato sia la quantità che la qualità dei format di diffusione storica tra il grande pubblico. Ciò, tuttavia, almeno per quanto riguarda l'Italia, a volte si è tradotto anche in una minore accuratezza nella ricostruzione delle vicende del passato sotto esame e nell'interpretazione dei fenomeni storici. Forse un ricorso più sistematico alla consulenza di professionisti (ricercatori e docenti universitari) per la realizzazione dei contenuti di tali prodotti consentirebbe di offrire alla pubblica opinione documentari sempre rigorosi e precisi oltre che accattivanti.

GLI STORICI SPESSO AFFERMANO CHE IL PROCESSO DI PRODUZIONE DELLA NARRATIVA AUDIOVISIVA (FILM E SERIE TELEVISIVE) È SOLITAMENTE FONTE DI DISTORSIONE DELLA REALTÀ STORICA. PERCHÉ GLI ATTUALI CREATORI DI NARRATIVA AUDIOVISIVA NON DOCUMENTANO CORRETTAMENTE LE LORO STORIE E AMBIENTAZIONI CON TEMI STORICI? LE PRODUZIONI DI FANTASIA RAPPRESENTANO OGGI LA PRINCIPALE FONTE DI MITI STORICI?

Credo che la tensione/contrapposizione tra narrazione di fiction e narrazione storica filologicamente corretta sia ineliminabile. Spesso e volentieri non è possibile restituire la complessità e la tragicità dei fenomeni storici in modalità e forme che tengano anche desti

l'attenzione e l'interesse del pubblico in un arco limitato di tempo, specialmente se il pubblico si rivolge verso prodotti di intrattenimento. Registi, sceneggiatori e produttori preferiscono, allora, adattare, semplificare e modificare il contesto storico o i caratteri dei personaggi storici che fanno rivivere sugli schermi. Gli interessi in gioco, in termini di guadagni sulle vendite dei prodotti che devono essere visti dagli spettatori, sono troppo grandi perché si possa rischiare di annoiare questi ultimi. L'effetto collaterale di tutto ciò, ahimé, è in effetti il radicamento nelle mentalità collettive di visioni distorte delle vicende umane delle epoche passate.

REVISIONISMO STORICO DEL XX SECOLO. I DIVERSI APPROCCI IDEOLOGICI DEL REVISIONISMO STORICO STANNO GENERANDO GRANDE CONFUSIONE TRA IL PUBBLICO CHE RICHIEDE CONTENUTI SPECIALIZZATI. I MEDIA PUBBLICI DOVREBBERO CREARE CONTENUTI DI DIVULGAZIONE STORICA PIÙ RIGOROSI? LE ISTITUZIONI ACCADEMICHE DOVREBBERO STANZIARE PIÙ RISORSE PER LA PARTECIPAZIONE A PROGETTI DI SENSIBILIZZAZIONE?

Sì, ribadisco quanto affermato nelle precedenti due risposte. A mio parere i mass media, specialmente le reti televisive generaliste e le piattaforme online, dovrebbero essere più attenti ad offrire al pubblico prodotti di divulgazione storica rigorosi e filologicamente corretti; al contempo, gli storici accademici dovrebbero rendersi più disponibili a collaborare con tali mezzi di comunicazione e invogliare le proprie istituzioni di appartenenza a sviluppare progetti di sensibilizzazione e diffusione storica tra l'opinione pubblica.

LE AUTORITÀ DELL'UNIONE EUROPEA HANNO AVVERTITO LA NECESSITÀ DI CREARE UNA NARRAZIONE STORICA COMUNE, BASATA SU VALORI DEMOCRATICI E COSTRUITA CON GRUPPI DI STUDIO TRANSNAZIONALI. ESISTE UNA RELAZIONE CAUSA-EFFETTO TRA REVISIONE STORICA E POLARIZZAZIONE SOCIALE? POTREBBE LA CONOSCENZA STORICA ESSERE IL FONDAMENTO PER LA GENERALIZZAZIONE DEL PENSIERO CRITICO TRA I CITTADINI EUROPEI?

È assai difficile rispondere a queste domande. È comprensibile il desiderio delle istituzioni comunitarie europee di costituire una memoria storica condivisa tra le varie popolazioni che compongono l'Unione, al fine di rafforzare un'identità collettiva comune.

