

CADERNOS PET-FILOSOFIA

V.26, N.1

2024 (2025)

MEMÓRIA

E

TRANSFORMAÇÃO

PET-FILO



Cadernos PET Filosofia, 2024, v. 26, n. 1.

Edição

MEMÓRIA E TRANSFORMAÇÃO

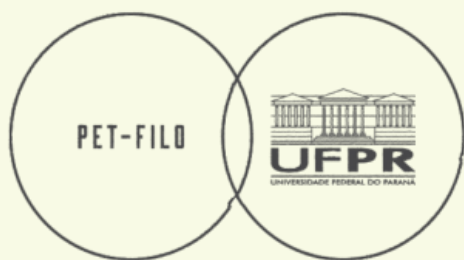
Cadernos PET Filosofia.

2024, v. 26, n. 1.

ISSN 1517-5529.

Curitiba, PR, Brasil.

PP.001–141



Linha editorial

O PET-Filosofia da UFPR, por meio de sua Comissão Editorial, edita e publica anualmente as pesquisas desenvolvidas por estudantes de graduação e pós-graduação, tanto de Filosofia, como de outras áreas das Ciências Humanas, segundo temas específicos e gerais relacionados à Filosofia.

Publicada pela primeira vez em 1999, a revista está disponível na íntegra pela biblioteca de periódicos da UFPR desde 2015. É uma publicação acadêmica avaliada pelo sistema Qualis, da CAPES.

Publicação de

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
PET de Filosofia
Rua Dr. Faivre, 405 – 7º andar – Ed. D. Pedro II
Curitiba, PR 80060-140

petdefilosofiaufpr.wordpress.com
revistas.ufpr.br/petfilo
pet.filosofia@ufpr.br

Licença CC BY-NC 4.0



Conselho editorial

André de Macedo Duarte (UFPR, Brasil)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR, Brasil)
Bernardo Lins Brandão (UFMG, Brasil)
Cassiana Lopes Stephan (UFPR, Brasil)
Cristina Foroni Consani (UFPR, Brasil)
Débora de Sá Ribeiro Aymoré (UEAP, Brasil)
Eduardo Salles de Oliveira Barra (UFPR, Brasil)
Gianfranco Ferraro (IFILNOVA, Portugal)
Hernandez Vivian Eichenberger (IFC, Brasil)
Jean-Hugues Barthélémy (Paris-Nanterre, França)
João Paulo Simões Vilas Boas (UFABC, Brasil)
Joel Thiago Klein (UFPR, Brasil)
Leandro Neves Cardim (UFPR, Brasil)
Luan Corrêa da Silva (UNEMAT, Brasil)
Marco Antonio Valentim (UFPR, Brasil)
Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR, Brasil)
Maria Isabel Limongi (UFPR, Brasil)
Marta Faustino (IFILNOVA, Portugal)
Paulo Vieira Neto (UFPR, Brasil)
Polyana Tidre (UFPR, Brasil)
Thiago Fortes Ribas (UFRJ, Brasil)
Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR, Brasil)

Indexado por

latindex

Grupo PET

Allisson Morona de Faveri, Gabriel Oliveira Ribas Neiva, Gabrielly Cristina Spacki, João Fabrício Wojciechosky, Julia Gabriela Nery, Leandro Pacheco de Aguiar, Leonardo Augusto de Souza Veiga, Luis Antônio Bytner, Maria Claudia Sawasaki, Maria Eduarda dos Santos, Maria Gabrielly de Almeida Pereira, [Profa. Dra.] Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, Miguel Amaral Reichdal, Pedro Henrique Oliveira, Roberta Rizzo Dittrich Vieira, [Prof. Dr.] Ronei Clécio Mocellin, Teresa Camilo Fonseca, Yan Gomes Alves.

Editores

Allisson Morona de Faveri, Gabriel Oliveira Ribas Neiva, Leandro Pacheco de Aguiar, Leonardo Augusto de Souza Veiga, Luis Antônio Bytner, Pedro Henrique Oliveira, Roberta Rizzo Dittrich Vieira, Teresa Camilo Fonseca.

Imagem capa

Produção da capa: Maria Gabrielly de Almeida Pereira & Karen Cristina Maciel da Silva Briques, 2025.

SUMÁRIO

Traduções

Redescobrimo um filósofo híbrido: Georges Canguilhem [9-23]

Francisco Vásquez García

[Tradução: *Leonardo Moreira Gomes*]

Artigos

Análise comparativa da noção de erro e retificação em Gaston Bachelard: uma contribuição para a pedagogia contemporânea [24-38]

Luis Antonio Bytner

A aprendizagem como transformação do sujeito: apontamentos sobre o lugar da diferença na ordem animal e na ordem humana [39-58]

Caroline Feltz Pajwesky

O homem de bom senso nas obras *Matéria e Memória* e *O Riso* de Henri Bergson [59-87]

Tailine Hijaz

Soberania e experiência no frontispício do Leviatã, de
Thomas Hobbes: pensando o paratexto enquanto um
elemento estético-político [88-98]

João Augusto Kaminski Sillas

A missão do filósofo: concepções de filosofia na fundação
da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná [99-116]

Roberta Rizzo Dittrich Vieira

Psicologia baseada em evidências: a reinvenção da roda [117-141]

Wellynton B. Nardes

/traduções

Redescobrimo Um Filósofo Híbrido: Georges Canguilhem¹²

Francisco Vázquez García³
Universidad de Cádiz

[T R A D U Ç Ã O]

Leonardo Moreira Gomes
Universidade Federal do Paraná
<https://orcid.org/0000-0003-4267-7709>
leonardogomesm1997@gmail.com

A obra do filósofo e médico francês Georges Canguilhem (1904-1995) tem passado por um *revival* extraordinário. Esta redescoberta vem ocorrendo na França e para além da sua fronteira, este interesse possui um escopo interdisciplinar, na qual envolve especialistas das mais variadas áreas do conhecimento – como a biotecnologia, a ecologia, na história e filosofia da ciência, no próprio campo da medicina, a psicologia e a sociologia.

Este aumento de interesse começou pouco antes de sua morte sendo confirmado pela multiplicação de colóquios sobre o seu pensamento, monografias

¹ Publicado originalmente na Asclepio. *Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, v. 66, n. 2, p. 65-71, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/asclepio.2014.29>. Meus agradecimentos ao autor pela autorização deste ensaio. Também agradeço à Profa. Dra. Débora Aymoré (PUCPR/UFPR) pelos comentários e sugestões. Para Tawana Tábata (NT).

² Este trabalho foi realizado graças ao financiamento da Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro do projeto “Vigilância de fronteiras, colaboração crítica e reconversão: um estudo comparativo da relação entre a filosofia e as ciências sociais na Espanha e na França (1940-1990)”, referência FFI2010-15196 (subprograma FISO).

³ Professor de filosofia, Universidad de Cádiz, Espanha. Contato: francisco.vazquez@uca.es

na forma de livros ou dossiês de periódicos, traduções de seus escritos em vários idiomas e centros de pesquisa e documentação que levam seu nome (Le Blanc, 2003, p. 9; Debru, 2004, p. 28-29).

Até meados da década de 1990, Canguilhem era considerado um filósofo relevante, porém “menor” (Bouveresse, 2011, p. 8), distinguindo-se por ser professor de filósofos mais conhecidos, como Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Louis Althusser em seu círculo. Ao invés de um filósofo no sentido pleno do termo, Canguilhem era considerado um autor com uma obra relativamente limitada, isto é, a sua reflexão era muito confinada ao campo específico da história da medicina e das ciências da vida, enquadrada na chamada “escola de epistemologia histórica francesa” (Koyré, Bachelard, Cavaillès e Foucault).

Os estudos existentes, pouco numerosos até os anos noventa o apresentavam como herdeiro de um tipo de história da ciência forjado por Gaston Bachelard (a quem ele substituiu em 1955 como diretor do *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* na Sorbonne) e como mestre de Michel Foucault, cuja tese ele supervisionou em 1961. A sua contribuição como epistemólogo e historiador da medicina e da biologia ficou, portanto, um pouco confusa entre a análise de bachelardiana sobre as ciências físicas e químicas e com os estudos “arqueogeonealógicos” de Foucault sobre as ciências humanas.

Essa situação começou a se alterar radicalmente a partir de 1994. Nesta data, a editora novaiorquina *Zone Books*, publicou uma extensa antologia de seus textos (Delaporte, 1994), dando a conhecer sua obra ao público anglo-saxão, pois até o momento, só haviam sido vertidos dois textos de Canguilhem, *On the normal and the pathological* (1978) e *Ideology and rationality in the history of life sciences* (1998). De fato, o público americano, cuja tradição em epistemologia estava dominada pela filosofia analítica, importada através de Wittgenstein e os exilados do Círculo de Viena⁴, que apenas haviam se interessados por Canguilhem através das suas aulas sobre Michel

⁴ Sobre a recepção britânica e americana de Canguilhem, consulte Gordon (1998) e Grene (2000) respectivamente. A respeito da recepção alemã, consulte Schöttler (2012).

Foucault, cujos textos passaram por um verdadeiro *boom* nos Estados Unidos desde a década de 1980. Todavia, a novidade dessa antologia é que ela continha uma completíssima bibliografia crítica completa sobre Canguilhem, escrita por seu discípulo Camille Limoges.

Pois bem, nessa bibliografia desse incluía a referência de 100 obras de Canguilhem, publicadas entre 1926 e 1939, a maioria delas artigos de periódicos e resenhas (em alguns casos assinados com pseudônimo), mas também três livros, um deles sendo um manual - *Traité de logique et de morale* (1939) escrito em conjunto com Camille Planet; em outros casos, escritos mais curtos. O primeiro destes, escrito em conjunto com Félicien Challaye, intitulado *La paix sans aucune réserve*, publicado em 1932. O segundo texto encomendado em 1935 pelo *Comité de Vigilances des Intellectuels Antifascistes* intitulado *Le fascisme et les paysans*.

A quase totalidade desse *corpus* havia passado despercebido pela crítica, que rotineiramente datava até então a primeira obra de Canguilhem em 1943, sua tese de medicina, defendida na Universidade de Estrasburgo, transferida para a cidade de Clermont Ferrand durante a ocupação. A tese se intitulava *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. O próprio Canguilhem, a seu turno, sempre manteve silêncio sobre essa primeira etapa intelectual. Se tornava visível um “Canguilhem perdido” (Braunstein, 2011), um “Canguilhem antes de Canguilhem” (Braunstein, 2000) de modo que se estimava como sua *opera prima* era, em realidade, uma obra madura.

A bibliografia publicada por Camille Limoges colocou toda uma série de pesquisadores na trilha, começando com Jean François Braunstein e continuando com uma longa série de estudiosos como Yves Schwartz⁵, Elisabeth Roudinesco, Dominique Lecourt, Pierre Macherey, Xavier Roth, François Dagognet, François

⁵ A existência de especialistas renomados na obra de Canguilhem não se limita à própria França. Filósofos estadunidenses renomados como Arnold Davidson e Paul Rabinow, o canadense Ian Hacking e o britânico Nikolas Rose têm publicado trabalhos sobre Canguilhem. Além destes, na Itália - Bianco, Cammelli, Cutro e Paltrinelli - e na Alemanha - Deuber-Mankowsky, Mühle também já publicaram trabalhos sobre sua obra.

Delaporte, Guillaume Le Blanc, Claude Debru, Camille Limoges, Gilles Renard, Guillaume Pénisson, Cyryaque Ebissienine que, desde a segunda metade dos anos noventa, iniciaram uma reinterpretação aprofundada sobre o legado filosófico de Georges Canguilhem.

Este processo culminou recentemente com a publicação de suas *Oeuvres Complètes* (5 volumes previstos), pela editora Vrin. O primeiro tomo, publicado em 2011, contém precisamente esse “*corpus* da juventude”, *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, com a inclusão de várias introduções e estudos realizados por alguns dos especialistas mencionados.

Todas essas iniciativas, desenvolvidas a partir da descoberta do “Canguilhem perdido”, levaram a uma completa reformulação do significado de sua obra. Canguilhem não é mais visto apenas como apenas um historiador da biologia e da medicina, nem sequer como um epistemólogo dessas disciplinas. Hoje, ele é considerado um filósofo em pleno sentido desta palavra, de modo que se revela sua pretensão de fundar uma antropologia filosófica (Saint-Sernin, 1996; Le Blanc, 2002 e Debru, 2004) a partir das disciplinas biomédicas, e também sua vocação como filósofo prático. Ou seja, os aspectos morais e políticos (e inclusive estéticos) aparecem como os elementos nucleares de seu programa filosófico, com um forte compromisso com os valores universais de justiça e igualdade.

A análise desse extenso trajeto juvenil, até o recentemente desconhecido, que chega à quarentena de Canguilhem, foi realizada em dois trabalhos recentes. O primeiro é uma obra coletiva, publicada em 2013, que reúne os artigos apresentados no Colóquio “*Un entre-deux-guerres philosophique: la formation de Georges Canguilhem*”, realizado *Université Paris 8*, de 14 a 15 de junho de 2012. O segundo é a tese de doutorado de Xavier Roth sobre a gênese do pensamento de Canguilhem, publicada recentemente pela Vrin.

No primeiro caso, foram coletados quase vinte trabalhos procedentes dos cinco continentes. O seu denominador comum é a exploração dos escritos do jovem Canguilhem, evitando, ao mesmo tempo, a tentação de explicar toda a obra

posterior do filósofo partindo desta etapa inicial. Os organizadores deste volume dividiram as várias contribuições em seis seções temáticas principais.

Na primeira seção (“*Philosopher*”), inclui duas contribuições (Macherey, Vauday) dedicadas a elucidar as características da atividade filosófica do jovem Canguilhem. Macherey enfatiza que a filosofia constitui, para Canguilhem, é uma tarefa normativa, não é destinada a produção de verdades, senão para considerar o valor da verdade (a ciência) em relação a outros valores (a técnica, a arte, a moral etc.). A instância a partir da qual se exerce esse exame normativo seria, para o primeiro Canguilhem, formado no idealismo kantiano de seus mestres (Alain e Lagneau), o espírito. Entretanto, desde o final da década de 1930, este seria substituído pela vida.

Aqui se entende o perfil híbrido do filosofar de Canguilhem, não centrado no pensar a partir de grandes autores da tradição filosófica, mas no material fornecido por saberes fora da história da filosofia. Vauday, por sua vez, destaca as primeiras semelhanças entre a filosofia e a medicina no jovem Canguilhem. Em ambos os casos, não se trata de enunciar grandes leis explicativas, mas de diagnosticar, de avaliar condições que são sempre singulares.

A segunda seção, (“*Pacifisme et Résistance*”), se dirige à trajetória política do pensador de Castelnaudary. Como explicar sua transição, em meados da década de 1930, do pacifismo proposto por Alain para seu compromisso com a Resistência francesa? Renzi Raghianti examina os fundamentos do pensamento político de Alain e rastreia sua extensa presença nos textos do primeiro Canguilhem. Georges Navet, a seu turno, mostra de que modo uma filosofia rebelde contra a submissão aos fatos, alinhada com Alain e, ao mesmo tempo, sensível às singularidades históricas, frente ao essencialismo de Alain, Canguilhem se engaja à Resistência francesa.

A terceira seção (“*Le Penseur et le Saltimbanque*”), inclui uma série de contribuições que conectam as decisões políticas do primeiro Canguilhem com o seu temperamento filosófico como formador de julgamento. Laurence Cornu relaciona

a transformação intelectual do jovem pensador matriculando-se na Faculdade de Medicina quando era professor de filosofia em um liceu de Toulouse, com a sua inflexão política, renunciando ao pacifismo. Em ambos os casos, se constata uma tomada de partido das forças que resistem à morte, uma opção pela vida humana, concretizada no compromisso médico e antifascista.

Emmanuel Péhau, mostra de que modo o serviço militar funcionou para Canguilhem como uma experiência crucial que, ao contrário, o expôs às exigências de uma vida realmente humana, encarada como uma conquista de si por meio da formação de seu próprio julgamento. Didier Moreau encerra a seção com um artigo que expõe detalhadamente a pedagogia filosófica do Canguilhem inicial. Esta apontava para elevar a experiência humana até o ideal de justiça, para além de toda apelação uma natureza dada no homem.

Na quarta seção (“*Contre le culte du fait: critique de la psychologie et des sciences humaines?*”), reúne uma série de contribuições que destacam o diálogo do jovem Canguilhem com as ciências humanas, e, em particular, seu embate com a psicologia. Jean François Braunstein, um dos principais conhecedores da obra de canguilhemiana, reconstrói, mediante o estudo dos textos de juventude, a gênese dos argumentos (epistêmicos e morais) de Canguilhem contra a psicologia comportamental. Se recompõe, assim, as continuidades e os deslizamentos que conduzirão às influentes intervenções de maturidade, de 1956 e 1980, respectivamente, em que o filósofo francês lança contra essa disciplina.

Alejandro Bilbao, por sua vez, põe em manifesto como a psicanálise, ao contrário da psicologia comportamental, gozava da estima de Canguilhem, cuja antropologia do negativo não deixava de coincidir com as contribuições freudianas. Rachid Dehdouh insiste neste mesmo assunto, trazendo-o para a atualidade. Hoje em dia, a psicanálise e a psicologia cognitiva escapariam da crítica canguilhemiana, que vê na psicologia uma “escola de submissão aos fatos.”

Aurore Jacquard conclui esta seção contrastando as críticas à psicologia realizadas, respectivamente, por Canguilhem e Lacan. Ambas parecem abrir o

mesmo modo de pensar a subjetividade, situado e além da psicologia introspectiva e do behaviorismo.

Na quinta seção (“*Les valeurs de la vie, médecine, la biologie*”), se situa no momento de deslocamento canguilhemiano do idealismo ao vitalismo. Mazarine Pingeot enfatiza a importância do artigo de Canguilhem sobre Descartes e a técnica (1937), tanto para a interpretação da obra cartesiana quanto para a elaboração de uma filosofia que enfatiza a predominância da técnica sobre a ciência.

Cristina López, por outro lado, recorre a Michel Foucault para explicitar o porquê de o vitalismo de Canguilhem romper com as margens da filosofia do sujeito. Esta constitui um obstáculo para compreender os nexos que vinculam a vida mesma, em suas bases moleculares, e o conhecimento biológico. Lucie Rey, entretanto, retorna ao trabalho do cirurgião René Leriche, mostrando para além das críticas feitas a ele por Canguilhem, a filiação spinozista de ambos os pensadores. Elena Donato, finalizando este bloco, em um dos trabalhos mais interessantes desta edição, reconstrói a teoria canguilhemiana da criação de Canguilhem, sugerida na década de 1930, bem como revela uma estética subjacente no pensamento de Canguilhem.

Os ensaios que compõem a sexta e última seção (“*Canguilhem, historien des sciences*”), debatem problemas que nos devolvem a imagem de um Canguilhem mais familiar, epistemólogo e historiador das ciências. Todos os textos relacionam as abordagens canguilhemianas com as de autores próximos. Pierre Cassou-Nogués, por exemplo, considera que as teses principais e a complementar, defendidas por Jean Cavallès em 1938, inauguram essa radical conversão histórica radical do kantismo, que a própria epistemologia de Canguilhem continuou, com seus próprios meios, no campo das ciências da vida.

François Delaporte translada a discussão de Cavallès até Michel Foucault. Polemiza com a leitura de Canguilhem efetuada por Étienne Balibar. Segundo este, a diferença foucaultiana entre “estar na verdade” e “dizer a verdade” deforma, para o seu próprio uso, o que sugeriram Koyré e Canguilhem sobre Galileu. Delaporte

desmente Balibar. Foucault compreendeu e se ateve perfeitamente a distinção que realizou seu mestre.

Permanecendo na pista foucaultiana, Monique David-Ménard identifica o eixo que vincula o fazer filosófico de Canguilhem e seu discípulo de Poitiers com a epistemologia kantiana. Do mesmo modo que o pensador de Königsberg, seus seguidores franceses modernos articulam o filosofar a partir de um duplo movimento: o gesto cético, expondo as ilusões que a razão deve romper para se constituir, e o gesto crítico, traçando os limites dentro dos quais os conceitos (Canguilhem) e os enunciados (Foucault) funcionam, delineando uma forma de racionalidade específica.

Mesmo que todos os estudos reunidos no volume compartilhem o mesmo interesse em redefinir o alcance filosófico de Canguilhem a partir da interpretação da sua obra de juventude, torna-se evidente a dispersão temática que permeia o conjunto. Isto não acontece na monografia publicada por Xavier Roth. Produto de sua tese de doutoramento defendida em 2010, sob a orientação de Claude Debru e Camille Limoges, a sua investigação se assiste a gestação de Georges Canguilhem como um dos grandes filósofos do século XX. De fato, Canguilhem se ocuparia dos problemas clássicos da filosofia, mas essa condição de filósofo ficaria encoberta pelos meios intelectuais utilizados, sustentados nos estudos de história da ciência e epistemologia.

Disto o enigmático de uma obra aparentemente modesta que influenciou decisivamente pensadores da estrutura de Foucault, Bourdieu e Althusser. Disto também o surpreendente de um autor ocupado com assuntos teóricos muito especializados e pouco dado a efusões sobre vivências e o compromissos, que, no entanto, envolveu-se com a Resistência francesa. Disto o caráter chocante de uma reflexão sobre a medicina que, apesar de se referir a um conhecimento biomédico que em muitos sentidos se encontra ultrapassado (o das décadas de 1940 e 1950), segue conservando uma extraordinária vigência e atualidade.

Semelhante condição paradoxal é o ponto de partida do trabalho de Roth. Ele introduz o problema realizando uma introdução geral à filosofia de Canguilhem. Esta se identifica no essencial com uma história das ciências assentada em uma filosofia da medicina que aborda a vida como a criação de valores. O objetivo do livro consiste em traçar a gênese desse conceito vertebral: o de “normatividade biológica.” Sem renegar as fontes biomédicas alemãs desta noção em Canguilhem (Goldstein, sobretudo, mas também Uexküll, Herxheimer, Von Weiszacker, Jaspers) enfatiza que o encontro frutífero com a tradição teutônica só foi possível a partir da prévia formação filosófica que havia recebida.

Em seguida, trataremos de restaurar essa herança filosófica canguilhemiana verificando a categoria de “normatividade vital” e, por conseguinte, todo o projeto teórico de Canguilhem está enraizado e, ao mesmo tempo, separados dela. Esse legado em que se formou Canguilhem é do neokantismo francês, conformado principalmente em torno de uma dinastia composta por Lachelier, Lagneau e Alain. Não se trata somente de textos, senão de todo um “estilo de pensamento” (Fleck), o que é conhecido como “análise reflexiva.”

Na primeira parte de seu estudo, Roth delimita os perfis e os aspectos desse estilo, através de um conhecimento exaustivo sobre a produção juvenil de Canguilhem, tanto publicada quanto inédita, e da difícil familiaridade com as obras de seus antepassados teóricos. Analisa, assim, o modo como a conversão antropológica da epistemologia kantiana marcou decisivamente as disposições filosóficas de Canguilhem.

Lagneau e Alain desenvolveram um filosofar localizado na esteira de Kant, que consistia em um perguntar-se, diante de toda experiência dada (artística, cognitiva, perceptual, técnica etc.), cujas condições de possibilidade eram transcendentais. Estas estavam fundamentadas, em último termo, na atividade sintética do espírito, identificada com a faculdade de julgamento, isto é, com o estabelecimento de valor que unifica o dado e que está presente, Canguilhem segundo estes autores, no nível da percepção.

Alain deu à analítica transcendental kantiana um sentido decididamente moral. O juízo denotava a dignidade do sujeito, cujo empenho era a ordenação, isto é, de avaliação de uma questão que era em si caótica e indiferente. Toda a ênfase na condição normativa do fazer filosófico, toda a rebelião diante de qualquer tipo de determinismo de qualquer índole presente em Canguilhem, encontra aqui sua raiz. Roth efetua, com a minúcia de um ourives, as variações conceituais e pessoais que ligaram o jovem Canguilhem a essa herança do kantismo francês.

Passada esta primeira etapa, na qual conta a filiação de Canguilhem com seus mestres kantianos se oferecem as primeiras pistas sobre seus deslocamentos com respeito a esse legado, se abre um capítulo de transição. A partir desse se implanta uma visão sintética da mudança na trajetória de Canguilhem.

Esta perturbação o levaria a se separar do idealismo kantiano de sua formação sem deixar por isso de conservar, como instâncias permanentes, alguns de seus motivos inspiradores. Uma chave para compreender essa mudança está contemplado no comentário entusiasta de Canguilhem publicado após o aparecimento de *As palavras e as coisas* (*Les mots et les choses*, 1966), de Michel Foucault.

Nesse texto, o mestre parecia advertir no livro de seu discípulo uma explicação profunda de sua própria transição desde idealismo kantiano para o vitalismo. No decorrer da *episteme* moderna, as condições de possibilidade da experiência deixavam de consistir na unidade sintética da percepção, isto é, na atividade de julgamento de um sujeito pensante de um *Cogito*.

Em meados da década de 1930 e no transcurso do decênio seguinte, Canguilhem passou a identificar as condições *a priori* da experiência, não mais com o sujeito, senão com a vida encarada como a criação de valores. O *Cogito* deixava seu lugar a um transcendental objetivo e empírico, a Vida, um processo que Foucault examinou na obra acima mencionada, na escala do pensamento ocidental.

Pois bem, com base neste retrospecto que nos levou de volta a 1966, a segunda parte da monografia de Roth é dedicada a reconstruir, passo a passo,

delimitando cuidadosamente suas distintas etapas, esse processo de ruptura de Canguilhem com a sua herança kantiana. Na realidade, trata-se de um deslocamento, pois o problema central se mantém constante, e não é outro senão o da unidade da experiência. O que unifica a experiência e seus diferentes registros valorativos?

O retrato que se efetiva dessa evolução se distancia uma imagem linear. Se Lagneau já havia mostrado que o entendimento como faculdade teórica se subordinava ao juízo como decisão avaliativa, Canguilhem ia enfatizar, após o longo desvio reflexivo dos anos trinta sobre a precedência da técnica e da criação, que a medicina constitui um saber normativo, baseado no ato de julgar, que, por sua vez, corresponde à atividade normativa do vivente. Essa mudança do entendimento para o juízo e do juízo para a ação também tem também sua vertente prático-política.

Canguilhem foi um fiel seguidor do pacifismo de Alain, mas com a nova tendência para o concreto - que o filósofo de Castelnau compartilhava com sua unidade geracional, para a primazia da ação sobre os princípios teóricos - levou-o a desenvolver uma sensibilidade para as singularidades históricas que faltava em seu mestre.

Aqui, se situam o interesse e, ao mesmo tempo, a hesitação de Canguilhem em relação ao marxismo, que atingiu seu auge em 1935, com a publicação de *O fascismo e os camponeses (Le fascisme et les paysans)*, na qual Roth examina minuciosamente. Aqui se localiza, além disso, a proximidade vivida por Canguilhem em Toulouse, com os espanhóis republicanos e a experiência com o fascismo e a guerra. Isto seria decisivo, segundo Roth não apenas na biografia política de Canguilhem, com a renúncia ao pacifismo, e no modo de levantar o problema da unidade da experiência. Aqui se destaca o encontro com Cavallès e a decisão de envolver-se ativamente na Resistência.

Em sua exposição, Roth considera cruciais para marcar distância de Canguilhem de Alain, as reflexões sobre técnica e a criação, publicadas no final dos anos trinta e início dos anos quarenta. A técnica, guiada por exigências vitais, implica

ir além da vontade de verdade ditada pelo entendimento; se funda em ficções, em erros que somente *ex post facto* serão denunciados pelo pensamento científico.

Essa prioridade do erro e da ficção era inadmissível no programa filosófico e na análise reflexiva de Alain. O passo seguinte consistirá em identificar a vida e as suas necessidades (“exigências dos viventes”) como raiz desse movimento de construção e destruição de ficções, que, em último termo, caracterizará a história das ciências biológicas. Nessa pendência, Canguilhem encontrará a epistemologia bachelardiana e a sua primazia do “erro”, da “correção” e da “ruptura epistemológica.” Por outro lado, a identificação da “vida” como uma atividade sintética ordenadora da experiência adquirirá forma no conceito chave de “normatividade vital.”

Roth reconstrói essa travessia com rigor e meticulosidade, deslindando os principais debates, as convergências e as divergências, revisando alguns tópicos (a relação do tronco Alain-Canguilhem com o vitalismo de Henri Bergson (1859-1941)) e problematizando outros (questionando a influência sobredimensionada de Goldstein, Marx, ou Nietzsche sobre Canguilhem).

Trata-se sem dúvida de uma história internalista, centrada em delimitar as afiliações e as transformações conceituais (sobretudo no eixo constituído por Lagneau, Alain e Canguilhem) mas que não deixa de evocar a relação dessas com as alterações na biografia política de Canguilhem e com a atmosfera cultural e social do momento. Entretanto, seria conveniente completar o estudo histórico-conceitual de Roth com um estudo sociogenético que explore com profundidade a formação do *habitus* filosófico de Canguilhem no entrelaçamento dos universos social e intelectual, como Moreno Pestaña (2006) fez com Foucault. Mas essa é outra tarefa.

Os dois textos discutidos podem ser tomados como um incentivo para uma recuperação hispânica da obra de Canguilhem. De fato, já existem sinais de interesse renovado por sua obra nos países de língua espanhola. Há alguns anos, a editora Amorrortu, de Buenos Aires, está publicando as principais obras de maturidade do

filósofo francês, que ainda não foram publicadas em nosso idioma⁶, assim como a literatura secundária também começa a proliferar. Em nosso país, com exceção de caso isolado de alguns historiadores da medicina (Laín Entralgo e especialmente Felipe Cid), este autor só começou a despertar interesse a partir da década de 1970, lido a partir da interpretação que faziam os discípulos do filósofo marxista Louis Althusser como o forjador de uma epistemologia de base materialista.

Posteriormente, as referências a Canguilhem vieram sobretudo dos comentaristas espanhóis da obra de Foucault dado o eco extraordinário que o pensamento de Foucault teve em nosso país. Curiosamente, uma filosofia como a de Canguilhem, identificada explicitamente com um “vitalismo racionalista” que guarda tantas semelhanças, em sua filosofia da vida como “aventura”, da técnica, do perspectivismo, de ética “desportiva” (Braunstein, 2011, p. 118) e em sua antropologia, com o “raciovitalismo” de Ortega e com a filosofia médica de Laín Entralgo (Montiel, 2008), até agora não foi estudada na Espanha por si. É hora de mudar isso.

* * *

⁶ *Escritos sobre la medicina* (2004), *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (2009) y *Ideología y racionalidad en las ciencias de la vida* (2005). Anteriormente, estavam disponíveis apenas *El conocimiento de la vida* (Barcelona, Anagrama, 1976. Traduzida a partir da edição francesa de 1965), *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII* (Barcelona, Avance, 1975. Atualmente, é uma edição difícil de encontrar) *Lo normal y lo patológico* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Traduzida a partir da edição francesa de 1966).

REFERÊNCIAS

Bouveresse, Jacques (2011). “Préface aux Oeuvres Complètes de Georges Canguilhem”. En: Canguilhem, Georges, **Oeuvres Complètes. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939**, Paris, Vrin, pp. 7-69.

Braunstein, Jean François (2000). “Canguilhem avant Canguilhem”, **Revue d’histoire des sciences**, 53 (1), pp. 9-26.

Braunstein, Jean François (2011). “Introduction. À la découverte d’un Canguilhem perdu”. En: Canguilhem, Georges, **Oeuvres Complètes. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939**, Paris, Vrin, pp. 101-137.

Debru, Claude (2004). **Georges Canguilhem, Science et no science**, Paris, Éditions Rue d’Ulm.

Delaporte, François (ed.) (1994). **A vital rationalist. Selected writings from Georges Canguilhem**, New York, Zone Books.

Gordon, Colin (1998). “Canguilhem: life, health and death”, **Economy and Society**, 27 (2-3), pp. 182-189.

Grene, Marjorie (2000). “The philosophy of science of Georges Canguilhem: a transatlantic view”, **Revue d’histoire des sciences**, 53 (1), pp. 47-6.

Le Blanc, Guillaume (2002). **La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem**, Paris, PUF.

Le Blanc, Guillaume (2003). “Présentation”. En: Le Blanc, G. (dir.), **Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique**, Paris, ENS Éditions, pp. 9-16.

Montiel, Luis (2008). “Actualité de la philosophie de la médecine de G. Canguilhem, P. Laín et E. Rothschild dans la formation des médecins”. En: Fagot-Largeault, Anne, Debru, Claude, Morange, Michel, Han, Hee Jin (eds.), **Philosophie et Médecine. En hommage à Georges Canguilhem**, Paris, Vrin, pp. 203-219.

Moreno Pestaña, José Luis (2006). **En devenant Foucault. Sociogénèse d’un grand philosophe**, Paris, Éditions du Croquant.

Saint-Sernin, Bertrand (1996). “Une anthropologie biologique et historique”, **Cahiers Philosophiques**, 69, pp. 57-65.

Schöttler, Peter (2012), “Sur la réception de ‘l’épistémologie française’ en Allemagne”. En: AAVV., **Epistemology and History from Bachelard and Canguilhem tot today history of science**, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, pp.41-46.

Recebido 02/02/2025

Aprovado

15/08/2025

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Análise comparativa da noção de erro e retificação em Gaston Bachelard: uma contribuição para a pedagogia contemporânea

Luis Antonio Bytner⁷

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0009-0008-7943-9118>

luis.bytner@ufpr.br ou luisbyt@hotmail.com

Resumo: Neste artigo, pretende-se explorar a obra do epistemólogo francês Gaston Bachelard, *A formação do espírito científico*, de 1938, para esclarecer qual é a importância, em sua filosofia, das noções de erro e retificação para a construção do conhecimento. Partindo do pressuposto de que o pensamento científico, aquele que superou os seus obstáculos epistemológicos, se constitui sem desvalorizar os equívocos cometidos, pretende-se perceber a possibilidade de conhecimento que está inserida na perspectiva da correção do percurso, a partir da crítica e da revisão constantes. Será realizada uma análise comparativa sobre a compreensão do erro em outros autores da história da filosofia. Da mesma forma, essa investigação incluirá o confronto crítico de artigos publicados por autores que examinaram as referidas noções, possibilitando evidenciar, à luz de Bachelard, a dimensão pedagógica do conceito de retificação. Na finalização, conclui-se que, na contemporaneidade, em consonância à perspectiva bachelardiana, a retificação é ferramenta pedagógica fundamental para que a ciência possa construir os seus objetos.

⁷ Graduando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista no Programa de Educação Tutorial desde 2023 e voluntário no Programa Institucional de Iniciação Científica, sob a orientação da Professora Dra Polyana Cristina Tidre, com pesquisa em Filosofia Contemporânea e Filosofia da Religião, com foco na análise filosófica dos conceitos de deus e de religião a partir das obras de Ludwig Feuerbach. E-mails: luis.bytner@ufpr.br ou luisbyt@hotmail.com.

Palavras-chave: Bachelard; epistemologia; retificação, pedagogia do erro.

Abstract: This article aims to explore the work of the French epistemologist Gaston Bachelard, *The Formation of the Scientific Mind* (1938), in order to clarify the importance, within his philosophy, of the notions of error and rectification in the construction of knowledge. Based on the assumption that scientific thought—understood as that which has overcome its epistemological obstacles—does not disregard the mistakes made along the way, the article seeks to highlight the potential for knowledge that lies in the perspective of correcting one’s course through constant critique and revision. A comparative analysis will be carried out regarding the understanding of error in other authors throughout the history of philosophy. Likewise, this investigation will include a critical review of articles by scholars who have examined these notions, allowing the pedagogical dimension of the concept of rectification to emerge in light of Bachelard’s thought. In conclusion, it is argued that, in contemporary times and in accordance with Bachelard’s perspective, rectification stands as a fundamental pedagogical tool through which science is able to construct its objects.

Keywords: Bachelard; epistemology; rectification; pedagogy of error.

Para pensar o conhecimento objetivo como algo que não é dado e que não é linear, faz-se necessário aceitar que é constituído por erros, críticas e retificações contínuas. Para Gaston Bachelard, o pensamento científico se define a partir da perspectiva de erros retificados⁸. A retificação ocupa um papel central na sua obra, a ponto de questionar, no *Discurso Preliminar d’A formação do espírito científico*, para que serve “a experiência que não retifica nenhum erro [e] que é monotonamente verdadeira” (Bachelard, 1996, p. 14). Sua alegação é categórica quando afirma que nenhuma verdade se constitui apenas através de um acúmulo de acertos, mas que, ao contrário, ela deve ser composta de um conjunto de erros que foram revistos e

⁸ Ver: Bachelard, 1996, p. 14.

corrigidos⁹. A retificação, portanto, é a oportunidade que se apresenta para a “construção do conhecimento e o exercício científico enquanto empreendimento humano” (Santos, 2022, p. 7) e o erro, em Bachelard, tem um sentido positivo e pedagógico além de ser uma experiência psicológica (1996, p. 300).

Não há, portanto, um sentido estrito de ruptura com aquilo que foi realizado anteriormente, pois na retificação o erro é assimilado e superado, permanecendo virtualmente presente, ainda que imperceptível, pois já foi corrigido. Assim, já não influencia como um obstáculo à construção do conhecimento e se integra ao progresso científico. Há, sim, todavia, uma ruptura muito importante que se estabelece entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico¹⁰; o primeiro que se baseia em um sistema fechado e estático do senso comum, que é visto como um obstáculo epistemológico e é sustentado por percepções imediatas, enquanto o outro se faz na reforma e na correção constante. Na perspectiva da efetiva formação do espírito científico, o autor declara que “o homem que tivesse a impressão de *nunca* se enganar estaria enganado para sempre” (1996, p. 295, destaque do autor), e posteriormente confirma: “murmuremos, por nossa vez, dispostos para a vida intelectual: erro, não és um mal” (1996, p. 298).

* * *

Historicamente, o erro era frequentemente — e talvez ainda seja em determinadas perspectivas metodológicas — associado ao fracasso e ao insucesso de uma pesquisa sendo muitas vezes descartado e esquecido para que a busca pelo objetivo fosse reiniciada¹¹. Segundo Santos (2020, p. 53), para alguns filósofos da Antiguidade, como Zenão de Eleia (495 – 425 AEC), errar poderia estar relacionado à afirmação daquilo que se opõe ao Ser, portanto, ao não-Ser, e desta forma, seria

⁹ Ver: Bachelard, 1996, p. 293

¹⁰ Ver: Bachelard, 1996, p. 294.

¹¹ Ver: Santos, 2020, p. 53.

nada. No medievo, a partir do pensamento cristão, era percebido como afastamento e estava relacionado ao mal, pois aqueles que erravam se afastavam de Deus, “uma vez que a perfeição se encontra[va] toda no divino” (2020, p. 54). O ato de errar era uma tendência daqueles que se afastavam de Deus.

Na Modernidade, Descartes atribui ao erro não apenas à falta, mas à privação do conhecimento da verdade, sob o impulso da vontade que excede os limites do conhecimento. Ele diz, na quarta de suas *Meditações*: “pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não me é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir” (Descartes, 2010, p. 171).

Na filosofia cartesiana, o conhecimento certo e indubitável vem apenas da razão, que opera com evidências claras e distintas; ela é o caminho para contemplar a Deus — o esconderijo dos tesouros da ciência e da sabedoria — e ao conhecimento de tudo o que há no universo. Outrossim, evita-se o erro ao utilizar corretamente o dom por Deus concedido, a racionalidade, suspendendo o julgamento diante das coisas que, por sua vez, não são claras e distintas. Porém, se o indivíduo, mesmo dotado de intelecto, buscar o conhecimento apenas a partir de si mesmo, de suas experiências irrefletidas, estará “não obstante, sujeito a uma infinidade de erros” (2010, p. 170).

Mas, se Deus é perfeito e toda a sua criação coaduna de sua perfeição, de onde vem essa capacidade humana de errar? Descartes a isso responde, afirmando que a vontade e o entendimento são atributos divinos perfeitos concedidos ao ser humano, mas se o indivíduo agir irracionalmente, utilizando sua vontade de forma incorreta e ultrapassando os limites do seu entendimento, facilmente se perderá e escolherá equivocadamente o mal e o falso ao invés do bem e do verdadeiro¹², não por uma falha na criação divina, mas pelo uso imperfeito destas faculdades. Consoante a isso, o filósofo afirma:

¹² Ver: Descartes, 2010, p. 174.

Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu livre-arbítrio [...] E é neste mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui **a forma do erro** (2010, p. 75. Destaque meu.).

É simples perceber, contudo, a discordância da filosofia bachelardiana à concepção de erro em Descartes: para Bachelard o erro não é uma falha ou privação que deve ser evitada, mas, antes de tudo, é um elemento constitutivo e necessário ao conhecimento. O erro é, para o epistemólogo contemporâneo, um obstáculo, mas é também produtivo ao conhecimento científico, pois este avança por meio da retificação. Enquanto Descartes procura eliminar o erro em busca do conhecimento perfeito, certo e indubitável das coisas claras e distintas, um conhecimento com uma base sólida e estável, Bachelard o considera inevitável e indispensável para a construção do conhecimento que está sempre em revisão e aperfeiçoamento, logo, em constante movimento.

Dando continuidade à análise comparativa proposta aqui, chega-se à contemporaneidade, com um livro escrito posteriormente àquele que é o foco principal deste texto. Thomas Kuhn desenvolveu a noção de Paradigma, que se estabelece dentro de um período denominado por ele como Ciência Normal, em sua obra intitulada *A estrutura das revoluções científicas*, que foi publicada no ano da morte de Bachelard, em 1962. Dentro desta noção de ciência não há espaço para retificação, pois o paradigma estabelecido garante a estabilidade da pesquisa. Um paradigma, de acordo com Kuhn, é aquilo que se constitui dentro da ciência de forma estável, a ponto de ser reconhecido por uma comunidade de cientistas para que sirva como fio condutor e pedra de toque da pesquisa que a partir dele será realizada, como um conjunto de regras e princípios a serem seguidos. Portanto, quando há um paradigma, há consenso entre os cientistas. Nas palavras do filósofo, um paradigma pode ser definido como “as realizações científicas universalmente reconhecidas que

durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Kuhn, 1998, p. 13).

Entretanto, paradigmas não são infalíveis e são refutados quando as anomalias — “ou violações de expectativas”, como define Kuhn (1998, p. 14) — colocam em xeque aquele que ditava as regras até então. As anomalias, como contradições, resistem às soluções da pesquisa a um ponto extremo em que não possam mais ser ignoradas. Nesse momento, a ciência entra em um período de revolução, até que se estabeleça um novo paradigma que, por sua vez, será incomensurável com o anterior, sem compartilhar a sua base comum de avaliação ou de linguagem.

Kuhn descreve a gênese do período de crise da seguinte forma:

A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria de esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras (1998, p. 95).

Depois ele diferencia a ciência normal da ciência extraordinária:

O que diferencia a ciência normal da ciência em estado de crise? Certamente não o fato de que a primeira não se defronta com contraexemplos. Ao invés disso, o que chamamos acima de quebra-cabeças da ciência normal existe somente porque nenhum paradigma aceito como base para a pesquisa científica resolve todos os seus problemas (1998, p. 104).

A retificação, portanto, é incerta dentro do grande quebra-cabeças kuhniano. Mesmo que os erros sejam tratados como desafios solucionáveis dentro da ciência normal, as anomalias que resistem às soluções pré-estabelecidas desencadeiam uma crise que rompe com o paradigma definido e impõe a necessidade de novas regras. Assim, o erro é relevante apenas como elemento do período de crise: um paradigma

que não resolve os seus problemas precisa ser substituído por outro que sirva como base de novas leis e novos modelos para a pesquisa. Pode haver um ajuste ou refinamento, mas nunca uma transformação interna completa.

Essa perspectiva contrasta com a de Bachelard que tem o erro em um sentido construtivo e como uma peça fundamental para a evolução científica; ele faz parte do progresso e não é visto apenas como um obstáculo ou como um sinal de fracasso. Desta forma, o desenvolvimento da ciência se dá por meio de uma retificação contínua, onde o erro é o motor do aprendizado e da inovação, sem a necessidade de rupturas totais. Enquanto Kuhn percebe o erro de forma restritiva, Bachelard o associa à evolução criativa do conhecimento e isso desafia a visão de que a ciência se desenvolve de forma linear e bem-sucedida.

Não há em Bachelard a rejeição do erro como algo totalmente negativo, como já mencionado neste texto a respeito da Antiguidade e do Medievo, onde se entendia o erro como ausência de verdade ou como “nada”. Para ele, o erro é fundamental para a construção do saber e integra a dinâmica do avanço científico e intelectual. Nas palavras do autor, que identifica o erro como profícuo no progresso científico:

É então que se tem acesso ao erro positivo, ao erro normal, ao erro útil; uma doutrina dos erros normais ajudará a distinguir, como o diz ainda Enriques, os erros para os quais convém encontrar um motivo, daqueles que não são erros propriamente ditos, mas afirmações gratuitas, feitas, sem nenhum esforço de pensamento, por blefadores que contam com a sorte para adivinhar de supetão; neste último caso, o entendimento não serve para nada (Bachelard, 1996, p. 298).

Desta forma, como afirma Santos, para o nosso autor “o erro é de extrema valia para o desenvolvimento do espírito científico. Entendendo a retificação do erro enquanto motor científico, a sua função estaria em promover a revisibilidade” (Santos, 2022, p. 65). Tal revisibilidade é constante, enquanto para Kuhn ela acontece, como vimos, fora da Ciência Normal, onde a crise força a ruptura com os pressupostos anteriores. Ao encontrar uma nova ancoragem para a pesquisa, um

novo ponto de partida fixo, descarta-se o anterior com suas aberrações, para estabelecer um novo período orientado por regras rígidas e coercitivas. Portanto, nessa perspectiva só há espaço para a revolução e total substituição por um conjunto de regras incompatível com o precedente e tão sólido que estabeleça os padrões e métodos necessários para que a pesquisa, a partir dele, se desenvolva.

Outro autor contemporâneo, Karl Popper, confirma o entendimento pedagógico do erro, presente em Bachelard. O autor recusou a concepção da ciência como um sistema fechado e infalível, composto de verdades certas. Para ele, a teoria científica é formada por pressupostos que podem ser refutados e retificados¹³ e “todo conhecimento científico é hipotético e conjectural” (Popper, 1996, p. 121), ou seja, não há verdade absoluta e nenhum conhecimento científico pode ser considerado definitivo ou inquestionável. Desta forma, seria possível aprender com os próprios erros e eles se constituiriam como um método; em suas palavras:

O aumento do conhecimento, e do conhecimento científico em particular, consiste em aprendermos com nossos erros. [...] O que se pode designar por método da ciência consiste na aprendizagem sistemática através de nossos erros: primeiro correndo riscos, ousando cometer erros — ou seja, propondo novas teorias com ousadia; em segundo lugar, examinando sistematicamente os erros que cometemos — ou seja, pela discussão e exame críticos das nossas teorias (1996, p. 121).