Ritengo, tuttavia, anche sulla scorta degli studi che recentemente si sono cimentati nell'analisi degli usi pubblici della storia rinvenibili nei diversi paesi dell'Ue, che una simile aspirazione si scontri con grandissimi ostacoli. Specialmente nelle nazioni dell'Europa orientale che si sono aggiunte all'Unione negli ultimi 20 anni sono emersi pesanti condizionamenti della politica nel plasmare una memoria storica collettiva che tornasse utile alle classi dirigenti per legittimare una interpretazione benevola e autoassolutoria del passato recente di quei territori. Fenomeni quali la Shoah, la Seconda guerra mondiale, le migrazioni forzate di minoranze, l'oppressione dei regimi totalitari comunisti sono divenuti terreno di scontro ideologico e culturale non solo all'interno di quei paesi e tra le loro elite intellettuali, ma anche tra storici e pensatori europei occidentali e i loro omologhi orientali. In tali casi, sì, la relazione tra revisione storica (operata dai ceti dirigenti delle nazioni) e polarizzazione sociale sembra essere ben viva, ma non penso che possa essere sciolta attraverso la costruzione di una memoria storica condivisa da tutti gli abitanti del continente. Concordo a questo proposito con Guido Crainz, il quale nel suo recente volume *Ombre d'Europa* ha auspicato il riconoscimento delle diverse fratture tra Europa dell'Est e dell'Ovest relativamente a una coscienza della propria storia recente e ha invitato le classi dirigenti e le pubbliche opinioni dei diversi paesi componenti l'Ue ad accettare le reciproche differenze di interpretazione e a cercare di comprenderle, allo scopo di superare contrapposizioni politiche e ideologiche che rischiano di dividere ancora di più le sensibilità delle popolazioni nei confronti delle narrazioni storiche in cui si riconoscono.

IL RADICALISMO POLITICO E LA STRUMENTALIZZAZIONE DEL PASSATO. A PARTIRE DAGLI ULTIMI ANNI DEL SECOLO SCORSO, LE DISCIPLINE LEGATE AGLI STUDI SOCIALI E UMANISTICI SONO IMMERSE IN UNA GRAVE CRISI. LE GRANDI QUESTIONI LEGATE ALLA STORIA SONO MOLTO LONTANE DALL'OPINIONE PUBBLICA, SALVO ALCUNI ASPETTI CONTROVERSI E GENERATORI DI DIBATTITO. LA CONOSCENZA STORICA È STRUMENTALIZZATA PER GIUSTIFICARE LE AZIONI POLITICHE NEL MOMENTO PRESENTE? LE INTERPRETAZIONI ALTERNATIVE DEGLI EVENTI STORICI FAVORISCONO LA POLARIZZAZIONE SOCIALE?

Come ho già detto nella risposta alla domanda precedente, sì, la conoscenza storica è spesso strumentalizzata per scopi politici contingenti, come d'altronde anche nelle epoche passate si è verificato. Un po' in tutti i paesi occidentali è riscontrabile una simile strumentalizzazione, magari più marcata in quelli dell'Europa dell'Est; comunque anche in

Italia il fenomeno è rilevabile, specialmente per quel che riguarda l'edulcorazione con cui viene descritto il regime fascista o la semplice rimozione delle sue nefandezze da parte di alcune forze politiche e dei giornalisti e intellettuali a loro vicini. Ciò contribuisce a tenere alta la tensione e la contrapposizione tra coloro che si dichiarano apertamente antifascisti e coloro che, invece, non prendono posizione in tal senso.

MOLTE SONO LE SIMILITUDINI TRA IL CONTESTO DEGLI ANNI PRECEDENTI LO SCOPPIO DELLA GRANDE GUERRA E L'ATTUALE SITUAZIONE GEOPOLITICA: FRAGILITÀ DEL MODELLO PRODUTTIVO, CORSA AGLI ARMAMENTI, MENTALITÀ MILITARISTICA, FORZA DEL NAZIONALISMO, DISUGUAGLIANZA SOCIO-ECONOMICA, DIPLOMAZIA SEGRETA, DEBOLEZZA DEL DIRITTO INTERNAZIONALE, ET CETERA. LE NUOVE GENERAZIONI DI LEADER EUROPEI HANNO ALLENTATO I FRENI INIBITORI AD AVVIARE UNA GUERRA CON ARMI CONVENZIONALI? LE POSIZIONI PER LA DIFESA DEI DIRITTI UMANI E LA PROMOZIONE DI UNA CULTURA DI PACE HANNO PERSO VALIDITÀ NEGLI STATI MEMBRI DELL'UNIONE EUROPEA?

Personalmente ritengo che le comparazioni tra periodi storici diversi e lontani nel tempo siano molto rischiose e trascurino le grandi differenze che caratterizzano epoche separate da oltre un secolo. Le ricerche di Thomas Piketty, ad esempio, hanno dimostrato che i livelli di disuguaglianza economica esistenti prima della Grande Guerra erano ben superiori a quelli di oggi, mentre gli aspetti più oscuri della diplomazia internazionale dei nostri giorni sono ben poca cosa rispetto alla segretezza totale dei rapporti tra Stati di più di 100 anni fa. I contesti geopolitici ed economici sono molto differenti e il loro confronto può essere di poco aiuto per trovare una chiave interpretativa degli eventi che si svolgono sotto i nostri occhi. Comunque sia, non penso che gli attuali leader europei (almeno la loro maggioranza) siano più propensi a scatenare conflitti con armi convenzionali rispetto ai loro predecessori.

12 luglio 2024 (Perugia, Italia)

Recebido: 19/07/2024

Aceito: 21/07/2024

Publicado: 25/03/2025