* * *

Seguindo a linha pedagógica que está presente nas noções de erro e retificação bachelardiana, a Professora Marly Bulcão apresenta uma grande contribuição. Para ela, há aspectos na filosofia de Bachelard que foram de extrema importância para a sua própria formação filosófica e como educadora.

Um dos grandes projetos de Bachelard, para Bulcão, foi a elaboração de “um racionalismo aberto que descreve a inconstância da razão, exaltando seu aspecto

¹³ Ver: Abbagnano, 2012, p. 400.

inventivo e inovador” (Bulcão, 2013, p. 77). Esse racionalismo aberto, de uma razão dialógica, supera a imobilidade e a ociosidade persistente no idealismo cartesiano. Nesse sentido, a razão entra em confronto consigo mesma e recusa a segurança da evidência e da certeza, se retificando e se refazendo constantemente, engajada na busca incessante do conhecimento.

Se essa razão, portanto, é descontínua e se desenvolve por rupturas com os saberes estáticos e preestabelecidos do senso comum; o conhecimento se construirá através da novidade constante negando o imobilismo anterior e retificando os conceitos que pareciam sólidos e verdadeiros.

Partindo desses pressupostos, Bulcão afirma ter encontrado, nas entrelinhas do racionalismo bachelardiano, “uma pedagogia latente que exerceu sobre [ela] grande influência” (2013, p. 78), levando-a a privilegiar o diálogo, as discussões e o debate como ferramentas para a aprendizagem. Ela afirma que Bachelard compreendia o racionalismo contemporâneo como uma relação de igualdade entre o docente e o discente, uma relação horizontal que privilegia o intercâmbio de ideias.

Mesmo que a educação não seja um tema explícito na obra de Bachelard, Bulcão relata que através da sua filosofia pôde compreender a complexidade da formação do sujeito e o significado genuíno da escola, que se fundamenta numa razão dinâmica e numa imaginação criadora. Isso contribuiu, em sua formação docente, para estabelecer na academia um espaço de troca de ideias capaz de desenvolver individualmente cada aluno.

A professora e filósofa afirma ainda que, em contraste com a filosofia de Descartes, anteriormente referida neste texto, para Bachelard é impossível que a formação do sujeito se dê como algo puro e distinto. Sendo assim, tal formação só pode acontecer mediante um trabalho complexo de retificação de um saber previamente adquirido e de negação das ideias que antes pareciam sólidas. Deve haver também, segundo Bulcão, a recusa das intuições primeiras “que se impunham de imediato ao sujeito e que constituíam o que Bachelard denomina de obstáculos epistemológicos” (Bulcão, 2013, p. 80).

Neste caminho se estabelece aquilo que é mais relevante na formação e na aprendizagem: a atividade de se enganar. Afastando-se dos obstáculos que se apresentam ao ato de conhecer, o sujeito se educa ao perder as suas ilusões e ao se afastar conscientemente de seus erros. O aprendizado pressupõe o erro e o corrige, o ensino o acolhe e o retifica. É possível compreender, de acordo com os escritos de Bachelard, a afirmação do sentido do aprendizado docente de Bulcão, de que este ensino tem uma orientação social, ou seja, não acontece individualmente. Bulcão deixa claro, como vimos, que aprendeu com Bachelard a estabelecer na academia um ambiente de troca intensa, um ambiente onde não há aprendizes solitários e onde o professor não é a autoridade suprema, pois aprende enquanto ensina. É um ambiente, portanto, socialmente ativo. Bachelard, que pretendia que a ciência fosse acessível a todos, afirma este ambiente e critica a relação inflexível entre docente e discente:

Em outros termos, para que a ciência objetiva seja plenamente educadora, é preciso que seu ensino seja socialmente ativo. É um alto desprezo pela instrução o ato de instaurar, sem recíproca, a inflexível relação professor-aluno. A nosso ver, o princípio *pedagógico* fundamental da atitude objetiva é: *Quem é ensinado deve ensinar* (Bachelard, 1996, p. 300. Destaque do autor).

Sua ideia é que o discente também seja capaz de ensinar enquanto aprende, para que forme em si um espírito dinâmico e autocrítico.

Bulcão usa a expressão “desenganado” ao se referir à formação do sujeito, quando surge um novo *eu*, em um processo de desconstrução e construção, “desta vez mais claro e mais distinto” (Bulcão, 2013, p. 80). Ora, desenganar-se tem a ver com esse processo *retificante*, um trabalho constante de afastar de si os seus erros e aprender com eles. A formação é, portanto, para Bulcão a partir de Bachelard, uma reforma do sujeito. É um processo ativo de um “esforço contínuo e permanente” — e ela prossegue: “[o] ato de conhecer implica em retificação de ideias e em construção de fenômenos, o que faz com que a ciência seja uma *phénoménotechnique*”.

Assim, a professora, expoente da filosofia bachelardiana no Brasil, demonstra que a retificação está intimamente ligada a uma das mais importantes noções do filósofo francês, a *fenomenotécnica*, que é quando um conceito se torna científico ao mesmo tempo que se torna técnico, enquanto está acompanhado de uma técnica para a sua realização¹⁴. Ou seja, o processo contínuo de retificação está aliado aos instrumentos, experimentos e tecnologias usados pela ciência na construção dos próprios fenômenos que observa. A ciência moderna, para Bachelard, não apenas contempla a natureza, mas constrói os seus objetos de análise na codependência entre a teoria e a técnica. As ferramentas da *fenomenotécnica* fornecem condições para identificação dos erros e a *revisibilidade*, para que a ciência se corrija, avance e supere seus próprios limites.

* * *

Para demonstrar a partir de um exemplo prático a noção de retificação, minuciosamente desenvolvida neste texto, é possível pensar que, durante muito tempo, desde a Antiguidade, aceitou-se a ideia de que o Universo era formado, como um grande quebra-cabeças, por peças muito pequenas e indivisíveis, que não poderiam ser vistas a olho nu: os átomos. Porém, a evolução da ciência e do espírito científico demonstrou, a partir da materialização das teorias em instrumentos de pesquisa, que aquilo que se entendia como a menor partícula do Universo, na verdade, não era tão simples e indivisível assim.

No final do século XIX e início do século XX, alguns cientistas descobriram a partir de seus estudos, que os átomos possuem, dentro de si, outras partículas. Obviamente, este não foi um processo linear de descoberta, mas antes um processo histórico e social, bastante complexo e repleto de nuances. J. J. Thomson estudava a probabilidade de existência de partículas subatômicas e conseguiu comprovar, em

¹⁴ Ver: Bachelard, 1996, p. 77.

1897, que existiam partículas com carga negativa, situadas na parte do átomo que apresentava carga positiva, e a elas denominou elétrons (Magalhães, 2016). Por sua vez, o cientista neozelandês Ernest Rutherford — a partir dos estudos que Eugen Goldstein iniciou em 1886 — descreveu a existência de partículas positivas presentes na estrutura atômica, as quais denominou, em 1919, como prótons (Araújo, 2020). Já em 1932, James Chadwick descobriu partículas subatômicas no núcleo, junto com os prótons, as quais deu o nome de nêutrons¹⁵. Ora, a teoria atômica, por tanto tempo aceita, estava errada e foi retificada pela emergência desses novos elementos — elétrons, prótons e nêutrons —, que compõem o sistema complexo que existe no interior de um átomo.

Obviamente, a teoria da existência dos átomos não foi rejeitada e desclassificada como científica desde então, mas foi retificada para que pudesse comportar em si as novas descobertas da ciência moderna. “O elétron existia antes do homem do século XX. Mas, antes do homem do século XX, o elétron não cantava” (1996, p. 306), escreveu Bachelard, referindo-se ao espírito científico que superou seus obstáculos epistemológicos no século passado, se retificando e produzindo uma “realização fenomenológica [...] num ponto preciso da maturidade matemática e técnica” (1996, p. 306).

* * *

Ao final deste percurso, para concluir, entende-se a retificação como a modificação do próprio sujeito do conhecimento que está sempre na posição daquele que deseja conhecer algo novo em uma descoberta que não mais pertence a si mesmo, mas que é objetiva e social. Nas palavras de Bachelard, essa “descoberta objetiva é logo uma retificação subjetiva. Se o objeto me instrui, ele me modifica. Do objeto, como principal lucro, exijo uma modificação espiritual” (1996, p. 305).

¹⁵ Ver: Novais, 2021.

Tal modificação é, portanto, um prêmio pelo esforço de ultrapassar os próprios obstáculos do pensamento.

Ao buscar perceber a possibilidade do conhecimento que há na perspectiva da correção do percurso, foi possível evidenciar a importância do erro nesse processo em seu sentido pedagógico. A análise histórica, em perspectiva à filosofia bachelardiana, demonstrou diferentes formas de tratar essa questão ao longo do tempo. Um amadurecimento fica evidente quando se demonstra que a retificação é uma ferramenta pedagógica: não se deve descartar o erro, mas criticá-lo e corrigi-lo, sem prescindir de sua importância para o progresso científico.

Quando se olha para os antigos, se constata a ausência de significado ao ato de errar, na verdade, a ausência de *ser* enquanto o erro era relacionado ao impossível, portanto ao nada. Depois, se forma um sentido pecaminoso e de afastamento de Deus, no Medievo, que vai desembocar no cartesianismo, já na modernidade, não só como afastamento, mas como ausência de perfeição e de conhecimento da verdade.

Na análise comparativa dos contemporâneos a Bachelard, fica evidente em Thomas Kuhn, a diferença de interpretação. Kuhn admite o erro, mas em momentos específicos e o descarta na emergência da revolução. Quando um novo paradigma surge, aquele erro do passado já não é considerado e não serve como motor do novo aprendizado. Karl Popper, por outro lado, aceita não apenas a retificação, mas o seu sentido pedagógico, porque ela é facilitadora do conhecimento científico.

Quando se demonstra a força transformadora da retificação na atuação docente da professora brasileira Marly Bulcão, evidencia-se o efetivo caráter pedagógico da filosofia bachelardiana. Na formação do sujeito que aprende com seus erros, se entende que o fazer científico, ou mesmo de qualquer outra área do saber, se dá por meio de uma racionalidade dialógica, que não é fechada em si mesma, mas que constrói o conhecimento socialmente, no contato direto com seus pares e na troca de ideias produtivas.

Em Bachelard, a ciência constrói os seus objetos, como ficou claro através da pedagogia da *fenomenotécnica*, e para isso a retificação é fundamental.

* * *

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, L. M. Prótons. **Manual da química**, 18 jun. 2020. Disponível em: <https://www.manualdaquimica.com/quimica-geral/protons.htm> Acesso em: 02 dez. 2024.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução: Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. Título original: *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance*.

BULCÃO, M. Meu encontro com Gaston Bachelard. **Ensaios filosóficos**. Rio de Janeiro, vol. VII, p. 69-82, abril, 2013. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/BULCAO_Marli.pdf Acesso em: 10 nov. 2024.

DESCARTES, R. **Meditações**. In: GUINSBURG, J; ROMANO, R.; CUNHA, N. (Orgs.) *Descartes: obras escolhidas*. Tradução: J. Guinsburg; Bento Prado Jr.; Newton Cunha; Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 123-204.

ERRO. In: ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 6. ed. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Título original: *Dizionario di filosofia*.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998. Título original: *The structure of scientific revolutions*.

MAGALHÃES, L. Modelo Atômico de Thomson. **Toda Matéria**, 30 ago. 2016. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/modelo-atomico-de-thomson/> Acesso em: 02 dez. 2024

NOVAIS S. A. Nêutrons. **Manual da química**, 26 out. 2021. Disponível em: <https://www.manualdaquimica.com/quimica-geral/neutrons.htm> Acesso em: 02 dez. 2024.

POPPER, K. **Ciência: problemas, objetivos, responsabilidades**. In: Notturmo, M. A. (Org.). *O mito do contexto: em defesa da ciência e da racionalidade*. Tradução: Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, 1996. Título original: *The myth of the framework*.

SANTOS, D. F. O “erro” como um agente construtor do conhecimento na perspectiva bachelardiana. **Revista Pandora Brasil**. Campinas, ed. 108, p. 53-73, outubro, 2020. Disponível em: https://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/108_filosofia_PUC/douglas.pdf. Acesso em: 10 nov. 2024.

SANTOS, J. L. dos. **A retificação do erro na epistemologia de Gaston Bachelard como antecipação de uma abordagem histórica na filosofia da ciência**. 2022. 72 f. Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em

CADERNOS PET FILOSOFIA

Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/52314/1/Retificacaoerroepistemologia_Santos_2022.pdf. Acesso em: 10 nov. 2024.

Recebido 13/12/2024

Aprovado

12/08/2025

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

A aprendizagem como transformação do sujeito: apontamentos sobre o lugar da diferença na ordem animal e na ordem humana

Caroline Feltz Pajewsky

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0009-0005-2408-5437>

carollfeltz@gmail.com

Resumo: O presente trabalho apresenta a maneira pela qual se estabelece a diferença, no pensamento merleau-pontiano, entre os comportamentos animais e os comportamentos humanos. Na *Estrutura do Comportamento*, a análise de resultados da psicologia experimental corrobora uma distinção funcional e não substancial entre as diferentes ordens de comportamento, de forma a se observar uma relação de *fundação* entre as mesmas e uma hierarquia entre elas da ordem de uma maior realização da individualidade nas respostas de comportamento. Desta forma, uma vez dada tal reciprocidade, mas também na medida em que a possibilidade de expressões variadas dos temas exige um princípio geral que orienta o comportamento simbólico, temos como objetivo demonstrar como uma das características da diferença antropológica uma aderência distinta à ideia de aprendizagem, decorrente da maior plasticidade das respostas de comportamento nesta ordem de viventes.

Palavras-chave: comportamento vital; simbólico; aptidão

Abstrat: The present research presents the way in which the difference between animal and human behaviors is established in Merleau-Ponty's thought. In *The Structure of Behavior*, the analysis of various results from experimental psychology supports a functional and not substantial distinction between the different orders, such that a reciprocal, *foundational* relationship between them can be observed, along with a hierarchy in which human behavior shows a greater realization of individuality. Given this reciprocity—and considering that the possibility of varied expressions of themes demands a general principle to guide symbolic behavior—this study aims to demonstrate that one of the key features of the anthropological difference lies in a distinct adherence to the

concept of learning. This adherence is consequence of the greater plasticity of behavioral responses in this particular order of living beings.

Keywords: animal behavior; symbolic; aptitude

Introdução

Sabe-se que, embora os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty sejam voltados ao estudo da percepção e da consciência humana, eles coroam ainda dois eixos de reflexão que seguirão presentes em suas produções nos anos seguintes. São eles, a saber, a distinção da modalidade de consciência adulta e normal para com a percepção e consciência animal - que se exprime na questão da especificidade da ordem humana frente às ordens materiais e vitais - e, conseqüentemente, a distinção entre natureza e cultura, expressa nas reflexões acerca do meio próprio que a consciência merleau-pontiana, prática e perceptiva, produz na medida em que se direciona ao mundo, isto é, à um meio simbólico, cultural e histórico.

É sobretudo sobre o primeiro eixo que gostaríamos de nos deter, no presente artigo, a fim de compreender o lugar que o encontro com situações inéditas, leia-se, com o diferente, ocupa no interior de diferentes viventes de maneira a produzir sua transformação ou então de operar neles uma “verdadeira aprendizagem”. Começamos tal análise pelas delimitações que a *Estrutura do Comportamento* faz dos comportamentos animais, sincréticos e amovíveis, e do comportamento simbólico. Elas são, evidentemente, fundamentais não necessariamente para marcar a antinomia animal/humano, natural/cultural, mas para revelar como gradativamente se alcança, na história do comportamento, um tipo de relação com o inédito que não mais é pautada por uma estrutura rígida de reação aos estímulos, e que aceita ser expressa, cada vez mais, pelas noções de adaptação, de plasticidade e de criação.

Não se pode negar que uma das consequências dessa interpretação gradativa dos comportamentos viventes representa uma espécie de saída dos limites da necessidade rumo à liberdade. Aderir ao universo da filosofia da forma significa reconhecer que “matéria, vida e espírito devem participar de modo desigual da natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir, enfim, uma hierarquia em que a individualidade se realiza cada vez mais” (Merleau-Ponty, 2006, p. 207). Ora, isso significa que, ainda que não possamos esquecer o registro em que se inscreve o pensamento do autor, no qual se assegura uma diferença funcional e não substancial entre as ordens materiais, vitais e simbólicas (diferença que é abrandada também a partir da categoria de *fundação*) também não se pode negar a existência de concessões ou reservas feitas exclusivamente ao comportamento humano que dificultam dar por encerrada a querela clássica. Seria a aderência humana a ideia de uma “verdadeira aprendizagem” uma delas? Mas o que é o universo da forma? Como ele envia à identificação do comportamento humano a um comportamento livre? E como eles se relacionam ao tema da aprendizagem?

A noção de forma nos estudos estruturais do comportamento

A obra *Estrutura do Comportamento*, ao ter como meta a compreensão das relações entre a consciência e a natureza, fornece-nos as principais indicações acerca da passagem dos comportamentos vitais aos simbólicos, isto é, do animal ao humano. O roteiro e o objetivo geral da obra são claros: a reformulação das categorias filosóficas clássicas de consciência e de natureza, sendo os alvos centrais de Merleau-Ponty tanto as concepções idealistas dos termos quanto as concepções realistas dos mesmos, sejam eles na filosofia ou nas ciências.

Isto é, de um lado pretende-se romper com a ideia de consciência tal como se esta fosse um poder universal de constituição da natureza, tal como se para ela não existisse nada além do que por ela já foi constituído, tal como se fosse um

puro *para-si*. Por outro lado, há a recusa de pensá-la a partir da categoria de causalidade, modo recorrente de encontrá-la nas ciências biológicas e na psicologia experimental do início do século XX. Ou seja, tal como se esta fosse uma coisa entre as coisas, um puro *em-si* (Merleau-Ponty, 2006). Para o filósofo francês, o problema último está em que estas ciências, na medida em que tomam a consciência como parte *real* do conjunto da natureza, passam a explicar o comportamento do animal e o comportamento humano como efeito de determinações exteriores ou interiores. Como efeito do meio social, do fisiológico ou, então, do psíquico. É a fim de salvaguardar o que chama por verdade de ambas as alternativas que Merleau-Ponty adere a noção de forma oriunda da *Gestaltpsychologie*, pois que a partir dela pode-se reconhecer - sobretudo nas formas animais e simbólicas - a existência de componentes subjetivos do meio, sem, contudo, compreendê-lo como completamente constituído pelas capacidades cognitivas do sujeito.

Assim, a crítica merleau-pontiana ao realismo nas ciências diz respeito a este conceber o comportamento como um fato observável, um conjunto de respostas a um conjunto de estímulos. Já sua recusa ao intelectualismo filosófico é referente a este conceber o comportamento como “uma projeção no exterior das intenções de nosso pensamento” (Moutinho, 2006, p. 47). Ao compreendê-lo como uma *forma* ou uma *estruturação*, o que Merleau-Ponty pretende demonstrar é, de um lado, a insuficiência do pensamento que decompõe o mesmo em partes reais¹⁶ e, de

¹⁶ A concepção do comportamento como uma coisa tem como principais representantes, na crítica feita por Merleau-Ponty, a teoria do reflexo condicionado de Ivan Pavlov e o behaviorismo de John Watson. O cerne do problema estaria no fato de 1. se conceber o comportamento como pura reação característica a um estímulo objetivo específico; e 2. isto através do acionamento de regiões específicas do córtex cerebral por vias nervosas predeterminadas, de forma que entre “os estímulos, o sistema nervoso e o comportamento” existiria uma correspondência pontual e unívoca (Merleau-Ponty, 2006, p. 93). A questão é que se sustenta assim uma ideia de comportamento que seria *efeito* de *causas* estranhas ao mesmo e também se coaduna a uma teoria das localizações que encontra uma correspondência exata entre o local anatômico de uma lesão e a função afetada. Contrariamente, resultados encontrados nas pesquisas de Henri Piéron e Kurt Goldstein sustentam que “uma lesão, mesmo localizada, pode determinar distúrbios de estrutura que afetam o conjunto do comportamento, e distúrbios de estrutura análogos podem ser provocados por lesões situadas em diferentes regiões do córtex” (Merleau-Ponty, 2006, p. 94). Por

outro, a insuficiência de pensá-lo como simples suporte material de uma elaboração interior. Aderindo a uma definição sobretudo funcional, alternada por vezes pela noção de estrutura, a *Estrutura do Comportamento* aborda as formas como

processos totais cujas propriedades não são a soma das propriedades que as partes isoladas possuíam [...] pode-se dizer que existe forma sempre que as propriedades de um sistema se modificarem para cada mudança ocorrida em uma única de suas partes e se conservarem, ao contrário, quando todas elas se modificarem, mas conservarem entre elas a mesma relação (Merleau-Ponty, 2006, p. 69-70).

Donde que o comportamento, antes da divisão objetivista ou intelectualista que sofre nas ciências e na filosofia clássica, seja a partir de então compreendido como uma *totalidade* que não é pura soma das partes que a compõe (seu aspecto material, vital e espiritual), mas uma totalidade que depende do arranjo das partes para possuir determinadas propriedades¹⁷. Surge daí a distinção entre as formas físicas, as formas vitais e as formas simbólicas. As primeiras, nas quais não nos deteremos, referem-se a um tipo de arranjo no qual a matéria e suas relações

essa razão, distúrbios causados por uma lesão podem se estender a territórios muito distantes daqueles em que a lesão é anatomicamente observável, podem mesmo tornar impossível uma função sem que essa função seja localizada no território lesado (Merleau-Ponty, 2006). Ou seja, o que a decomposição do comportamento em partes reais não é capaz de abarcar são as alterações fundamentais do todo do comportamento. O famoso caso do ferido de guerra Schneider é representativo: os diferentes distúrbios que apresenta, após ter sido atingido por estilhaços de obus, abrangem todos os aspectos de seu comportamento, inclusive a sua conduta sexual. Este fato torna possível supor, do ponto de vista anatômico, lesões das diferentes partes do cérebro. Contudo, a única lesão que se encontra no ferido é uma lesão circunscrita ao lobo occipital e que deveria, portanto, afetar tão somente suas funções visuais. Sabe-se que não é isto que ocorre. Schneider tem, além das funções visuais, também afetadas certas funções táteis e de motricidade, bem como a memória, a inteligência e a linguagem.

¹⁷ Segundo Étienne Bimbenet, esta definição funcional diz muito sobre a superação da filosofia da substância que com ela se intenta operar. Rompendo com a ideia de uma distinção substancial entre o animal e o humano, “é funcionalmente, como comportamento de um novo tipo e não como substância distinta que precisamos compreender nossa humanidade” (Bimbenet, 2004, p. 76).

imediatas prevalecem¹⁸. Já as formas vitais e simbólicas são aquelas das quais se pode dizer que o arranjo oferece de fato um comportamento. Estas ordens de viventes

oferecem a particularidade de ter um comportamento, ou seja, que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais reagem são delimitadas por eles por uma norma interior (Merleau-Ponty, 2006, p. 248-249)

Eis aí uma importante contribuição da noção de forma. Com ela, o que se observa em um comportamento é a capacidade de assimilação dos estímulos por meio da própria estrutura corporal do vivente, fazendo com que haja certos estímulos que apareçam significativamente para si, enquanto para outros não. Aqui, a resposta do comportamento se dá conforme o *a priori* da espécie, *a priori* este que constitui tão somente a maneira própria pela qual os estímulos entram em uma determinada estrutura do comportamento, ou seja, pela qual significam e valem para a atividade típica de cada espécie¹⁹. A ordem vital “se revela mais integrada do que a forma física, pois interpreta a exterioridade em função de suas próprias intenções vitais” (Neves, 2018, p. 54) respondendo de maneira *adaptada* aos estímulos externos. A novidade do comportamento na ordem vital – que se expressa pela noção de *adaptação* – está nesta pré-constituição do meio, que agora é o meio conforme as normas internas do organismo e não somente o exterior

¹⁸ Aqui, a forma é um sistema de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante “a partir de certas condições exteriores dadas” (Merleau-Ponty, 2006, p. 227) – daí que se diga dela como inferior ou imediata - e na qual “cada mudança é traduzida por uma redistribuição total das forças, assegurando a constância de sua relação” (Chauí, 2002, p. 235).

¹⁹ Uma vez que interpreta a conduta como dependendo mais do significado que os estímulos têm ou não para o organismo, portanto, da relação de sentido que se estabelece entre eles, é novamente o realismo nas ciências e a ideia de propriedades materiais do estímulo, isto é, desse considerado como coisa *em-si* que se desmantela. Afinal, dessa forma, “a ciência biológica se proíbe concebê-los como coisas em si que existiriam, *partes extra partes*, no sistema nervoso ou no corpo, vê neles dialéticas encarnadas que se irradiam num meio que lhes é imanente” (Merleau-Ponty, 2006, p. 251).

dado.

Tal organização conforme os padrões estruturais do organismo estão presentes também na conduta humana, que tem, por exemplo, nas direções de alto e baixo sua referência principal, uma vez da aquisição da postura ereta. Porque também se constitui como uma forma, subsiste na conduta simbólica uma configuração do meio pautada por um *a priori* que, se não é mais biológico, é um *a priori material*. Desta forma, pode-se ver que a noção de forma, ao mesmo tempo que garante abarcar o que há de diferente nos diferentes tipos de comportamento - a saber, sua aderência aos materiais ou aos estímulos que são sua ocasião, aos esquemas instintos que organizam o meio de comportamento ou à significação a que enviam- ela também nos revela a continuidade desses aspectos do comportamento nos três diferentes níveis. Conforme Marilena Chaui, há um princípio unificador e diferenciador na forma, “articulador da unidade e da diferença” (Chaui, 2002, p. 246), princípio pelo qual a hierarquia que será identificada entre as três diferentes ordens de comportamento não permite fundar-se em uma constituição substancial diferente. Longe disso, o comportamento inorgânico, orgânico ou simbólico, eles “devem representar diferentes graus de integração” (Merleau-Ponty, 2006, p. 207), no qual a diferenciação dos comportamentos se dá justamente através da maneira pela qual cada ordem arranja os caracteres das ordens precedentes. Portanto, o que a distinção funcional garante é que

Nem o psíquico com relação ao vital nem o espiritual com relação ao psíquico podem ser tratados como substâncias ou mundos novos. A relação de cada ordem a ordem superior é a do *parcial ao total*. Um homem normal não é um corpo portador de certos instintos autônomos, anexados a uma “vida psicológica” definida por certos processos característicos - prazer e dor, emoção, associação das ideias - e encimado por um espírito [...] O advento das ordens superiores, à medida em que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e dá aos processos que as constituem um significado novo (Merleau-Ponty, 2006, p. 280).

Ou seja, na integração de uma ordem superior a outra, estabelece-se uma

relação de *fundação* que faz da ordem inferior a condição de possibilidade de qualquer nova forma de existência. Por aí, vemos Merleau-Ponty dissociando-se das cisões substanciais clássicas que geralmente definem o humano. Mas então como diferenciar os comportamentos estudados?

A Aprendizagem nos Quadros Estruturais do Comportamento

É sobretudo a análise dos resultados obtidos pela psicologia experimental que orienta a delimitação dos limites animal/humano. Abordando o problema das relações entre estímulo e resposta de maneira estrutural, isto é, a partir da compreensão do sentido e da eficácia envolvidas em comportamentos de resposta, Merleau-Ponty passa a distinguir os diferentes tipos de comportamento por sua aderência à ideia de aprendizagem²⁰. Assim, busca-se abandonar o vocabulário que os designa por “formas elementares e complexas” para referir-se aos comportamentos das diferentes ordens como formas sincréticas, amovíveis e

²⁰ Com tal explicação de cunho gestaltista, Merleau-Ponty pode contrapor-se à ideia de aprendizagem animal proveniente da teoria do reflexo. O princípio desta é o da tentativa e do erro: “Diante de uma situação nova, o animal reagiria por uma série de tentativas às quais não deveria atribuir nenhum caráter intencional, ou seja, nenhuma relação interna com a situação. Encerrado numa jaula fora da qual estava seu alimento, ele executaria, sob a pressão da necessidade, uma série de gestos (agarrar e sacudir as barras, etc.), entre os quais poderia se encontrar o gesto decisivo [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 147). Dessa forma, para Pavlov, a aprendizagem se daria quase por uma “conexão acidental” (Merleau-Ponty, 2006, p. 149), no sentido de que das tentativas às cegas, as infrutíferas seriam eliminadas do comportamento animal e as bem-sucedidas seriam fixadas e adquiridas. Fenômeno que um behaviorismo como o de Watson explicaria defendendo que é justamente a frequência das reações bem-sucedidas que as fixam como comportamento. Para Merleau-Ponty, tal explicação não basta, muito pelo fato de existirem tentativas infrutíferas que são repetidas diversas vezes antes que o animal recorra a outros meios, tal como é o caso nos experimentos feitos com sapos que analisaremos nos momentos a seguir. A questão é que tais ocorrências “sugerem a ideia de que o valor do comportamento positivo ou negativo interviria de alguma maneira na sua fixação” (Merleau-Ponty, 2006, p. 149), isto é, sugerem a existência, no animal, de atitudes carregadas de ‘alguma propriedade distintiva’ que encaminham para o sucesso da reação, isto é, de atitudes que possuem sentido e eficácia *para* a espécie considerada e que por isso são aquisições duráveis do comportamento. Trata-se aqui de uma ‘inteligibilidade imanente’, tal como expresso por Buytendijk. Fator que não pode ser abarcado pela teoria que tem como premissa o mundo e o comportamento como *partes extra partes*.

simbólicas, cada uma delas significando uma forma cuja estrutura está “mergulhada no conteúdo, ou que, ao contrário, emergja dele para tornar-se, no limite, o tema próprio da atividade” (Merleau-Ponty, 2006, p. 162).

Ora, a aprendizagem é entendida pelo filósofo como “uma alteração geral do comportamento”, como um ato ou “uma criação inédita a partir da qual a história do comportamento é qualitativamente modificada” (Merleau-Ponty, 2006, p. 151) e que não pode ser entrevista em gestos de repetição de uma boa resposta ou de uma boa solução para um determinado problema²¹. Antes, aprender é tornar-se capaz de fornecer à situação uma resposta adaptada por diferentes meios (Merleau-Ponty, 2006). Ou seja, a aquisição de uma nova aptidão no animal – e também no humano – não se vê na execução repetida de um mesmo comportamento para uma mesma situação posta, mas sim na capacidade de resolver uma sucessão de problemas semelhantes. Um gato, argumenta o filósofo, “treinado para obter comida puxando um barbante, vai puxá-lo na primeira tentativa bem-sucedida com a pata, mas, na segunda, com os dentes” (Merleau-Ponty, 2006, p. 151) e uma criança, ao aprender (após um processo lento e difícil) a distinguir uma cor, como o verde e o vermelho, e a nomeá-los corretamente, adquire não somente a discriminação dessas duas cores em específico, mas adquire, a partir de então, “um poder geral de comparar e distinguir *as* cores” (Merleau-Ponty, 2006, p. 152). A aprendizagem implica então, mais do nunca, uma alteração do comportamento que o abre para ações cujo conteúdo pode ser variável, mas cujo significado é constante.

Não obstante, ainda que se estabeleça uma relação de sentido entre situação e resposta em ambos os casos, isto não significa dizer que a aprendizagem de comportamentos no animal e no humano se dê da mesma maneira e a vinculação dos diferentes tipos de viventes à cada uma das formas (sincrética, amovível, simbólica), se dá, segundo Merleau-Ponty, conforme o tipo de comportamento

²¹ Do ponto de vista estrito da teoria do condicionamento, poderia haver tão somente fixação das reações úteis “tais como se produziram a primeira vez” (Merleau-Ponty, 2006, p. 151).

que lhe é mais familiar²². Mas não exclusivo:

poderíamos distinguir desse ponto de vista “formas sincréticas”, “formas amovíveis” e “formas simbólicas”. Essas três categorias não correspondem a três grupos de animais: não há espécie animal cujo comportamento jamais ultrapasse o nível sincrético ou jamais desça abaixo das formas simbólicas (Merleau-Ponty, 2006, p. 162).

Dessa forma, o que as formas sincréticas englobam são aqueles comportamentos cujas respostas são mais geralmente em conformidade com os complexos de estímulos e com as condições naturais do vivente. Neste nível de comportamento, a leitura que se faz de uma situação inédita é somente como *alusão* às situações vitais que lhe são prescritas, o que resulta em um “aprisionamento” da resposta nos quadros instintivos da espécie. Alguns experimentos com sapos, por exemplo, exemplificá-lo-ia

Se colocamos diante do sapo uma minhoca separada dele por um vidro, apesar dos fracassos que deveriam ser inibidores, o animal persevera nas suas tentativas de apreensão, porque, na vida natural, os esquemas instintivos prescrevem, diante de um alvo móvel, tentativas repetidas (Merleau-Ponty, 2006, p. 164).

Apoiando-se nas pesquisas de Buytendijk, a forma sincrética será definida como aquela para a qual a resposta de comportamento a uma situação inédita depende de uma analogia às situações vitais e que são, por essa razão, “determinadas não pelas particularidades físicas da situação presente, mas pelas leis biológicas do comportamento” (Merleau-Ponty, 2006, p. 164).

O comportamento muda de figura quando da emergência do sinal, isto é, quando da emergência de comportamentos que se mostram relativamente mais

²² A compreensão estrutural dos comportamentos, fazendo intervir a relação de sentido no circuito estímulo-resposta, leva em consideração as “propriedades formais da situação, as relações espaciais, temporais, numéricas, funcionais que são a sua ossatura” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 161) e sabemos que as dimensões de espaço e de tempo, ainda que sejam constituintes dos diferentes níveis de comportamento estudados, não possuem neles, contudo, o mesmo sentido.

desprendidos dos esquemas instintivos da espécie, cuja resposta está mais adaptada à finalidade da ação do que aos estímulos materiais a ela relacionados. A forma amovível tem nos famosos experimentos de Kohler com chimpanzés sua exemplificação. Nestes experimentos, fica clara a distância e a novidade que o comportamento amovível adquire em relação aos sincréticos. Contudo, também a sua insuficiência face aos comportamentos simbólicos. Pois aqui, ainda que haja atribuição de valor de uso aos objetos, esses dependem de algumas condições para efetivamente serem vistos como instrumentos, como meios para um fim da conduta animal. Um chimpanzé de Kohler, por exemplo, que já havia em experimentos anteriores usado bastões para alcançar um objetivo, é então deixado sozinho em uma jaula, que contém um objetivo inacessível, somente com um arbusto cujos galhos poderiam - do ponto de vista humano - ser facilmente cortados e transformados em bastão. Outro, que já havia aprendido a manejar caixas, não usa uma que lhe é oferecida enquanto outro macaco está nela sentada; “encosta-se na caixa (logo, não podemos dizer que não a viu), mas ela permanece para ele um ponto de apoio ou de repouso, não pode tornar-se um instrumento” (Merleau-Ponty, 2006, p. 178).

Dessa forma, as relações físico-geométricas que fariam do estímulo um instrumento em sentido estrito não se encontram nele virtualmente, como possibilidade, mas somente na *atualidade* de uma situação. A conduta de sinal mostra-se dependente de uma determinada configuração espaço-temporal entre o estímulo e a finalidade para ser efetiva. Nas palavras do filósofo, seguindo o fio condutor da pesquisa experimental

Nos macacos inferiores, um bastão ou um rodo são empregados como instrumentos apenas se forem dispostos previamente da maneira conveniente; se, por exemplo, o rodo já estiver colocado atrás da fruta e seu cabo estiver ao alcance da mão. Observa-se alguma coisa de análoga nos chimpanzés menos inteligentes que, pelo menos nas primeiras experiências, empregam o bastão apenas se este estiver em “contato óptico” com o objetivo, ou seja, se o objetivo e o bastão puderem ser abarcados num mesmo olhar (Merleau-Ponty, 2006, p. 179).

Observa-se que ainda que nesse nível de comportamento haja modos diferentes de reagir a situações distintas e inéditas, por sujeitos de uma mesma espécie, essa resposta do comportamento permanece dependente de uma vinculação imediata com o ambiente. Ou seja, a questão da diferença deste comportamento para com o simbólico está no modo pelo qual o animal relaciona-se com o espaço e com o tempo. “Para o comportamento animal [...] o espaço é, por assim dizer, uma estrutura mais sólida e mais manejável que o tempo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 175). Afinal, a dificuldade do chimpanzé, por exemplo, de manter a percepção de um mesmo objeto como um instrumento, quando este está fora de certas configurações - fundada no fato de se manter exposto às solicitações da proximidade - indica que o cerne daquela insuficiência do comportamento amovível está na impossibilidade de apreender um objeto como sendo idêntico e diferente, ao mesmo tempo. A apreensão do objeto se dá tão somente como a de duas coisas distintas e alternativas²³. O galho da árvore, o bastão e as caixas lhe aparecem como coisas diferentes e não podem, por isso, desempenhar mais de uma função ou, em outras palavras, não podem firmar-se como *símbolos*.

Vimos que a caixa-sede e a caixa-instrumento são, no comportamento do chimpanzé, dois objetos distintos e alternativos, e não dois aspectos de uma coisa idêntica. Em outros termos, a cada momento, o animal não pode adotar com relação aos objetos um ponto de vista escolhido com discricção, mas o objeto aparece revestido de um “vetor”, investido de um “valor funcional” que depende da composição efetiva do campo. Esse é para nós

²³ A incapacidade de enxergar uma mesma coisa a partir de diferentes pontos de vista se funda ainda, para Merleau-Ponty, na relação que o animal estabelece com o próprio corpo. “No comportamento animal, o objeto exterior não é uma coisa no mesmo sentido em que o corpo o é - ou seja, uma unidade concreta capaz de entrar, sem se perder, numa multiplicidade de relações. [...] O que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, uma invariante comparável à invariante imediatamente dada do corpo...” (Merleau-Ponty, 2006, p. 185). Ou seja, é porque não se percebe a si mesmo como um invariante, como uma coisa que entra em diversas relações sem se alterar, que o animal não consegue enxergar o mesmo no exterior.

o princípio das insuficiências que notamos em seu comportamento (Merleau-Ponty, 2006, p. 183).

Por fim, trata-se neste nível de comportamento de uma limitação acerca das relações nas quais se pode inserir um estímulo em situações inéditas porque há um encerramento da valoração funcional nos limites da proximidade espacial e do tempo presente, atual.

É o que muda no comportamento simbólico. Este, vai nos dizer Merleau-Ponty, “é a condição de toda criação e de toda novidade nos “fins” da conduta” (Merleau-Ponty, 2006, p. 189). Isto é, a conduta simbólica não se baseia nem nos temas nem nos meios fixados pelos *a priori* biológicos, suas respostas de comportamento se mostram mais autônomas em relação aos estímulos, ao ambiente e às determinações vitais. A ideia de improviso é aqui exemplar. Se na conduta animal a improvisação dificilmente é encontrada, não se pode dizer o mesmo no comportamento humano, tal como o atesta o uso de diferentes instrumentos musicais por um musicista. Logrando executar melodias correspondentes a músicas nunca antes tocadas, a improvisação desvalida a possibilidade de as mesmas não serem mais do que um perfazer de montagens rígidas e já adquiridas, afinal, “sujeitos experientes são capazes de improvisar em instrumentos desconhecidos para eles, e a exploração dos instrumentos, que é previamente necessária, é muito breve para permitir uma substituição das montagens individuais” (Merleau-Ponty, 2006, p. 190).

Dessa forma, há um novo princípio geral que orienta esse tipo de conduta e que a abre para a possibilidade de criação de soluções para problemas completamente novos na história do comportamento. Há uma função representativa que não torna mais necessário a presença atual de estímulos para a produção de uma resposta do comportamento. Não é à toa, portanto, que o uso de instrumentos tenha sido fundamental para destacar a diferença antropológica. Se um chimpanzé pode de fato utilizar um bastão e mesmo unir dois de diâmetros

diferentes, tal como nos experimentos de Kohler, a fim de alcançar cachos de banana que eram seu objetivo, ele não pode, contudo, construir instrumentos que serviriam unicamente para preparar outros, isto é, ele não consegue efetivamente criar instrumentos, nem exatamente sob a pressão de uma situação de fato, muito menos para um uso virtual e, em particular, para criar outros (Merleau-Ponty, 2006). E não somente criar, mas também, como vimos, de tomá-los como objetos ou instrumentos de fato, independentemente de sua posição na configuração espaço-temporal da situação e, portanto, do seu valor funcional.

Para tanto, seria necessária a *atitude categorial*²⁴ que só se encontra, nos estudos merleau-pontianos, ao lado dos comportamentos humanos. Aqueles nos quais há orientação em relação ao virtual ou ao possível, transferência de um sentido para outro, estrutura coisa²⁵ (Merleau-Ponty, 2006). Liberados os estímulos “das relações atuais nas quais meu ponto de vista particular os prende, dos valores funcionais que as necessidades da espécie definida para sempre lhes atribuíam (Merleau-Ponty, 2006, p. 192), o que se observa neste nível de comportamento é um novo modo de relação com o inédito, calcado na capacidade de simbolização dos estímulos. Nas palavras do filósofo, “é essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa multiplicidade perspectiva que faltava ao comportamento animal. É ela que introduz uma conduta cognitiva e uma conduta livre” (Merleau-Ponty, 2006, p. 192).

Em outras palavras, a emergência do comportamento simbólico inaugura uma nova configuração do espaço e do tempo, mais distante da concretude da situação próxima e atual. Nesta, a resposta do comportamento nem mesmo pode

²⁴ O termo *atitude categorial* é advindo da psicologia de Goldstein e é por Merleau-Ponty aproveitado para referir-se ao próprio do fenômeno humano.

²⁵ Segundo Silvana Ramos, é justamente nessa relação específica com a “estrutura coisa” que se estabelece a capacidade humana de transformação e superação do dado. Uma vez que, tal como o corpo próprio, a coisa aparece como um idêntico capaz de infinitas relações possíveis e variáveis, é a própria visada objetiva de si mesmo que “permite ao homem continuamente transcender as relações dadas em direção a outras “possíveis” (Ramos, 2009, p.33).

continuar sendo posta em termos de reação ou ação, a menos que a ideia de ação mude de sentido. Uma vez adquirida a capacidade de conferir aos estímulos mais de um ponto de vista, a relação que o humano estabelece com o exterior, não sendo mais da ordem de uma conformidade ao vital ou ao biológico, torna impossível conceber a ação humana como uma outra solução para os problemas que o instinto resolve: se os problemas fossem *os mesmos*, as soluções seriam idênticas (Merleau-Ponty, 2006). Por essa razão, os exemplos a partir dos quais o comportamento simbólico será analisado na *Estrutura do Comportamento* são aqueles dos objetos e dos comportamentos puros de uma significação propriamente humana²⁶, dos comportamentos rearranjados em um sentido mais complexo do que ao vital a que poderiam estar ligados. Para além da roupa e da casa como proteção ao frio e da linguagem como facilitador da vida prática em comunidade, então

o ato de se vestir torna-se o ato do ornamento, ou ainda o do pudor, e revela assim uma nova atitude para consigo mesmo e para com o outro. Somente os homens percebem que estão nus. Na casa que constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da palavra exprime, enfim, que ele deixa de aderir imediatamente ao meio, elevando-o à condição de espetáculo e dele tomando posse mentalmente através do conhecimento propriamente dito (Merleau-Ponty, 2006, p. 271).

A análise do comportamento simbólico indica não somente que aqui o comportamento se resume a uma resposta variada e adaptada a um meio que lhe é próprio. Ela encaminha mesmo para uma nova solução do problema da

²⁶ A partir de então, Merleau-Ponty irá redefinir a questão da especificidade humana nos termos de uma correlação entre situação percebida/trabalho. Não agindo em conformidade com os quadros da espécie, mas através da categoria de possibilidade dada pela atitude categorial, Merleau-Ponty nem mais encara o comportamento ou a percepção humana como uma ação que configura o meio de seu comportamento, tal qual ocorria na configuração do meio do comportamento animal conforme seus *a priori* biológicos, isto é, conforme aquilo que lhe dizia *sentido*. Neste nível de comportamento, a ação será dita trabalho: “Foi intencionalmente que, em vez de falar de ação, como fazem a maioria dos psicólogos contemporâneos, escolhemos o termo hegeliano ‘trabalho’, que designa o conjunto das atividades através das quais o homem transforma a natureza física e viva” (Merleau-Ponty, 2006, p. 253).

passagem da ordem animal à humana. Já garantida a continuidade entre elas pelo fato de ambas serem *formas*, são as diferentes configurações dos mesmos aspectos que subsistem em todas elas, e, conseqüentemente, de suas propriedades distintivas, que permitem a diferenciação. Assim, se havia na conduta animal uma norma interior que delimitava um mundo próprio ao qual o comportamento respondia, com a ordem simbólica aparece um novo princípio interno de conduta que cria uma nova mediação entre estímulo e resposta: é a mediação dada pelo novo sentido de espaço e de tempo, um sentido, se podemos dizer, mais alargado. É que, na medida em que nela torna-se possível uma aptidão para a orientação em relação ao possível (e não somente ao meio atual da conduta animal) o sentido da ação humana ganha um aspecto bastante (in)determinado: o de negação e superação dos dados com os quais se relaciona. Por essa razão, é uma ambigüidade que irá definir a capacidade específica humana, afinal, o que a define não é somente uma capacidade de criar. Segundo Merleau-Ponty, “o que define o homem não é a capacidade humana de criar uma segunda natureza - econômica, social, cultural - para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras (Merleau-Ponty, 2006, p. 272). Encarnando um sentido de negação e transformação da situação dada, a conduta é ambígua pois que

manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona. Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz surgir não tivesse também como sentido negá-los e superá-los (Merleau-Ponty, 2006, p. 274).

Se ainda podemos usar o termo, podemos dizer que há aqui uma reação mais positiva do comportamento na sua relação com o diferente, uma reação mais positiva às situações artificiais pois somente a partir dele mesmo situações

artificiais podem vir à tona²⁷. É em vista disso que podemos observar uma diferença de grau entre o que seria a aprendizagem no animal e a aprendizagem no humano. Se é verdade que, conforme Merleau-Ponty, esta é uma transformação da “situação singular da experiência numa situação típica e [da] reação efetiva numa aptidão” (Merleau-Ponty, 2006, p. 197), também é verdade que as normas ou princípios internos de cada indivíduo somente permitem reações ou respostas de comportamentos que digam respeito ao meio de comportamento – o *Umwelt* – próprio de cada um deles.

Ocorre que a *Estrutura do Comportamento* descreve as respostas do comportamento animal como irredutivelmente alinhadas aos interesses vitais do vivente e mesmo que alterações qualitativas do comportamento possam ser observadas (tal qual a alteração que inaugura esse nível de conduta, em relação aos sistemas físicos, por exemplo), tudo indica que o estabelecimento de uma aprendizagem fica aqui restrito ao sentido biológico ao qual pode corresponder e ao tempo e espaço atual que seriam sua insuficiência de comportamento. Por estes motivos, trata-se ele de um *comportamento adaptado*. O comportamento humano, por sua vez, exprimiria um verdadeiro trabalho na sua relação com o mundo, inaugurando não só a possibilidade de criar respostas cada vez menos rígidas e programáticas aos problemas postos, mas também criando problemas novos e assim indefinidamente.

A possibilidade de alterações qualitativas do comportamento parece conquistar um nível que coloca em causa, muito mais fortemente do que no caso animal, o próprio sujeito. O contato com outrem, mediado pela conduta simbólica e pelo uso da *palavra*, possibilita relações nas quais o sujeito pode deixar de inserir aí ‘suas normas teimosas’ e pode *se irrealizar*, tornando-se um verdadeiro *alter ego*

²⁷ O caso contrário, isto é, o da fixação dos temas pelos *a priori* da espécie revelam tal dificuldade no animal. Em uma análise de Kohler, fica claro que se pode conduzir um chimpanzé para atividades ou hábitos estranhos à sua natureza (através de castigos ou outro meio). Porém, por pouco tempo. Durante as apresentações de um circo, por exemplo. Contudo, fazer com que o animal assimile tal ato e o execute a partir de então como algo natural “parece uma tarefa muito difícil e mesmo quase impossível” (Merleau-Ponty, 2006, p. 193).

(Merleau-Ponty, 2006). Era este, por fim, o lugar reservado ao contato com o diferente nas condutas humanas. Podendo simbolizar com os estímulos, neste nível de conduta o sujeito pode abrir-se a aprendizagens e transformações de si mesmo que não haviam sido antes encontradas na história do comportamento²⁸.

Considerações finais

No presente artigo, tivemos a intenção de apontar para o fenômeno da aprendizagem como um fenômeno de transformação, pouco ou muito abrangente e duradouro, do indivíduo ou do sujeito do comportamento, e que exigia, para tanto, modos específicos destes responderem às situações inéditas. Dessa forma, ele somente podia dar sinais de aparecimento a partir da forma amovível, na qual a resposta aos estímulos se dava de maneira mais adaptada e voltada à finalidade da ação do que nos comportamentos sincréticos.

A questão que se colocava ao comportamento animal era devida, contudo, ao fato de as aptidões constituírem-se sempre em dependência ao sentido biológico da espécie considerada. Tal limitação era facilmente extinta nas análises do comportamento humano, pois que essencialmente simbólico e no qual as respostas se viam definitivamente livres de suas relações aos estímulos. Mas isto poderia significar que os comportamentos animais aderem menos à ideia de aprendizagem, do ponto de vista dos estudos estruturais dos comportamentos pensados por Merleau-Ponty?

O fato de a resposta poder simbolizar com o estímulo estava longe de fazer com que *todo* ato do comportamento simbólico significasse a aquisição de uma nova aptidão. E a falta da mesma como princípio interior não tornava o animal inapto para alterações qualitativas do comportamento. Em realidade, o que se pode

²⁸ O que queremos dizer é que a não presença da multiplicidade perspectiva parece implicar um limite à transformação de si no animal: não podendo enxergar a si mesmo pelos caracteres da identidade e da diferença, como sujeito e objeto, ao mesmo tempo, o animal não possui um tipo de abertura ao possível que permite *irrealizar-se*, tal como foi visto como possível no contato de um sujeito humano com outro.

observar é a existência de uma diferença de grau ou mesmo de sentido que a aprendizagem possui para as duas ordens de viventes. A aquisição de novas aptidões no comportamento animal pode estar conciliada com seus interesses vitais ou ao seu campo biológico sem que isso se constitua como uma inferioridade. Afinal, apesar das “insuficiências” de seu comportamento, em nenhum momento é negada uma inteligibilidade imanente própria a cada espécie. Inclusive, o sentido da conduta animal pode ter um significado vago e aberto, sem que isso signifique um significado *nulo* (Merleau-Ponty, 2006), e caberia a uma nova filosofia entender a originalidade destas relações e descrever uma “física animal” imanente a este comportamento. Ora, é este o ganho propiciado pela noção de *forma*. Afinal, se a aprendizagem pode ganhar contornos mais plásticos na conduta humana, assim ela o é pelos mesmos motivos que a conduta animal é do jeito que é: o comportamento é a projeção, no exterior, das possibilidades que são interiores ao sujeito e referem-se, neste caso, a *multiplicidade perspectiva*. Não por pouco, não poderia haver senão diferenças de sentido, e não diferenças substanciais, entre uma conduta e outra.

* * *

REFERÊNCIAS

BIMBENET, Étienne. **Nature et Humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2004

CHAUI, Marilena. **Experiência do Pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau- Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Alphonse de Waelhens**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006

NEVES, José Luiz. **Merleau-Ponty: Inerência e Transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2018

RAMOS, Silvana de Sousa. **A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty**. Tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP, 2009

Recebido 18/12/2024

Aprovado

15/09/2025

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

O homem de bom senso nas obras *Matéria e Memória* e *O Riso* de Henri Bergson²⁹

Tailine Hijaz

Universidade Federal do Paraná
<https://orcid.org/0000-0001-8149-1005>
tailinehijaz@hotmail.com

Resumo: Por meio da leitura estrutural e análise crítica, este estudo busca compreender a figura do homem de bom senso em *Matéria e Memória*, de Henri Bergson, e ampliar sua abordagem em *O Riso*, outra obra do filósofo. Bergson descreve o homem de bom senso como aquele cuja memória é dócil o suficiente para seguir a situação presente, mas firme para resistir a apelos que o prendam ao passado ou ao presente momentâneo. Ele pode ser identificado quando a relação entre memória, corpo e objeto percebido está bem alinhada. Caso contrário, o homem pode ficar preso ao passado — sonhador — ou ao presente imediato — impulsivo — perdendo a maleabilidade que o caracteriza. Em *O Riso*, a figura do homem de bom senso ressurgue em uma perspectiva social. Em síntese, foi possível concluir, entre outros aspectos, que a percepção refletida e o espírito atento não são importantes apenas em nível individual, mas ganham relevância também no contexto social e no progresso.

Palavras-Chave: Homem de bom senso; *Matéria e Memória*; *O Riso*; Henri Bergson.

Abstract: Through structural reading and critical analysis, this study seeks to understand the figure of the man of good sense in *Matter and Memory* by Henri Bergson and expand its approach in *Laughter*, another work by the philosopher. Bergson describes the man of good sense as someone whose memory is flexible enough to follow the present situation but firm enough to resist impulses that would bind him to the past or the fleeting present. He can be identified when the relationship between memory, body, and perceived object is well aligned. Otherwise, the man may become trapped in the past — *dreamer* — or in the immediate present — *impulsive* — losing the adaptability that characterizes him. In *Laughter*, the figure of the man of good sense reappears from a social perspective. In summary, it was possible to conclude, among other aspects, that reflected

²⁹ Este trabalho integra os resultados do Programa de Iniciação Científica e em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação — Edital 2022, no qual a autora atuou como pesquisadora voluntária, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Adriana Camargo Cappello.

perception and an attentive spirit are not only important at an individual level but also gain relevance in the social context and progress.

Keywords: Man of good sense; Matter and Memory; Laughter; Henri Bergson.

Introdução

No terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson apresenta o homem de bom senso, aquele que tem uma *memória dócil* para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas enérgica para resistir a outro apelo. O autor contrapõe a figura do homem de bom senso — ou homem de ação, perfeitamente bem equilibrado ou bem adaptado à vida — às figuras do homem impulsivo (aquele que vive no presente puro e responde a uma excitação através de uma reação imediata) e do homem sonhador (aquele que vive no passado por mero prazer). Em *O Riso*, entre outros aspectos, a figura do homem de bom senso volta a aparecer em vários momentos, pois o filósofo parece ampliar, agora para o âmbito social, as conclusões obtidas em *Matéria e Memória*. Mas, o que significa *ter* bom senso ou *ser* bem equilibrado e bem adaptado à vida? E quais os efeitos de ter ou não ter bom senso quando se vive em sociedade? Essas são as questões norteadoras da pesquisa.

Diante desse contexto, o artigo tem por objetivo estudar a figura do homem de bom senso bergsoniano a partir desses dois livros: *Matéria e Memória* e *O Riso*. Para tanto, é necessário estudar os dois primeiros capítulos de *Matéria e Memória* com o objetivo de traçar as indicações centrais a respeito das teorias da matéria e da memória. Depois, passar ao terceiro capítulo, que trata dos tipos de memória e da sua relação com o presente e com a vida. Por fim, no quarto capítulo, Bergson apresenta sua concepção sobre a natureza da matéria, que terá conclusões, justamente, para converter o dualismo entre o corpo e o espírito em um monismo, o monismo da duração. Então, o estudo se volta à obra *O Riso*. Os três capítulos do

livro são investigados com o propósito de se compreender como a figura do homem de bom senso, que foi apresentada em *Matéria e Memória*, retorna, dessa vez em uma perspectiva social.

Por fim, cabe destacar que a questão do homem de bom senso se insere no âmbito da investigação de como o ser humano se constitui enquanto existência corpórea e psicológica e como esse todo se relaciona com o mundo material — e social — a partir da percepção, tema de *Matéria e Memória*. Conforme se apresenta na sequência, essa percepção, para Bergson, é composta também de memória, sendo essa última a conservação de todas as nossas vivências. Em síntese, tais vivências se conservam em um todo inconsciente — memória — no qual as lembranças úteis para cada percepção presente são, então, recortadas pela ação do corpo. Daí advém a chave de pesquisa, que consiste no estudo da figura do homem de bom senso, aquele que mantém a relação perceptiva de forma equilibrada.

Matéria e Memória

No primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson desenvolve algumas hipóteses sobre a percepção da matéria. Nesse contexto, a primeira parte do estudo corresponde a uma tentativa de apresentar os principais elementos que sustentam a hipótese bergsoniana de que nossa percepção nos dá acesso a uma matéria que existe em si mesma, ainda que não pelos fundamentos adotados pelos realistas. O autor chega a essa hipótese após analisar os principais fundamentos que sustentariam as teses idealistas e realistas da matéria. Em síntese, conforme Bergson procura investigar, *se* queremos dar realidade à matéria ou ao espírito, as teorias idealistas, de modo geral, são insustentáveis porque, ao partirem da realidade do espírito, acabam negando realidade à matéria, isto é, acabam recaindo no imaterialismo. Por outro lado, os argumentos realistas, que partem da afirmação de que a matéria é real, também não se sustentam, porque acabam negando a independência do espírito em relação à matéria e, assim, recaindo no materialismo. Então, Bergson propõe uma

hipótese teórica que aborda a matéria e o espírito a partir de sua relação — a percepção. Considerando assim o espírito em seu estado mínimo, o mais próximo possível da matéria, (pelo que ele seria capaz de) seria possível garantir tanto a realidade da matéria quanto a do espírito. No entanto, trata-se, nesse início do livro, de uma hipótese epistemológica que deve ter seu “peso” metafísico, ou seja, valer como discurso sobre a realidade da matéria passível de ser percebida, no decorrer da obra.

Diante desse contexto, Bergson abre o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* com a seguinte orientação: “Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior” (Bergson, 2010, p. 11). Quando essa sugestão é acolhida, segundo o filósofo, encontramos “em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra” (Bergson, 2010, p. 11). Quando essa premissa é aceita, também é aceito que há imagens que são percebidas e despercebidas conforme abrimos ou fechamos nossos sentidos (Bergson, 2010, p. 11). Ou seja, com a ação de perceber — de abrir ou fechar “os meus sentidos” — afirma-se uma subjetividade, num sentido amplo, e com a afirmação de que há imagens percebidas e outras não, afirma-se a independência daquilo com que esta subjetividade se relaciona, ou seja, afirma-se uma objetividade.

O autor destaca que, segundo essas hipóteses, as imagens do mundo exterior interagem segundo leis da natureza, quer dizer, as suas ações são previsíveis e, nesse contexto de interação entre imagens, tudo seria previsível, nada se acrescentaria de novo (Bergson, 2010, p. 11). O filósofo prossegue e destaca que o nosso corpo também é uma imagem entre as outras, mas é uma imagem privilegiada (Bergson, 2010, p. 11). Na mesma linha, conforme explica Worms, esse “termo enigmático”, imagem, “se aplica igualmente ao universo e ao corpo, à matéria das coisas e ao conteúdo da nossa representação, ao objeto e ao sujeito, se quisermos, da percepção” (Worms, 2010, p. 134). Ou seja, a imagem, considerada sem a afirmação de nenhuma tese filosófica sobre a natureza da matéria (nem materialista, nem idealista) levaria,

por sua vez, à consideração de que tanto o meu corpo, quanto os corpos que existem ao seu redor, quanto aquilo que percebo desses corpos teriam uma mesma natureza, não haveria, portanto, uma diferença de natureza entre as coisas percebidas e minha representação delas. Nesse campo de imagens, que então se está considerando, segundo Bergson, o nosso corpo é uma imagem privilegiada porque pode ser apreendido não apenas da perspectiva externa (mediante percepções), mas também da perspectiva interna (mediante afecções) (Bergson, 2010, p. 11). As afecções se intercalam entre estímulos que ele recebe de fora e movimentos que ele executa (Bergson, 2010, p. 11). Cada afecção contém um convite a agir, uma autorização de esperar ou de nada fazer (Bergson, 2010, p. 12). A consciência, nesse sentido, assiste, sob a forma de sentimento ou de sensação, a todas as iniciativas que quero tomar. Ela desaparece quando a atividade se torna automática. E, então, Bergson lança a hipótese: *“Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo”* (Bergson, 2010, p. 12). Conforme sugere Worms, a partir daí, “tudo está dado e nada mais poderá ser acrescentado: a sequência do capítulo deverá ‘compor’ esses dois termos fundamentais, as imagens em seu conjunto, e meu corpo, generalizando, apenas, por analogia, o ‘tipo’ deste último” (Worms, 1997, p. 24).³⁰

Nesse campo de imagens, o que se pode observar, então, é que as imagens exteriores transmitem movimento ao meu corpo, que lhes restitui movimento (Bergson, 2010, p. 12). Como se viu, o corpo é mais uma imagem entre outras no conjunto do mundo material, mas é uma imagem especial porque parece escolher a maneira de devolver o que recebe. Quer dizer, o corpo é uma imagem privilegiada, pois é capaz de exercer uma ação real e nova sobre os objetos que o cercam. Para Worms, *“a única coisa que tem valor de princípio absoluto ou de pressuposto [...] é a ação indeterminada e aparentemente ‘nova’ desse corpo singular que é meu corpo, como corpo vivo que deve satisfazer ‘necessidades’”* (Worms, 2010, p. 141) [em itálico no

³⁰ Todas as traduções foram feitas pela autora.

original]. Em relação a esse aspecto da argumentação, é lícito afirmar, então, que o corpo próprio é princípio de indeterminação. Importa notar que todas as imagens se influenciam segundo leis da natureza, mas o corpo parece escolher e decidir entre vários procedimentos materialmente possíveis. Assim, os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles. Ao mesmo tempo, o nosso próprio corpo é apenas um modelo, de modo que todos os corpos vivos podem ser considerados como centros de indeterminação em maior ou menor medida: “Estas, imagens que, tomando como exemplo meu próprio corpo, e que logo se mostrarão identificadas a todo corpo vivo, se regram por relações que não podem ser totalmente determinadas *a priori*” (Cappello, 2005, p. 67).

Conforme argumenta Bergson, mesmo a monera sofre influência de estímulos externos e “responde” por meio de reações mecânicas, físicas e químicas (Bergson, 2010, p. 24), ou seja, age de alguma forma como resposta aos movimentos recebidos e não se deixa simplesmente “atravessar” por eles. No caso da ação reflexa dos animais com sistema nervoso desenvolvido, há um movimento centrípeto comunicado pela excitação, que se reflete, por meio das células nervosas da medula, num movimento centrífugo que determina uma contração muscular. No sistema cerebral, em vez de contração, o estímulo periférico remonta primeiro ao encéfalo e, depois, desce para as células motoras da medula que intervêm no movimento reflexo. Esse ponto é fundamental para compreender a posição bergsoniana: o cérebro não cria representação, mas constitui uma rede de caminhos pelos quais os estímulos nervosos recebidos poderão ser devolvidos ao exterior. Bergson apresenta uma analogia com a central telefônica, isto é, o cérebro constitui canais de comunicação, nos quais a informação pode passar ou esperar, como se fosse uma central telefônica (Bergson, 2010, p. 26). É válido reforçar, porém, que ele não acrescenta nada àquilo que recebe.

Uma análise mais apressada pode sugerir que o cérebro apresente uma diferença de natureza em relação à medula, pois, enquanto a última se relaciona com as ações reflexas, o primeiro parece escolher, analisar os dados que chegam. Mas o

cérebro é, na verdade, um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e de seleção com relação ao movimento executado. Assim, tanto o cérebro quanto a medula não dizem respeito ao conhecimento, à criação de representações ou imagens, mas dizem respeito ao esboço de ações possíveis ou à realização de algumas delas pelo corpo vivo (Bergson, 2010, p. 27). Desse ponto de vista, há apenas uma diferença de grau entre a percepção (cérebro) e as funções reflexas da medula.

Bergson explora então as inconsistências das teorias idealistas e realistas, como argumento, ainda não conclusivo, em defesa de sua própria hipótese, que não incorreria nessas incongruências. Em suma, ambas as perspectivas filosóficas, o idealismo e o realismo, compartilham uma limitação comum. Quando o idealismo, em síntese, afirma que a realidade é uma construção da mente, acaba negando a realidade da matéria. E quando o realismo reconhece uma realidade independente, muitas vezes a vê como algo que pode ser compreendido apenas por meio de abstrações ou construções metafísicas, negando, assim, a realidade ou independência do espírito. Se, então, a hipótese bergsoniana é reafirmada pela inconsistência das hipóteses contrárias, se reafirmaria sua principal consequência, a saber: O mundo material existe, de fato, e é percebível, de direito, ou seja, minha percepção capta o mundo nele mesmo. E parece que a compreensão do modo como o mundo material passa de existente para percebido implica que ele perca algo de si, e não que algo a ele seja acrescentado. Por isso a hipótese: *“há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado”* (Bergson, 2010, p. 75).

Além disso, Bergson destaca que, à medida que meu corpo se desloca no espaço, ainda que todas as outras imagens sejam invariáveis entre si, “pois funcionam por meio de leis da natureza”, elas são variáveis em relação a minha percepção. Logo, meu corpo é o centro. Essa afirmação é visível, se se lembrar, por exemplo, de uma viagem em um avião: pela janela, as casas e os bairros da cidade lá embaixo, sob as nuvens, parecem minúsculos para o meu corpo que vê de cima. Mas essas imagens, essas casas, esses bairros, funcionam por meio de leis da natureza da mesma forma,

isto é, de modo invariável. A medida em que a aeronave aterrissa, a minha percepção de tais imagens continua variando. Em síntese, até aqui, pode-se afirmar que o mundo material é composto por imagens; dentro do conjunto de imagens há “centros de ação” contra os quais as imagens parecem se refletir. Assim nascem as percepções e as ações se preparam. Meu corpo está no centro das percepções e minha pessoa é o ser ao qual se devem relacionar tais ações (Bergson, 2010, p. 32). Para compreender como ocorre esse processo, deve-se partir da totalidade das imagens. A percepção está, primeiro, no conjunto dos corpos. Depois, se limita aos poucos e adota o meu corpo por centro. Isso acontece porque, conforme se tem afirmado desde o início, o meu corpo tem uma dupla capacidade: efetuar ações e experimentar afecções (experiência da capacidade sensório-motora de uma certa imagem, privilegiada entre as demais). A partir de todos esses elementos, é lícito afirmar que meu corpo é uma imagem favorecida. No entanto, ainda é uma imagem.

Muitas questões se encontram resolvidas nesse primeiro capítulo, mas outras muito importantes ainda estão abertas. Primeiramente, cabe destacar a que diz respeito ao caráter concreto de nossas percepções, que abarcam seu caráter subjetivo. E, a partir daí: como a minha percepção de uma imagem exterior ou objeto persiste mesmo quando o objeto desaparece? Para Bergson, a memória é o ponto de contato entre o corpo e o espírito. Se a percepção fosse pura, como foi preciso descrever no primeiro capítulo apenas para fins didáticos, então a consciência, na percepção, ligaria pela memória apenas várias visões instantâneas. Como a memória faz muito mais que isso, funcionando como a indeterminação da vontade, então é preciso retomar o seu estudo e acertar alguns aspectos a respeito da teoria da percepção, agora concreta, complexa, não meramente pura. Nos dois capítulos seguintes, Bergson se dedica ao estudo da memória e à demonstração da diferença de natureza/radical entre a percepção pura e a lembrança.

Assim, no segundo capítulo de *Matéria e Memória*, de modo geral, Bergson pretende esclarecer que, da mesma forma que o cérebro não produz representações, ele também não é capaz de armazenar lembranças. O caminho para chegar a essa

conclusão é longo e passa por dezenas de exemplos sobre as doenças do reconhecimento que constam na literatura da medicina e da psicologia, mas, para os fins aqui estabelecidos, é suficiente retomar algumas noções essenciais. Na sequência, apresentam-se os fundamentos centrais sobre a perspectiva bergsoniana de memória.

Bergson começa decompondo as noções de “memória”, no sentido amplo, em dois grupos. Para fins didáticos, essa divisão é necessária, mas, conforme se justifica depois, são dois extremos que não se confirmam, isoladamente, no plano concreto. Teoricamente, assim, as imagens do passado se conservariam de duas formas: a partir de mecanismos motores e a partir de lembranças independentes (Bergson, 2010, p. 84). Nesse contexto, é possível afirmar que “a operação prática e consequentemente ordinária da memória, a utilização da experiência passada para a ação presente, o reconhecimento, enfim, deve realizar-se de duas maneiras” (Bergson, 2010, p. 84): por movimento, quando procede do objeto presente; por representação, quando emana do sujeito.

Embora estude detalhadamente exemplos da literatura médica, esse não parece ser o grande ponto do capítulo. Bergson parece querer destacar, acima de tudo, que o cérebro não cria representações (conforme o primeiro capítulo) e tampouco é capaz de armazenar lembranças. O reconhecimento é o fenômeno que se caracteriza pelo recobrimento das imagens percebidas por determinadas imagens da memória, por um lado, e, por outro, pela constituição de certos esquemas motores. Bergson destaca que o sistema motor desempenha um papel fundamental na reconstrução das experiências passadas, permitindo que as imagens da memória se relacionem com o mundo físico por meio de padrões de movimento, influenciando nossa interação com a realidade — mas, vale ressaltar, imagens também podem surgir de forma espontânea em algumas situações, como no caso das lembranças. No caso do hábito, a ativação das imagens depende de uma ligação fornecida pelo mecanismo cerebral. Assim, quando há uma lesão cerebral (e aqui a questão está sendo tratada, obviamente, de forma muito rudimentar), essa ligação

cerebral pode ser prejudicada e, assim, impedir as imagens do passado de agirem sobre o real, sobre a realidade. No entanto, é importante notar que as lembranças em si não são diretamente prejudicadas, uma vez que não estão armazenadas no cérebro.

Como mencionado, o reconhecimento pode ser instantâneo, motor, ou por representação, quando emana do sujeito. Apesar de ter feito essa divisão, no plano concreto, as memórias são trazidas ao presente de forma progressiva e por meio dos dois tipos de reconhecimento. Se existisse apenas o reconhecimento corporal, então faríamos as coisas apenas por hábito, por repetição, com o propósito único de ação. Sem dúvida, é necessário aprender por meio do hábito e da repetição para agir em situações reais, mas o reconhecimento por imagem também é importante e valorizado na obra. Na realidade, essa última é a memória por excelência. O ponto parece ser o de que essa memória, enquanto não recortada como imagem, não tem relevância para a ação. Mas, quando recortada, se transforma em imagem, enriquece dada percepção e, agora assim, se relaciona a uma ação. Conforme Bergson explica, o corpo inibe que o todo da memória pura se transforme em memória imagem, mas é certo que a memória se transforma em imagem quando se coordenar à percepção atual e formar com ela um conjunto útil.

Assim, o corpo continua tendo um lugar de destaque — e o primeiro capítulo foi dedicado quase que integralmente a ele. No segundo capítulo, Bergson estava destacando que o corpo, “recolocado no tempo que flui” (Bergson, 2010, p. 84-85), é “um limite movente entre o futuro e o passado” (Bergson, 2010, p. 84), “está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem a expirar numa *ação*” (Bergson, 2010, p. 85). Quando trata do reconhecimento instantâneo, o corpo é supremo: ele é ação, não representação. É um fenômeno de ordem motora que não precisa da lembrança imagem para se concretizar. Nesse caso, o reconhecimento é exercido antes mesmo de ser pensado.

Porém, agora também destaca que há um outro tipo de reconhecimento, o reconhecimento atento — e a palavra “atenção” é essencial para esse trabalho —,

que, esse sim, depende das lembranças-imagens que se juntam regularmente à percepção presente. O ponto é compreender, nesse caso, como a lembrança por excelência pode vir a ser representação que completa uma atitude e um movimento (Bergson, 2010, p. 112). Bergson procura desvendar esse mistério abordando o papel da atenção. Em suma, a atenção torna a percepção mais intensa, destacando os seus detalhes. Trata-se, assim, de uma atitude adotada pela vontade. Segundo o autor, definir a atenção envolve um trabalho negativo e um positivo. Quanto ao aspecto negativo, “seremos levados a definir a atenção por uma adaptação geral mais do corpo que do espírito, e a ver nessa atitude da consciência, acima de tudo, a consciência de uma atitude” (Bergson, 2010, p. 113-114). Quer dizer, há uma atitude de detenção, de inibição. Porém, essa posição negativa não explica o papel do espírito.

Deixando de lado as rigorosas separações didáticas feitas outrora, agora corpo e espírito estão unidos: “nossa memória dirige à percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos” (Bergson, 2010, p. 115). A definição parece simples, mas, na realidade, é difícil explicar como chegamos a descobrir numa percepção o que nela não se manifestava no início. Bergson considera que essa faculdade de análise da atenção ocorre por tentativa. Em suma, “nossa memória escolhe sucessivamente diversas imagens análogas que lança na direção da percepção nova” (Bergson, 2010, p. 115-116). A próxima pergunta que se apresenta: entre tantas imagens antigas semelhantes, como a escolha acontece? Bergson responde que a escolha não é feita aleatoriamente. Para ele, “o que sugere as hipóteses, o que preside de longe à seleção, são os movimentos de imitação pelos quais a percepção prolonga-se, e que servirão de quadro comum à percepção e às imagens rememoradas” (Bergson, 2010, p. 116).

Parece estar claro que a percepção não se limita às impressões recortadas no campo de imagens pelo corpo. Esse tipo distinto de percepção pressupõe reflexão. Para Bergson, a reflexão, nesse contexto, é “a projeção exterior de uma imagem ativamente criada, idêntica ou semelhante ao objeto, e que vem moldar-se em seus

contornos” (Bergson, 2010, p. 116). Com o propósito de enriquecer essa definição, ele apresenta uma espécie de circuito da percepção refletida, “onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como num circuito elétrico, de sorte que nenhum estímulo partido do objeto é capaz de deter sua marcha nas profundezas do espírito: deve sempre retornar ao próprio objeto” (Bergson, 2010, p. 118-119). Em outras palavras, “um ato de atenção implica uma tal solidariedade entre o espírito e seu objeto, é um circuito tão bem fechado, que não se poderia passar a estados de concentração superior sem criar circuitos completamente novos envolvendo o primeiro, e que teriam em comum apenas o objeto percebido” (Bergson, 2010, p. 119). Há, portanto, uma relação complexa entre a memória, o corpo e o objeto percebido. A percepção do objeto exterior parece ser mais ou menos intensa a depender da tensão mais ou menos alta que a nossa memória adquire para projetar suas lembranças naquele objeto (Bergson, 2010, p. 133).

No terceiro capítulo, Bergson continua o estudo sobre as memórias. Mas, a partir da hipótese a respeito da percepção/matéria, apresentada no primeiro capítulo, e já esclarecidos os tipos puros de reconhecimento e de memória, o que fez por meio da exposição da sua teoria da memória, o autor se encontra em condições de anunciar mais algumas respostas. As distinções são deixadas de lado e, agora, Bergson lança definições mais profundas e complexas sobre a relação entre matéria e memória, entre percepção e lembrança (Bergson, 2010, p. 155-156).

Conforme já deve estar claro até esse ponto, elementos como percepção, lembrança pura e lembrança-imagem são diferentes, mas guardam uma continuidade entre si. No plano concreto, eles se relacionam formando um misto (Bergson, 2010, p. 155-156). Há uma continuidade no devir, uma realidade viva que não pode ser substituída por elementos distintos. O circuito da percepção refletiva, que foi *desenhado* no segundo capítulo da obra, prova essa relação. Em suma, a percepção presente não se resume à relação do meu corpo com o objeto percebido. Ela está impregnada de lembranças-imagens que a completam e a interpretam. A lembrança-

pura, isolada, é inútil; ela se manifesta, porém, na imagem colorida, na vida que a revela. Da mesma forma, a lembrança-imagem participa da lembrança-pura porque ela é a responsável por começar a materializar essa última. E participa da percepção porque se encarna nela, como se fosse uma percepção nascente.

O corpo próprio é complexo. Relembremos: ele é uma imagem entre as outras, mas é uma imagem especial, pois posso ter percepções e afecções. É especial também, pois, por meio de percepções e afecções, sou capaz de escolher como reagir nas numerosas situações em que sou chamado a agir. O corpo próprio age por reflexo, por vontade, por hábito e, também, após uma profunda reflexão. Todas essas possibilidades estão disponíveis e o que me fará uma pessoa de bom senso, equilibrada, sonhadora ou impulsiva parece ser a relação que estabeleço entre matéria e memória, entre corpo e espírito, entre percepção e lembrança.

Obviamente, não se trata de um processo simples. Conforme se procura esclarecer na obra — e até mesmo desenhar, conforme “cone SAB” que consta no livro (Bergson, 2010, p. 178) —, tenho todas as lembranças acumuladas em minha memória. Na base “AB” do cone está o passado, imóvel. O vértice “S” do cone é o presente, o corpo, que, oposto de imóvel, “avança sem cessar”, mas também faz parte do plano “P” (universo material) e, a todo momento, recebe e devolve ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano (Bergson, 2010, p. 178). Quer dizer, a memória do hábito, do corpo, não está separada da memória por excelência.

A partir dessas construções teóricas a respeito da matéria e da memória, finalmente Bergson se volta à apresentação do seu homem de bom senso, o protagonista da pesquisa cujos resultados se apresenta: “Não é pela firmeza desse acordo, pela precisão com que essas duas memórias complementares se inserem uma na outra, que reconhecemos os espíritos ‘bem equilibrados’, isto é, os homens perfeitamente adaptados à vida?” (Bergson, 2010, p. 179). Diante de dada situação ou de determinado problema, o homem de ação, de bom senso, bem equilibrado, bem adaptado à vida, chama todas as lembranças relacionadas ao problema e,

quando tais se apresentam à consciência, é capaz de filtrar apenas as que são úteis. De modo bem diferente, o homem impulsivo não é capaz de resgatar as lembranças úteis relacionadas à dada situação. Ele vive apenas no presente puro e apenas reage imediatamente às situações dadas. Nas palavras de Bergson, esse modo de agir “é próprio de um animal inferior” (Bergson, 2010, p. 179). Também não é adaptado à ação o “homem sonhador”, aquele que vive no passado por mero prazer e cujas lembranças emergem sem nenhum proveito para a situação atual (Bergson, 2010, p. 179).

Bergson termina esse capítulo com a conclusão de que “todos os fatos e todas as analogias” (Bergson, 2010, p. 208) confirmam que o cérebro é um intermediário entre sensações e movimentos. Esse desfecho pode não atender às expectativas das teorias mais tradicionais que atribuem ao cérebro as funções de conhecer, de criar representações etc., mas vale reiterar que, mesmo na interpretação bergsoniana, esse órgão é essencial “para chamar de volta a lembrança útil” (Bergson, 2010, p. 208) e, mais ainda, “para afastar provisoriamente todas as outras” (Bergson, 2010, p. 208). Agora que a matéria e a memória, isto é, a relação entre o corpo e o espírito foi desenvolvida nos três primeiros capítulos, é hora de se perguntar como o espírito age sobre o corpo ou o corpo sobre o espírito, isto é, trata-se, agora, de mostrar a unidade, ou mistura entre eles, traduzindo tudo o que foi dito em termos de duração.

Quem leu o primeiro livro de Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, pode ter sentido falta da distinção entre tempo e espaço e, é claro, da duração (*durée*) — tema tão central no *Ensaio* —, em *Matéria e Memória*. Ou, pelo menos, até o final do terceiro capítulo. Isso porque, no quarto e último, a duração retorna como elemento essencial da aplicação do método filosófico bergsoniano. Como ele mesmo explica, “outrora” tentou aplicar o método ao problema da consciência (ou seja, no *Ensaio*) e, agora, questiona se “um método desse tipo será aplicável ao problema da matéria” (Bergson, 2010, p. 218). Conforme se procura elucidar na sequência, a partir de tudo que foi estabelecido nos três primeiros

capítulos, Bergson pretende estabelecer o "dualismo" (antes vulgar) a partir do tempo, da duração, não do espaço.

Em suma, nesse último capítulo, Bergson complementa a explicação, já desenvolvida anteriormente, sobre a relação entre o corpo e o espírito, com a defesa agora da tese metafísica de que o corpo/matéria também existe em duração, assim como o espírito/memória. Bergson considera se tratar de um problema obscuro, na filosofia tradicional, em virtude da “dupla antítese que nosso entendimento estabelece entre o extenso e o inextenso, de um lado, e qualidade e quantidade, de outro” (Bergson, 2010, p. 211). Segundo as teorias filosóficas anteriores a que ele está propondo, o espírito, a alma, as nossas percepções, seriam compostos de qualidades heterogêneas (inextensão e qualidade), enquanto o espaço, o universo percebido, é definido por mudanças homogêneas calculáveis (extensão e quantidade). Como se viu nos primeiros capítulos de *Matéria e Memória*, Bergson fez questão de apresentar as versões puras da percepção e da memória para, depois, demonstrar que, no plano concreto, o seu "dualismo" é muito mais complexo e profundo do que chama de “dualismo vulgar”. Assim, para ele, “a teoria da percepção pura de um lado, da memória pura de outro, prepararia então o caminho para uma reaproximação entre o inextenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade” (Bergson, 2010, p. 212).

É possível notar que só há dualidade incomunicável e intransponível entre matéria e memória quando se compreende esses “dois mundos” a partir do espaço, não do tempo. A compreensão do suposto dualismo a partir da *durée*, por outro lado, leva à conclusão de que “o espaço não está mais fora de nós do que em nós, e que ele não pertence a um grupo privilegiado de sensações” (Bergson, 2010, p. 254). E Bergson acrescenta: “*Todas as sensações participam da extensão; todas emitem na extensão raízes mais ou menos profundas; e as dificuldades do dualismo vulgar vêm de que, o parentesco das sensações tendo sido extraído e posto à parte na forma de espaço indefinido e vazio, não vemos mais como essas sensações participam da extensão nem como correspondem entre si*” (Bergson, 2010, p. 254-255) [em itálico

no original]. O filósofo francês reitera que percepção e matéria são termos que vão na direção um do outro: “a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais” (Bergson, 2010, p. 258). Por outro lado, o espaço homogêneo “não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo” (Bergson, 2010, p. 258).

Se na concepção do dualismo dito “vulgar”, a matéria estava no espaço e o espírito fora do espaço, sem possibilidade de comunicação entre eles, agora, de acordo com a concepção bergsoniana, a distinção comporta graus de tensão da duração. No caso, a matéria é duração em grau mínimo, enquanto a memória é duração em grau máximo. Também importa destacar, nesse sentido, os conceitos de tensão e distensão. Conforme Worms explica, para Bergson, a matéria e espírito devem ser entendidos como dois graus de uma mesma atividade — extensão no espaço e tensão no tempo —, sendo o corpo a mediação entre esses dois modos de realidade:

Foi necessário o último capítulo do livro para estabelecer que a matéria à qual nos conduz a percepção e o espírito que nos revela a memória estão ligados por uma profunda analogia metafísica, que leva a concebê-los como dois graus de uma mesma atividade: tensão no tempo e extensão no espaço. A partir daí, a ação do corpo assumia seu pleno significado metafísico, como mediação entre dois graus de um mesmo ato e dois gêneros de realidade — de um lado, a matéria na qual ela se inscreve; de outro, o espírito que dela se apropria (Worms, 1997, p. 297).

Assim, tanto matéria quanto espírito *são* durações, ainda que com graus de tensão diferentes. Em outras palavras, trata-se de um monismo da duração. Como se viu, mesmo quando cumpre a modesta tarefa de ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, o espírito entra em contato com a matéria e se distingue dela ao mesmo tempo. Então, no caso de um espírito plenamente desenvolvido, há uma infinidade de graus “entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas indeterminada, mas racional e refletida” (Bergson, 2010, p. 260). Quer dizer, quanto mais a ação é refletida, atenta, há uma maior intensidade

de vida, há uma tensão mais alta de duração e um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor. Em suma, as imagens todas estão em duração — em alguns casos, uma duração mínima —, mas ainda duração. Nas palavras de Worms, “a matéria no qual nos introduz nosso corpo seria, portanto, não somente extensão, mas também tensão corporal, mesmo mínima e relaxada” (Worms, 2010, p. 153).

Nesse ponto, parece adequado recorrer à imagem do homem de bom senso: a concepção bergsoniana do homem bem equilibrado parece se enquadrar nessa maior intensidade de vida, na tensão mais alta de duração, pois, diferentemente do homem impulsivo e do homem sonhador, o homem de bom senso é capaz de refletir, de se libertar do ritmo do transcorrer das coisas, do mecânico, de “reter cada vez melhor o passado para influenciar mais profundamente o futuro, ou seja, enfim, sua memória, no sentido especial que damos a essa palavra” (Bergson, 2010, p. 261). Isso não significa que o homem impulsivo ou o homem sonhador não tenham memória, ou que não reajam ao presente, que nunca criem “o novo”, mas que há intensidades diferentes da memória e graus diferentes de liberdade entre eles.

Ainda sobre este ponto, importa esclarecer que o “bom senso”, aqui na concepção bergsoniana, parece não se identificar estritamente com “razão”. Parece ser mais do que isso. Não estava tão claro até o terceiro capítulo, mas, a partir do último capítulo de *Matéria e Memória*, pode-se constatar que o homem de bom senso não se limita a convocar todas as lembranças, se livrar das inúteis e se valer das úteis para enfrentar determinada situação no presente. Na verdade, quanto mais a decisão for atenta e refletida, então mais intensidade de vida e maior grau de liberdade o homem de bom senso vai exprimir. Não se trata apenas de inteligência, de uma mera capacidade de dedução em relação às lembranças; trata-se de um potencial para o novo, para a criatividade humana.³¹

³¹ Além disso, é possível lançar luz sobre essa noção de bom senso a partir da teoria dos planos de consciência, apresentada por Bergson já na introdução de *Matéria e memória* — “Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*” (Bergson, 2010, p. 7) [em itálico no original]. Em suma, conforme observa Marques (2017, p. 71), no terceiro capítulo da obra, Bergson mostra que “o mesmo fenômeno do espírito pode interessar ao mesmo

Nessa mesma linha, ao analisar o discurso “*Le bon sens et les études classiques*” (“O bom senso e os estudos clássicos”), proferido por Bergson no Grande Anfiteatro da Sorbonne, em 1895 (um ano antes da publicação de *Matéria e Memória*), por ocasião da distribuição dos prêmios do “Concours Général”, Pinto e Quintiliano (2022, p. 2) destacam que “o bom senso em questão não pode ser tomado como sinônimo estrito de razão, mas, ao contrário, deve ser considerado justamente naquilo que representa o potencial humano de ir além do *puramente* racional” [em itálico no original]. E mais: “o bom senso torna-se responsável, inclusive, por apontar limites à razão ao colocá-la em relação àquilo que mais caracteriza a vida, sua duração movente e criadora” (Pinto; Quintiliano, 2022, p. 2-3). Na sequência, dois dos muitos trechos do discurso que confirmam essas constatações:

Eu gostaria de mostrar que o bom senso consiste em parte em uma disposição ativa da inteligência, mas em parte também em uma certa desconfiança toda particular da inteligência diante dela mesma; que a instrução lhe fornece uma sustentação, mas que ele cresce suas raízes em profundezas onde a instrução dificilmente penetra; que os estudos clássicos lhe servem muito, mas por meio de exercícios comuns a toda espécie de estudos e que se podem praticar sem mestre; que também a tarefa do educador consiste, sobretudo, em tal assunto, em conduzir alguns por um artifício, lá onde outros são imediatamente colocados por natureza.

[...]

Eu vejo, pois, no bom senso, a energia de uma inteligência que se reconquista a todo momento sobre si mesma,

tempo múltiplos e diferentes *planos de consciência*”. [em itálico no original] Conforme prossegue a autora, a memória, nesse contexto, é compreendida como atividade criadora, “contraíndo-se ou expandindo-se, ‘cria’ os ‘milhares e milhares’ de planos de consciência — ou cortes — virtuais, pois são espirituais, que compõem o intervalo entre o plano do sonho e o plano de ação” (MARQUES, 2017, p. 87). Mais ainda, a autora acrescenta que “[s]endo consciência presente, ao mesmo tempo que dá sentido à experiência, nela introduz um saber, de modo que, adaptando-se ao real, não faz senão a [...] síntese do passado e do presente em vista do futuro” (BERGSON, 2008, p. 248)” (MARQUES, 2017, p. 87). Assim, a ideia bergsoniana de bom senso parece estar ligada justamente à capacidade de transitar com liberdade entre esses planos, selecionando, com atenção e intensidade, o ponto de vista mais fecundo para a ação presente — o que envolve não apenas inteligência dedutiva, mas sobretudo invenção e potência criadora.

eliminando as ideias feitas para deixar o lugar livre para as ideias que se fazem, e se modelando sobre o real pelo reforço contínuo de uma tensão perseverante. (Bergson, 1895, Apud Pinto; Quintiliano, 2022, p. 5-8).

Da mesma forma que o bom senso, na concepção aqui estudada, não se resume à inteligência, muito menos diz respeito à instrução. Segundo Bergson:

[...] de qualquer maneira que se recorte a questão, seja que se afirme, seja que se negue, ninguém poderá dar-se por satisfeito, pois, se o bom senso não depende da instrução, a sociedade deverá se declarar sem poder sobre este, do qual ela tem a maior necessidade; e se ele depende sobretudo dela, se a sabedoria cresce com a cultura superior do espírito que permanece sempre um privilégio, será preciso ver com um olhar entristecido a irresistível corrente que leva o poder às mãos de um maior número (Bergson, 1895, apud. Pinto; Quintiliano, 2022, p. 4-5).

Finalmente, na próxima parte da pesquisa, as conclusões de *Matéria e Memória* são avaliadas à luz de uma perspectiva mais social, agora tendo em vista a obra *O Riso*.

O Riso

Em *O Riso*, Bergson reúne três artigos sobre “o riso provocado particularmente pelo cômico” (Bergson, 2018, p. 34), como ele destaca no prefácio do livro. Os artigos foram publicados pela primeira vez na *Revue de Paris*, em 1899, e reunidos no livro em 1900. Conforme se apresenta na sequência, a figura do homem de bom senso volta a aparecer em vários momentos. Nessa obra, o autor parece ampliar, agora para o âmbito social, as conclusões obtidas em *Matéria e Memória*. Se os protagonistas do primeiro livro aqui estudado eram matéria e memória, corpo e espírito, agora Bergson investiga a sociedade, a arte e o cômico.

Assim, no primeiro capítulo, em resumo, Bergson estuda o cômico em geral e a força de expansão do cômico nas formas, atitudes e movimentos. Quando trata

desse “pequeno problema”, que consiste em definir o riso e o que há no fundo do risível, o filósofo esclarece que não quer apresentar uma definição teórica, mas “um conhecimento prático e íntimo, como aquele que nasce de uma longa camaradagem” (Bergson, 2018, p. 37). E mais, com isso, “talvez também venhamos a descobrir que, sem querer, realizamos um conhecimento útil” (Bergson, 2018, p. 37).

Nessa primeira parte do livro, Bergson apresenta três observações que considera fundamentais. Elas “dizem respeito menos ao cômico em si do que ao lugar no qual é preciso procurá-lo” (Bergson, 2018, p. 38). No que diz respeito à primeira observação fundamental, destaca-se que o cômico é humano: “Não há cômico fora do que é propriamente *humano*” (Bergson, 2018, p. 38) [em itálico no original]. Conforme exemplifica no livro, uma paisagem pode ser feia, bonita, mas não risível. Do mesmo modo, um animal pode nos fazer rir — os populares vídeos de gatinhos e cachorrinhos estão aí para provar esse ponto —, mas, segundo Bergson, desde que exista uma atitude ou expressão humana (Bergson, 2018, p. 38).

A segunda observação afirma a insensibilidade que acompanha o riso. Esse segundo elemento parece ser mais inusitado do que o primeiro. O filósofo explica: “Parece que o cômico só consegue produzir sua agitação se incidir sobre uma alma cuja superfície esteja suficientemente calma, suficientemente estável. A indiferença é seu ambiente natural. Não há maior inimigo do riso do que a emoção” (Bergson, 2018, p. 38). De fato, se a emoção está presente, é difícil achar graça de uma pessoa que cai da cadeira, por exemplo. Se a amada avó cai da cadeira, é difícil crer que o neto acharia graça em vez de prontamente ajudar. Se o mesmo infortúnio acontece com o impertinente irmão mais novo, porém, é quase certo que provocaria muitos risos no mais velho. Se há emoção, há simpatia, pesar, pena. A mãe que ri do filhinho que cai ao tentar dar os primeiros passos também precisa suspender a simpatia, ainda que por alguns segundos antes de amparar o bebê, para que possa achar graça da situação. Esse segundo requisito também dá margem para grandes discussões a respeito dos limites do humor. Pode fazer piada sobre tudo? Talvez os humoristas tenham mais facilidade para suspender a simpatia e criar uma situação risível, mesmo

quando tratam de temas sensíveis, como questões de gênero, raciais, enfermidades graves etc. Por outro lado, ativistas de direitos humanos tendem a colocar mais limites ao humor, talvez por não conseguirem suspender a emoção diante de piadas sobre temas sensíveis. No entanto, não é o propósito desse texto discutir os limites do humor. De todo modo, Bergson apresenta a seguinte conclusão preliminar: “o cômico exige, para produzir seu efeito, algo como uma anestesia momentânea do coração. Ele se dirige à inteligência pura” (Bergson, 2018, p. 39).

A terceira observação afirma que o eco é necessário para o riso. Segundo Bergson explica, “Não apreciáramos o cômico se nos sentíssemos isolados. Aparentemente, o riso tem necessidade de eco” (Bergson, 2018, p. 39). Essa observação parece mais evidente, se se pensar na experiência comum: assistir a um bom filme de comédia em casa é diferente de assisti-lo no cinema. No último caso, parece ser muito mais engraçado. Pode-se observar, aqui, uma primeira inserção da característica social do riso. Conforme Bergson procura defender, a sociedade é o ambiente natural do cômico e “é preciso recolocá-lo em seu ambiente natural” (Bergson, 2018, p. 40) para compreendê-lo e “determinar sua função útil, que é uma função social” (Bergson, 2018, p. 40). Com isso, apresenta uma primeira conclusão geral sobre os requisitos do riso: “O cômico nascerá, aparentemente, quando os homens, reunidos em grupo voltarem toda sua atenção sobre um dentre eles, calando sua sensibilidade e exercendo apenas sua inteligência” (Bergson, 2018, p. 40).

Mas, além disso, como o propósito do primeiro artigo do livro se volta à análise da força de expansão do cômico nas formas, atitudes e movimentos, Bergson passa a apresentar exemplos. Aqui se destaca apenas um deles, com o objetivo de demonstrar, com uma situação prática, a aplicação das três observações mencionadas. O exemplo é o do homem que cai na rua. Segundo Bergson argumenta, nós rimos quando um homem cai na rua, não porque houve uma mudança brusca de atitude, mas porque foi involuntário. Afinal, se ele está andando e, de repente, decide se sentar, não é engraçado. Então, é a distração e a falta de jeito que fazem rir. Nas palavras do filósofo, rimos “*por efeito de uma rigidez ou velocidade*

adquirida, os músculos continuaram a desenvolver o movimento quando as circunstâncias pediam outra coisa” (Bergson, 2018, p. 40) [em itálico no original].

Por que as três observações e esse exemplo são importantes para o trabalho que ora se apresenta? Porque, conforme se viu em *Matéria e Memória*, e foi retomado em *O Riso*, a vida e a sociedade exigem que estejamos sempre alerta, atentos e capazes “de discernir os contornos da situação presente, e também certa elasticidade do corpo e do espírito, pela qual possamos nos adaptar a ela” (Bergson, 2018, p. 44). Bergson resgata, ainda, as noções de tensão e de elasticidade. Quer dizer, é preciso estar atento, é preciso *chamar* todas as memórias, dispensar as inúteis e utilizar as úteis para interpretar e complementar uma percepção presente, como se viu em *Matéria e Memória*.

É o que faz o homem de bom senso. Com efeito, a flexibilidade e elasticidade também são fundamentais para o novo. Conforme Bergson explica, quando estamos satisfeitos com o essencial, nos deixamos levar “pelo automatismo fácil dos hábitos adquiridos” (Bergson, 2018, p. 44). E mais, a rigidez — de caráter, de espírito, do corpo — “é suspeita para a sociedade” (Bergson, 2018, p. 44). Contra a rigidez, assim, a sociedade reage por meio de um gesto: o riso. Para Bergson, portanto, “o riso é uma espécie de *gesto social*” (Bergson, 2018, p. 45) [em itálico no original]. Ainda: a “rigidez é o cômico e o riso é sua correção” (Bergson, 2018, p. 45).

Além disso, segundo o autor afirma a respeito do caráter estético do riso:

Pelo temor que inspira, reprime as excentricidades, mantém em constante alerta e em contato recíproco determinadas atividades de ordem acessória que correriam o risco de se isolar e se entorpecer, dá maleabilidade, enfim, a tudo o que pode subsistir de rigidez mecânica na superfície do corpo social. [...] o riso não provém da estética pura. Possui, no entanto, algo de estético, uma vez que o cômico nasce no momento preciso em que a sociedade e os indivíduos, livres dos cuidados com sua conservação, começam a se tratar a si mesmos como obras de arte (Bergson, 2018, p. 45).

Nesse ponto, é válido retomar, mais uma vez, o discurso proferido em 1895 (“O bom senso e os estudos clássicos”). Como se viu, Bergson traz a figura do homem de bom senso em *Matéria e Memória* e *O Riso*. O bom senso, na concepção bergsoniana, não se limita à inteligência e à razão. É mais do que isso. O homem de bom senso está sempre em duração e, quanto mais atento sobre si mesmo e sobre os outros, a sua percepção é mais intensa e ele cria mais potencial para o novo, para a vida.

No discurso mencionado, Bergson volta a destacar que o bom senso não espera uma atitude passiva do espírito, mas “exige uma atividade incessantemente desperta, um ajustamento sempre renovado a situações sempre novas” (Bergson, 1895, apud. Pinto; Quintiliano, 2022, p. 6). Não é fácil ser atento à vida. Por outro lado, como se viu, quanto estamos “satisfeitos”, conformados, as chances de cairmos no automatismo fácil dos hábitos adquiridos também é grande. A imagem do “homem impulsivo” também pode ser recuperada nesse ponto, porque, como vive apenas no presente puro e apenas reage imediatamente às situações dadas, ele está muito mais perto de se tornar conformado, inflexível, rígido, um autômato. Do mesmo modo, o “homem sonhador” tem a capacidade de trazer todas as lembranças à tona, mas como também não está atento, não consegue ajustar essas lembranças às situações do presente. Então também pode ser visto como inflexível, rígido. Segundo Bergson, o bom senso “quer que nós tomemos todo o problema por novo e lhe façamos a honra de um novo esforço. Ele exige de nós o sacrifício, por vezes penoso, de opiniões que nós havíamos feito para nós mesmos e de soluções que nós tínhamos prontas” (Bergson, 1895, apud. Pinto; Quintiliano, 2022, p. 6). Se isso não acontece, há rigidez, considerada suspeita pela sociedade e reprimida com o riso.

Já no segundo capítulo de *O Riso*, quando aborda o cômico de situação e o cômico das palavras, Bergson volta a refletir sobre a questão da atenção e da distração da vida. Em suma, ele traz uma situação “ideal”, segundo a qual as pessoas sempre estão atentas à vida, em contato um com o outro e com nós mesmos. Nesse caso, não há automatismo, rigidez e, é claro, distração. Só há desenvolvimento e

progresso contínuo. Mas as pessoas *não são* assim. Elas se distraem e, quando isso acontece, o cômico encontra oportunidade para aparecer: “O cômico é este lado da pessoa pelo qual ela se assemelha a uma coisa, este aspecto dos acontecimentos que imita, por sua rigidez de um tipo bastante particular, o mecanismo puro e simples, o automatismo, o movimento sem a vida, enfim” (Bergson, 2018, p. 75). E ainda: “Exprime, portanto, uma imperfeição individual ou coletiva que chama por uma correção imediata” (Bergson, 2018, p. 75). Como se viu, o riso é essa correção, é um gesto social “que sublinha e reprime uma certa distração especial dos homens e dos acontecimentos” (Bergson, 2018, p. 75).

No terceiro texto, Bergson aborda o cômico de caráter. Em complemento às definições anteriores de cômico e de riso, acrescenta que o riso é “uma espécie de trote social” (Bergson, 2018, p. 96). Como foi apresentado, o cômico representa esse enrijecimento contra a vida social e o riso aparece para corrigir a distração e tirar a pessoa de seu sonho — e aqui cabe retomar a figura do homem sonhador, que escolhe viver de lembranças e, como consequência, tem muito mais chances de ser desatento em relação ao presente, à vida. Segundo Bergson, o riso é um trote social porque “faz pairar sobre cada um, se não a ameaça de uma correção, ao menos a perspectiva de uma humilhação, que, por ser leve, não é menos temida” (Bergson, 2018, p. 96).

O filósofo francês também aprofunda o aspecto da insociabilidade do riso. Segundo Bergson, a desatenção se confunde com a insociabilidade. Quando a pessoa está desatenta e, assim, deixa de olhar ao redor de si e principalmente para si, então ela também pode perder a capacidade de se adaptar, a flexibilidade, e recair na rigidez, no automatismo, na distração (Bergson, 2018, p. 101). Assim, “uma pessoa só é ridícula por uma disposição que se assemelha a uma distração, por algo que vive nela, sem se organizar com ela, como um parasita” (Bergson, 2018, p. 111). Ainda no que diz respeito à sociabilidade, o riso reprime as tendências isoladoras e separatistas (Bergson, 2018, p. 114). Ele é o remédio para “corrigir a rigidez em flexibilidade, readaptar cada um de nós aos demais, enfim, arredondar os ângulos” (Bergson, 2018,

p. 114). Nessa linha, enquanto o “homem de bom senso” é sociável, o “homem impulsivo” e o “homem sonhador” estão mais sujeitos à insociabilidade, por motivos diferentes. O primeiro, porque é apenas reativo; não tem uma boa aptidão para trazer as lembranças e agir no presente, criando o novo. O segundo, porque “vive de passado”; ele traz as lembranças, mas fica preso a elas, não está aberto e atento ao presente.

Nesse mesmo texto, parece haver outra intersecção com *Matéria e Memória*. Em suma, em *O Riso*, Bergson expressamente retoma a figura do bom senso: “o bom senso quer que deixemos todas as nossas lembranças alinhadas; neste caso, a lembrança adequada responderá, na sua vez, ao chamado da situação presente e só servirá para interpretá-la” (Bergson, 2018, p. 117). E mais: “o bom senso consiste em saber lembrar, mas também, e sobretudo, em saber esquecer. O bom senso é um esforço do espírito que se adapta e se readapta incessantemente, mudando de ideia quando o objeto muda” (Bergson, 2018, p. 117). O exemplo de Dom Quixote é trazido, justamente, para retratar a figura do homem sonhador. Como se viu em *Matéria e Memória*, e é retomado aqui, em vez de “chamar” todas as suas lembranças para interpretar o que se percebe, no presente, pelos sentidos, o sonhador utiliza o que percebe pelos sentidos “para dar corpo à lembrança preferida” (Bergson, 2018, p. 118). É por isso que Dom Quixote vê um moinho, mas interpreta como um gigante. A sua imaginação se sobrepõe à realidade, que apenas dá corpo às lembranças (Bergson, 2018, p. 117).

Assim, o bom senso, também em *O Riso*, é um esforço ininterrupto de tensão intelectual. Consiste em “Permanecer em contato com as coisas e com os homens, ver apenas o que existe e pensar apenas naquilo que importa” (Bergson, 2018, p. 122). Cabe repetir, não é fácil estar sempre atento à vida. Para Bergson, há uma tendência ao cômodo, ao hábito, ao rígido, ao automatismo. O riso está aí para corrigir a desatenção e fazer com que continuemos a nos adaptar e readaptar incessantemente à vida e à sociedade (Bergson, 2018, p. 122).

Considerações finais

*É preciso estar atento e forte!*³²

Esse trabalho analisou, ainda que de forma breve, os quatro capítulos de *Matéria e Memória*, assim como os três ensaios que compõem *O Riso*. Isso foi feito com o objetivo específico de investigar a figura do homem de bom senso bergsoniano. Essa figura chamou a atenção porque, ao mesmo tempo em que o autor aborda temas profundos e abstratos, como se depreende do próprio título do primeiro livro mencionado — matéria, memória, percepção, espírito, corpo, alma... —, inclusive da perspectiva da medicina e da psicologia, além da filosofia, despretensiosamente (provavelmente não), lança a seguinte ideia em forma de questão: “Não é pela firmeza desse acordo, pela precisão com que essas duas memórias complementares se inserem uma na outra, que reconhecemos os espíritos ‘bem equilibrados’, isto é, os homens perfeitamente adaptados à vida?”. Quer dizer, Bergson afirma simplesmente que podemos reconhecer os espíritos bem equilibrados, o homem de bom senso, a partir da conformidade entre as ditas memórias complementares. Reconhecer essa figura que parece ser tão concreta, o homem de bom senso, implica compreender, ainda que apenas os aspectos mais centrais, as concepções bergsonianas de matéria e de memória.

Em suma, foi o que se tentou fazer na primeira parte desse texto: compreender que, para Bergson, a minha percepção da matéria e a matéria, em si, são, as duas, reais; trata-se de uma diferença de grau — e a percepção é bem mais limitada do que toda a matéria. Ainda, compreender que a memória é o ponto de contato entre o corpo e o espírito: o corpo é responsável por convocar (e limitar) as memórias. Mais que isso, o corpo é fundamental para a ação, para a atitude útil. Mas o espírito, se atento, se refletido, dá um passo para trás, renuncia a perseguir o resultado útil da percepção presente, e depois toma uma atitude refletida frente à

³² *Divino Maravilhoso*, 1968, Gilberto Gil e Caetano Veloso.

vida, cria o novo, é mais livre. O circuito da percepção refletida, trazido por Bergson, mostra que todas essas definições não são puras, isoladas. Elas trabalham juntas. O homem de bom senso, nessa concepção, pode ser reconhecido quando essa complexa relação entre memória, corpo e objeto percebido se conforma adequadamente. Quando não funciona bem, por diferentes razões, então o homem pode ser sonhador, impulsivo, mas não atento, não de bom senso. Com isso, ele perde muito do seu potencial de liberdade, de criação, de vida.

Mas o reconhecimento do homem de bom senso, até *Matéria e Memória*, parece ser mais relevante de um ponto de vista individual. No segundo livro estudado, *O Riso*, todas essas considerações ganham uma perspectiva social. *O Riso*, por si, é um livro muito original que poderia ser estudado de numerosas perspectivas. Ele também prova a versatilidade do filósofo francês que escreve sobre corpo, alma, consciência, duração... e sobre o cômico. Assim, voltando ao tema da pesquisa que ora se conclui, o que significa ser um homem de bom senso na sociedade? E um homem sonhador ou impulsivo? A segunda parte do estudo se voltou a esses questionamentos.

Foi possível constatar que a percepção refletida e o espírito atento não são relevantes apenas da perspectiva individual, do meu corpo próprio, mas ganham relevância do ponto de vista da sociedade, do novo, do progresso social. Quer dizer, é preciso compreender e agir de forma adequada diante de uma situação presente, o que envolve uma certa rigidez e, frequentemente, uma atitude útil, mas também é preciso ter flexibilidade, elasticidade e sobretudo atenção (do corpo e do espírito) para tomar atitudes que não sejam sempre automatizadas, mecânicas. Trata-se de uma condição para o novo, para repensar ideias, opiniões e soluções prontas que talvez já não nos servem mais. A rigidez não é tolerada pela sociedade e, quando há distração sobre si e sobre os outros, o cômico encontra oportunidade para nascer. E o riso aparece para ridicularizar, para corrigir a distração. Portanto, depois de estudar *Matéria e Memória* e *O Riso*, pode-se afirmar que a hipótese de que Bergson teria

ampliado as conclusões obtidas no primeiro livro para o âmbito social, no segundo livro, parece se confirmar. E o autor o fez de forma muito original.

* * *

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. **Matéria e Memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERGSON, H. **O Riso**. Ensaio sobre o significado do cômico. Trad. e notas Maria Adriana Camargo Cappello. Introd. Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2018.

CAPPELLO, M. A. C. **Crítica e ontologia na filosofia de Bergson**. 2005. 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012008-111934/publico/TESE_MARIA_ADRIANA_CAMARGO_CAPPELLO.pdf. Acesso em: 25 jan. 2021

DELEUZE, G. **Cinema 1 – a imagem-movimento**. Trad. Stella Senra. São Paulo: Editora 34, 2018.

MARQUES, S. T. Memória e criação em Bergson: sobre o fenômeno da atenção e os planos de consciência. **Trans/Form/Ação**, abril/jun. 2017, v. 40, n. 2. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732017000200004>. Acesso em: 10 jun. 2025.

PINTO, T. J. S; QUINTILIANO, A. Henri Bergson — O bom senso e os estudos clássicos. **Pro-Posições** [online], 2022, v. 33, p. 1-15. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-6248-2020-0142>>. Acesso em: 8 dez. 2022.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2010.

WORMS, F. **Introducion à Matière et Mémoire de Bergson**. Paris: PUF, 1997.

v. 26, n. 1, 2024

Recebido 18/10/2024

Aprovado

12/08/2025

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Soberania e experiência no frontispício do Leviatã, de Thomas Hobbes: pensando o paratexto enquanto um elemento estético-político

João Augusto Kaminski Sillas

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0009-0007-1463-2438>

jkaminskisilla@gmail.com

Resumo: O presente trabalho procura trabalhar as relações de experiência e soberania na filosofia política de Thomas Hobbes (1588-1679), partindo do frontispício da sua obra "Leviatã: ou a Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil" (1651). Desse procura-se elencar os elementos que demonstram a ideia de Soberania, relacionando-a às noções de Experiência e Imagem na filosofia hobbesiana. Para tanto, será feita uma breve análise do contexto e de outras interpretações sobre a Soberania em Hobbes, vinculando a proposta de Giorgio Agamben sobre o paradoxo do Estado hobbesiano com a ideia da Percepção, baseando-se na Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Fazendo uma análise comparativa entre o frontispício e o materialismo de Hobbes, será esboçada a noção da soberania paradoxal e atravessada pelo medo, pensando o paratexto enquanto um elemento estético e político na obra em questão.

Palavras-Chave: Thomas Hobbes, Paratextos, Merleau-Ponty

Introdução

Thomas Hobbes (1588-1679) foi um erudito inglês que escreveu seu livro mais conhecido: *Leviatã*, em 1651. Segundo Ginzburg (2014, p. 14), Hobbes vivenciou a guerra civil provocada pelo conflito entre Carlos I Stuart e o Parlamento. Esse evento, desdobrando-se em suas minúcias, ficou conhecido como a Revolução Inglesa (1642-1651). O medo de uma revolta ronda a obra hobbesiana de modo que há uma guerra entre homens entendida em sua categoria natural, corroborando para a célebre frase de Hobbes *homo homini lupus*. A temática do medo é curiosa e será desenvolvida a partir do questionamento de como ela forma um aparato de dominação a partir do frontispício anexado na obra original de Thomas Hobbes. Tal anexo, esboçado por Hobbes e produzido com maior afinco por Abraham Bosse (1604-1676), representa a encenação do argumento central do livro, funcionalidade do paratexto (Muzzi, 2015, p. 59).



Frontispício da obra “Leviatã” (1651)³³.

33

Disponível

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg>

<<https://www.loc.gov/exhibits/world/nature.html#oobj37>>. Acesso em 27/03/2024.

em:
e

Sobre o contexto e o tema geral da filosofia política de Hobbes

O frontispício, nos apresenta o retrato do Estado hobbesiano: um soberano que possui a força física e religiosa em suas mãos, com a face voltada para a cidade ao mesmo tempo que é desconexo à ela. O soberano tem um corpo formado por indivíduos que, virados para ele, não possuem face, ao contrário do detentor do poder.

Podemos fazer paralelos, a critério de contexto, do poder monárquico mundano representado no século XVI. Segundo Cesare Ripa em sua “Iconologia”³⁴, o poder mundano do monarca jaz sentado sobre o mundo, quase que fora do mesmo, detendo para si o poder bélico, representado pelas flechas apontadas para cima. Ademais, a ideia de uma “razão de Estado” (Ripa, 1593, p. 518-519) também se faz presente na representação de um poder político pautado, sobretudo, na formalização da soberania e domínio propriamente humanos. Isso nos permite explorar, em um contexto amplo de produção de ideias políticas, a noção de soberania a partir da produção iconográfica.

Segundo Luiz Carlos Santos da Silva, há em Hobbes uma latente racionalidade do homem e da sua conduta, entendidas pelo prisma mecanicista-nominalista (Silva, 2016, p. 210). Isto é, o entendimento de que o homem é como uma máquina movida por paixões, a qual deve ser regulada pela razão estatal, do mesmo modo que não existe um objeto real do Estado racional, sendo um nome ou posição política que o regula enquanto *leitmotiv* da organização social. A liberdade, nesse sentido, é entendida em termos negativos, sanando certas liberdades individuais concentradas apenas na pessoa artificial e soberana, a qual efetivamente possui ações no campo político (Silva, 2016, p. 212-213). Portanto, o indivíduo não possui a ação política,

³⁴ RIPA, Cesare. **Iconologia**. 1593. p. 415. Disponível em: <<https://archive.org/details/iconologia00ripa/page/n485/mode/2up?view=theater>>. Acesso em: 29/07/2024.

ao contrário do soberano que, pela vontade neutra e pela força racional da soberania, é um agente com liberdade política. É com essa formalização da política hobbesiana que podemos passar a analisar o frontispício.

Leituras sobre a soberania a partir do frontispício

As leituras do “Leviatã” hobbesiano perpassam diferentes interpretações. Dentre elas, podemos destacar a leitura schmittiana: a obra do filósofo inglês é compreendida em termos esotéricos, em especial quando questionado o sipário no qual consta o título da obra e seis outras imagens dispostas verticalmente, na mesma direção da espada (poder temporal) e do báculo (poder religioso) segurados pelo Leviatã (Agamben, 2018, p. 255-259). Percebe-se o claro referencial aos segredos da política (*arcana imperii*), tornando a leitura do frontispício ainda mais intrigante ao percebermos que, como Agamben o faz, há a inabituação da cidade pelo soberano e pelos súditos (Agamben, 2018, p. 261-263). Somente alguns indivíduos estão dispostos esparsamente na imagem. Compreende-se a ilusão óptica dessa multidão-povo formando o corpo político, implicando em uma ideia de que o resultado da diferença entre multidão (com diversas vontades) e povo (única vontade) é um problema que deve ser sanado pelo soberano. Isso traz a fórmula do Leviatã enquanto um paradoxo e uma impossibilidade de ser concretizado, vivendo em constante tensão (Agamben, 2018, p. 265).

A visão de Agamben sobre a habitação cidadina e o paradoxo acima exposto, pode ser retomada enquanto o nascimento do Estado pelo medo (Ginzburg, 2014, p. 22-23). Segundo Ginzburg, o medo individual é criador dos deuses (Ginzburg, 2014, p. 24), do mesmo modo que a sujeição, indicada pelo verbo em inglês *to awe*, indica uma ressignificação do medo, pois é alocada ao Estado enquanto funcionalidade do medo pela sujeição (Ginzburg, 2014, p. 24). Para retomarmos a exposição da cidade vazia de Agamben, podemos indicar que a cidade está vazia por conta do monstro hobbesiano que subjuga a cidade; ao mesmo tempo, esses

cidadãos que se escondem à nossa percepção, estão no próprio Estado, mostrando o paradoxo do Leviatã ao mesmo tempo que o interpola ao medo-sujeição dos cidadãos. Há uma forma dialética na formalização do Estado em Hobbes, o que nos permite pensarmos que a soberania é, por si mesma, contraditória. O frontispício indica isso ao dar rosto apenas ao Leviatã, sem mostrar as faces dos súditos, indicando que o rosto de um soberano é o conjunto das faces apagadas pelo medo dos indivíduos. Isso também indica a forma ficcionalizada do Estado, na medida em que a ficção está entre o medo individual e a sujeição (Ginzburg, 2014, p. 24).

Esses modos tensos entre sujeição, individualidade e soberania são atravessados pela noção de “inocência de poder” (Koselleck, 1999, p. 24). Desse modo, o indivíduo (súdito) está reduzido e culpado pelo anonimato e pela falta de responsabilidade, esta que é voltada para o soberano. A consciência subjetiva não está no Estado, mas no indivíduo (Koselleck, 1999, p. 29). Dessa maneira, a razão do Estado é neutra, apenas com a moralidade de manter a ordem social (Koselleck, 1999, p. 33-34). Contudo, o que Koselleck não percebia, muito provavelmente por conta do objetivo central do seu livro, era o frontispício enquanto uma representação do fenômeno visto por Hobbes, a saber, as guerras de religião e a própria noção do significado de representação para o autor. Em especial quando problematizamos a noção de soberania estruturada pela imagem.

Enquanto existem contradições, digamos, lógicas no cerne do Leviatã hobbesiano, podemos analisar fenomenologicamente a imagem desse complexo estruturado pelo sensível. Hobbes, admite que “a causa das sensações é o corpo externo ou objeto que age sobre o órgão apropriado a cada sentido” e, em seguida que o corpo reage a essas sensações causando “uma resistência, reação e esforço do coração, em busca de libertação” (Hobbes, 2014, p. 50). Esse materialismo hobbesiano nos ajuda a compreender que, mesmo como imagem, a figura do Leviatã causa no indivíduo a necessidade de libertação. Logo, há a necessidade de sensação direta com o objeto, seja ele figurado ou não, visto que para existir algo na mente, é necessário ter uma sensação (Hobbes, 2014, p. 33). Pensando que Hobbes

compartilha da natureza humana por ele teorizada, o mesmo se aplica ao próprio autor que, na descrição da imagem e na produção textual, infere a sua própria anarquia individual, procurando uma libertação. Voltando nossos olhos para o frontispício, vemos que a contraposição dos poderes temporal e religioso, ambos destinados ao soberano, são por eles mesmos percepções de uma realidade anárquica do mundo vivido pelo filósofo inglês. As dicotomias na imagem são vistas a partir desses poderes, a saber: castelo em relação a igreja, coroa em relação a mitra, o poder bélico do canhão e das armas em relação ao poder divino e da retórica (bidente e tridente)³⁵ e, por fim, a guerra em relação a ascese. Para citar Maurice Merleau-Ponty, “nomear um objeto é afastar-se do que ele tem de individual” (Merleau-Ponty, 1999, p. 239-240). O Leviatã nomeado e experienciado como fenômeno, traz indícios de que é nele que não só o homem e a organização social são possíveis, mas que também é a partir dele que o modo de existência do indivíduo anárquico e medroso aparece. A imagem representa o seu contexto, do mesmo modo que tira dele a sua mais pura essência perceptiva.

Imagem e experiência em Hobbes:

Para além de um modo ideal de pensarmos a figura do Leviatã, devemos compreender a forma pela qual a imagem é experimentada pelo autor da obra. Hobbes argumenta duas séries de pensamentos distintas: as descontroladas e aquelas controladas pelos nossos desejos ou desígnios (Hobbes, 2014, p. 34). A respeito da segunda série, Hobbes admite que

Do desejo surge o pensamento de alguns meios que vimos produzir efeitos análogos aos que perseguimos; do pensamento desses efeitos, nasce a ideia dos meios que conduzem a esse fim, e assim sucessivamente, até

³⁵ Esses elementos possuem as seguintes inscrições: *Silogismo, Espiritual e Temporal, Direto e Indireto, Real e Intencional*, na base está escrito *Dilema*. A tradução livre foi feita pelo autor do presente trabalho.

chegarmos a algum começo dentro de nossas possibilidades. (HOBBS, 2014, p. 34).

O desejo do pensamento é vinculado à experiência do indivíduo. Portanto, para o autor a importância da experimentação, seja ela como sensação direta (no corpo) ou indireta (nos olhos) é importante para que haja funcionalidade da imagem. Nesse aspecto, Lazzarotto argumenta que, para Thomas Hobbes, “a imagem é permanência, no presente, de algo cuja causa se deu no passado” (Lazzarotto, 2020, p. 300). Do mesmo modo, as “coisas passadas somente têm uma realidade na memória; coisas que ainda devem vir não têm realidade alguma” (Hobbes, 2014, p. 35). A presença da imagem causa uma tensão fenomenológica, se olharmos para o frontispício. Se voltarmos nossos olhos para o soberano, vemos que acima de sua coroa há a inscrição *Non est potestas super terram quae comparetur ei*³⁶. Isso dialoga, com o título da obra, a saber: *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*³⁷. A ideia de um Estado como bem comum, isto é, compartilhado entre os indivíduos, é tensionado pela figura absoluta do Leviatã. Esta aparece, em um sentido esboçado por Merleau-Ponty, como

A fenomenologia, enquanto revelação do mundo, [quando] repousa sobre si mesma, ou, ainda, funda-se a si mesma. Todos os conhecimentos apóiam-se em um "solo" de postulados e, finalmente, em nossa comunicação com o mundo como primeiro estabelecimento da racionalidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20).

As tensões entre experiência, imagem e, no caso de Merleau-Ponty, fenomenologia, ficam ainda mais intrigantes quando entendemos o frontispício enquanto uma imaginação imagética. Para retomarmos Hobbes:

³⁶ *Não há poder sobre a terra que possa ser comparado a ele.* Nota do tradutor, In. AGAMBEN, Giorgio. 2018, p. 258.

³⁷ *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um bem comum eclesiástico e civil*, em tradução livre. Nota-se que *bem comum* e *Estado* podem ser tomados como sinônimos. Visto que o objetivo do trabalho não é preocupar-se exatamente com a língua e a tradução, mas com as tensões que aparecem na imagem e na filosofia política hobbesiana.

Qualquer coisa imaginada é finita. Portanto, não existe ideia ou concepção de qualquer espécie que possamos chamar infinita. [...]. Quando dizemos que uma coisa é infinita, queremos significar apenas que não somos capazes de conceber suas terminações e limites. Não possuímos concepção da coisa, mas apenas de nossas ineficiências (HOBBS, 2014, p. 37).

A imaginação tem limites, assim como o Leviatã. Recupera-se a ideia de que o indivíduo nada pode em detrimento do soberano. Do mesmo modo, há uma negação da multidão. A imagem apresenta essa forma de tensionamento que se desdobra na composição geral do paratexto, com a qual a filosofia política e materialista hobbesiana que, calcada na experiência, percebe a própria falibilidade do Leviatã enquanto um poder infinito. Se Hobbes está pensando no Leviatã enquanto uma ferramenta, a aproximação do seu mecanicismo nominalista torna-se, ela própria, paradoxal. O Leviatã absoluto, sem comparações de grandeza, é antes de tudo um indivíduo com medo de si e do seu entorno, mostrando a falibilidade do monstro e do próprio indivíduo. Desse modo, há uma leitura fenomenológica do frontispício de Hobbes no que diz respeito aos seus elementos filosóficos da imagem e da experiência, as quais são retomadas no âmbito político.

Conclusão

Em suma, podemos notar que a soberania do Estado hobbesiano é falha a partir do frontispício. Segundo Agamben,

É lugar-comum que, em Hobbes, a multidão não tem um significado político, que ela é aquilo que deve desaparecer para que o Estado possa ser. Mas, se a nossa leitura do paradoxo é correta, se o povo, que é constituído por uma multidão desunida, dissolve-se novamente em uma multidão, então, essa não somente preexiste ao povo/rei, mas, como *multitudo dissoluta*, continua a existir depois dele. A desaparecer está, antes de tudo, o povo, que se transferiu para a pessoa do soberano e, portanto, “reina em cada cidade”, mas sem podê-la habitar. A multidão não tem um

significado político, ela é o elemento impolítico sobre cuja exclusão se funda a cidade; [...]. (AGAMBEN, 2018, p. 266).

Percebe-se que o paratexto, enquanto fonte histórica, remete a um campo interdisciplinar da historiografia. Nesse sentido, ao usarmos critérios estéticos, filosóficos e políticos para analisarmos o conceito de soberania a partir do frontispício, podemos perceber a fertilidade de novas pesquisas históricas e metodologicamente diversas. O Leviatã analisado enquanto paratexto, nos mostra que a sua soberania é falha. Nele, não há uma fecundidade absoluta de poder que é intransponível a ele mesmo, pois percebe-se que no conjunto de sua filosofia, experiência, imagem e filosofia política entram em paradoxos que somente na análise interdisciplinar são possíveis de serem notados. O medo, enquanto operação da soberania, possui em si mesmo a experiência de Hobbes com as guerras de religião. Como pontua Koselleck, na Inglaterra “o Estado absolutista emergente foi destruído pela guerra civil religiosa, e as lutas religiosas já significavam a revolução burguesa” (Koselleck, 1999, p. 19). Desse modo, o Estado hobbesiano apresenta, em suas raízes, a própria gênese do Estado burguês que será concretizado enquanto instrumento de dominação nos séculos seguintes. Contudo, isso não mostra a força desse Estado, mas sua fraqueza que governa pelo medo e a partir dele, tornando-o soberano. Portanto, representa-se o paratexto enquanto um entrelaçamento de estética e política.

* * *

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Leviatã e Behemoth. Trad. PEIXOTO, E. G. e DIÓGENES, F. B. P. **REVISTA REFLEXÕES**, Fortaleza - Ano 7, Nº 13 - Julho a Dezembro de 2018, p. 254-281.

BOSSE, Abraham. **Frontispiece of Leviathan engraved by Abraham Bosse, with input from Thomas Hobbes, the author.** Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg>> e <<https://www.loc.gov/exhibits/world/nature.html#oobj37>>. Acesso em 27/03/2024.

GINZBURG, Carlo. Medo, reverência e terror: reler Hobbes hoje. in.: _____. **Medo, reverência e terror**: Quatro ensaios de iconografia política. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 12 - 30.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**. Trad. L. V-B CASTELO-BRANCO. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LAZZAROTTO, Álvaro. Riqueza, imagem e expectativa na filosofia de Thomas Hobbes. **Cadernos Espinosanos**. São Paulo, n.42, jan-jun 2020, p. 297-315.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. , C. A. R. de MOURA. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MUZZI, Eliana Scotti. Paratexto: espaço do livro, margem do texto. In.: QUEIROZ, Sônia. **Editoração: arte e técnica**. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora FALE/UFMG, 2015. p. 57-61.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. Tragédia na modernidade: o Leviatã hobbesiano como metáfora de representação política. **Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas**. v. 16, n. 28, jan./jun. 2016, p. 208-230.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. R. D'ANGINA. São Paulo: Martin Claret, 2014.

Recebido 24/08/2024

Aprovado

12/08/2025

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

A Missão Do Filósofo: concepções de filosofia na fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná

Roberta Rizzo Dittrich Vieira

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0009-0003-7233-7761>

robertarizzod31@gmail.com

Resumo: Analisamos os usos do conceito de filosofia pelos intelectuais envolvidos na fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, em 1938. O conceito estava em disputa por dois grupos: os médicos, engenheiros e advogados envolvidos na criação da Universidade do Paraná, em 1912, e os católicos reunidos no Círculo de Estudos Bandeirante, desde 1929. Enquanto os primeiros defendiam a técnica como meio de modernização do Estado, e argumentavam que a filosofia e a teologia estavam ultrapassadas, os católicos acreditavam que o filósofo seria um agente privilegiado na organização da cultura nacional.

Palavras-Chave: intelectuais, UFPR, Faculdade de Filosofia, Filosofia Brasileira

Introdução

Neste artigo exploramos alguns aspectos das concepções de filosofia presentes nos projetos dos intelectuais envolvidos na fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) do Paraná, em 1938. Analisamos dois grupos principais que disputavam o conceito: os fundadores da Universidade do Paraná (UP), em 1912, e a intelectualidade católica reunida, majoritariamente, no Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB).

Identificamos que o conceito de filosofia foi utilizado pela intelectualidade católica curitibana em contraposição ao cientificismo do grupo da UP. Os católicos defendiam que a articulação de uma elite, capaz de atuar como dirigente cultural em Curitiba, seria possível a partir de uma formação baseada nos princípios da filosofia católica. Os intelectuais da UP, em contrapartida, pretendiam formar quadros técnicos, produtores de discurso científico, em direta oposição à formação humanista proposta pelos católicos.

Ambos os grupos, contudo, tinham como seu principal objetivo a formação de indivíduos capazes de conduzir a nação rumo à modernidade. Para os católicos, isso significava organizar a sociedade de acordo com a moral católica e garantir a primazia da Igreja enquanto instituição organizadora da cultura nacional. Os intelectuais da UP desejavam capacitar especialistas capazes de lidar com a burocracia do Estado, em função de uma sociedade racional.

O conceito de intelectual é objeto de muitas pesquisas recentes nas ciências humanas. O significado da palavra esteve associado, na historiografia, ao movimento de agentes reconhecidos na esfera cultural que se movimentaram em direção ao campo político. Segundo Edgar Morin (1986), quando os filósofos descem de sua torre de marfim ou os técnicos ultrapassam sua área de aplicação especializada para defender, ilustrar, promulgar ideias que têm valores cívicos, sociais ou políticos, eles

se tornam intelectuais. Nesse sentido, ambos os grupos mencionados se enquadram nessa definição do conceito.

A análise da atuação dos grupos envolvidos na fundação da FFCL a partir dessa perspectiva, produz resultados ricos a respeito da articulação de suas identidades coletivas. Ao desenvolverem projetos para a criação de uma instituição de ensino superior em Curitiba, eles reivindicaram para si o papel de organizadores da cultura brasileira e desenvolveram mecanismo de legitimação de seus respectivos discursos.

Nesse artigo, investigamos o papel destinado ao filósofo e à filosofia no projeto do grupo católico. Os filósofos formariam uma classe de homens capazes de dirigir culturalmente e moralmente a população brasileira rumo à modernidade. O seu conhecimento sobre a metafísica católica possibilitaria que eles articulassem a fé cristã com a modernização da sociedade, em contraposição ao modelo do cientista proposto pelo grupo da UP.

A experiência da formação da Universidade Federal do Paraná (UFPR) já foi analisada detalhadamente em diversos trabalhos. Entre eles, citamos as obras de Ruy Wachowicz (1983), Cecília Westphalen (1987; 1986) e Névio de Campos (2009). Segundo esses autores, a história desta instituição pode ser dividida em quatro momentos: o projeto e a institucionalização da Universidade do Paraná (UP) em 1912, a organização da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), em 1938, a unificação da UP e da FFCL, em 1946, e sua federalização em 1950.

Para o grupo associado à fundação da UP, a formação técnico-profissional foi considerada a única função da Universidade. Eles criaram as faculdades de Medicina, Engenharia e Direito. Não existiu pretensão de estabelecer as faculdades de Letras, Filosofia ou de Formação de Professores.

O modelo confessional católico foi a principal inspiração para o grupo fundador da FFCL no Paraná (Névio, 2008, p. 20-21). A nova proposta buscava aproximar os interesses da ciência com os princípios da metafísica católica. Para eles, a filosofia era considerada portadora da totalidade do conhecimento provido por

Deus. As premissas da filosofia católica, portanto, eram inquestionáveis e universais. A FFCL estava comprometida com essa cosmovisão. Essa instituição deveria preconizar a formação de professores para o ensino secundário, assim como a educação humanista, com o objetivo de difundir e legitimar a fé católica.

O núcleo do debate em torno do conceito de filosofia, no momento da fundação da FFCL, era a disputa entre as concepções de filosofia e ciência. Para os católicos, a ciência dependia dos pressupostos da metafísica católica. Enquanto, o grupo da UP, acreditava que a ciência só avançaria de forma acelerada quando os debates metafísicos, travados pela filosofia e teologia, fossem superados.

Filosofias em disputa

O grupo responsável pela criação da UP foi coordenado por Nilo Cairo e Victor Ferreira do Amaral (Névio, 2008, p. 76). Wachowicz (1983) defende que a UP representou uma experiência pioneira no país, baseada nos princípios da liberdade de ensino.

A liberdade de ensino serviu como suporte ideológico para a fundação da Universidade de São Paulo (1911), Universidade do Paraná (1912) e Universidade de Manaus (1913). Estas universidades foram criadas no contexto da Reforma Rivadávia Corrêa, que estimulou a iniciativa privada no âmbito do ensino no país. Esse modelo não prosperou visto que a Reforma Carlos Maximiliano, de 1915, retomou à esfera do governo federal a prerrogativa da organização do ensino superior no país.

Segundo Barros (1986, p. 298), a liberdade de ensino era uma aspiração geral, comum aos projetos universitários da época, desde que não se precisasse o seu sentido. A ideia de ensino livre, de origem alemã, era entendida como liberdade do professor para ensinar e do aluno para organizar seu plano de estudos e escolher o mestre de sua preferência. Os defensores do ensino livre combinaram o

empreendimento privado e o financiamento público, bem como adotaram a autonomia e a responsabilidade comunitária na organização da Universidade.

Os fundadores da UP não defendiam o ensino superior livre sem a fiscalização do Estado (Campos, 2008, p. 91-94), mas acreditavam que a liberdade científica era condição para que a Universidade cumprisse o seu papel no processo de construção de uma nação moderna. Para eles, o monopólio do Estado sobre o ensino superior simbolizava um obstáculo ao progresso.

Segundo Campos, “a UP constituiu o espaço que institucionalizou o discurso dos especialistas” (2008, p. 73). Os discursos do médico e do engenheiro assumiram a força de verdade entre a elite curitibana. Os idealizadores da UP visavam consolidar a ideia de que “o cenário cultural curitibano reconhecia a missão civilizatória do profissional liberal” (2008, p. 73), eles representavam o progresso material e cultural.

Como mencionado, o grupo não chegou a discutir sobre a criação de uma Faculdade de Filosofia, nem mesmo sobre a criação de cursos de química, física, biologia – as ditas “ciências puras”. Não havia qualquer interesse em desenvolver uma ciência desinteressada. A universidade deveria contemplar apenas os saberes que exerciam função social imediata (Campos, 2008, p. 112). Era a missão da ciência garantir o progresso do Estado, conseqüentemente, o conhecimento científico deveria se preocupar com os problemas práticos do progresso material e moral da humanidade. A ciência representava o novo *ethos* societário idealizado pelo grupo.

A sociedade ideal era aquela em que as questões políticas, culturais e sociais eram pautadas por essa intelectualidade, devidamente capacitada pela formação científica. Em suma, a definição de um discurso científico legitimado por uma instituição estatal era o meio para efetivarem seu projeto de modernidade. Ou seja, o projeto de uma nação regimentada pela lógica científica e um Estado burocrático.

O que faltava no Brasil, na concepção desses intelectuais, era uma elite culta capaz de definir um conceito de nação e uma identidade brasileira. Sua missão seria estimular, no povo brasileiro, o sentimento de pertencimento nacional. Esse discurso nacionalista era apresentado como um discurso científico e, portanto, verdadeiro

(Campos, 2008, p. 125). A civilização moderna seria aquela cujo projeto e identidade houvesse sido construído por uma intelectualidade capaz de sistematizá-los racionalmente.

Para os fundadores da UP, o progresso material e cultural adivinha do desenvolvimento científico, portanto não havia mais necessidade da Teologia ou da Metafísica. A conduta humana seria determinada pelos princípios da razão. Nesse sentido, a rejeição da filosofia e da religião não se tratava apenas de cientificismo, mas da busca por uma nova organização da sociedade brasileira (Campos, 2008, p. 78; 112). A racionalidade deveria orientar o funcionamento de todas as esferas da sociedade.

Por sua vez, o grupo católico desenvolveu o seu projeto de formação da juventude em oposição direta à concepção de filosofia e teologia do grupo da UP. Os católicos não negavam a importância da ciência, mas ela não representava um fim em si mesma, uma vez que necessitava de um aporte metafísico. A Faculdade de Filosofia foi pensada para fundamentar teoricamente os conhecimentos técnicos desenvolvidos nos cursos da UP.

O processo de constituição da FFCL, em 1938, foi resultado da articulação entre professores da UP e intelectuais católicos paranaenses. A iniciativa foi coordenada por Omar Gonçalves da Mota, Carlos de Paulo Soares e Homero de Melo Braga (Westphalen, 1987, p. 7). Mota era docente de Ciências Jurídicas na UP, enquanto os outros dois eram da área da medicina. Nenhum deles era membro do laicato católico, contudo, segundo Campos (2008, p. 149), a criação da FFCL no Paraná deve ser considerada produto da ação da intelectualidade católica, devido ao papel que destinavam às humanidades em seu projeto de formação da intelectualidade curitibana.

Não foram apenas os católicos que defenderam a importância da formação filosófica no Paraná. Dário Velloso, por exemplo, que em seus discursos chegou a dizer que a doutrina católica estava ultrapassada, manifestou-se publicamente em

defesa do conhecimento humanístico. O que particularizou a ação dos católicos foi sua atuação no processo de institucionalização da disciplina.

A organização do grupo católico para divulgar mais incisivamente a sua doutrina entre os paranaenses se iniciou em 1892, com a criação da diocese de Curitiba (Campos, 2008, p. 133). A criação da instituição foi uma estratégia da Igreja Católica para combater os movimentos considerados anticlericais/heréticos que se multiplicaram no fim do século XIX.

Após a promulgação da República, iniciou-se o debate sobre a secularização do Estado. Na perspectiva do clero, houve um distanciamento entre a Igreja e os fiéis neste período. Segundo Bosi (2002, p. 25), o poder das ordens católicas foi restringido após o fim do período colonial, cujos integrantes passaram a atuar majoritariamente como educadores dos jovens provenientes de famílias abastadas. Desse modo, a partir da instauração da República, a igreja articulou-se com o objetivo de garantir sua presença nas diversas esferas políticas e culturais da sociedade.

Frente a isso, a Igreja mapeou algumas estratégias para recuperar o poder que acreditava ter perdido. Entre elas estava a “formação de uma elite intelectual a serviço do projeto político-pastoral do episcopado” (Dias, 1993, p. 2). Os católicos queriam organizar grupos de intelectuais capazes de sistematizar e defender a metafísica católica, o que os levou a criarem projetos educacionais e instituições, como revistas, editoras e escolas para disseminar e incentivar o desenvolvimento de sua doutrina.

A reação da Igreja Católica à laicização do Estado assumiu um papel decisivo em 1920 (Campos, 2008, p. 136). A igreja necessitava se organizar internamente e criar um clero comprometido com a disseminação da doutrina católica oficial. No Paraná, o grupo de intelectuais católicos envolvido na fundação da FFCL, começou a se desenhar em 1926, com a criação da União dos Moços Católicos de Curitiba e um número de veículos da imprensa Católica.

O Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB) foi criado em março de 1929 e constituiu o principal centro de formação filosófica da juventude paranaense na década de 1930. Sua missão era promover os estudos filosóficos, científicos, literários e religiosos desenvolvidos pelos membros da instituição religiosa.

Os tópicos de discussão eram vastos: história, geografia, ciências sociais, medicina, matemática, química, física, literatura, e, é claro, Filosofia, Teologia e Religião (Campos, 2008, p. 142). Os católicos compreendiam que havia uma hierarquia entre estes conhecimentos. O conhecimento científico era importante, mas ele deveria pressupor as concepções antropológicas, filosóficas e metafísicas do ser humano.

Para o grupo, o conhecimento humanístico era pautado pela verdade divina que poderia ser sistematizada em uma teoria única e totalizante do conhecimento baseada na metafísica católica. Nesse sentido, os católicos paranaenses se apropriaram da máxima neotomista que postulava a necessidade da filosofia católica para a compreensão do papel das ciências modernas. A formação científica não podia prescindir da formação filosófica, como desejavam os intelectuais do grupo de 1912, uma vez que ela seria incompleta por não levar em consideração os pressupostos da doutrina católica.

O professor da Faculdade de Direito da UP, Manuel Lacerda Pinto, membro do CEB, em um discurso aos formandos do Colégio Santa Maria, defende o saber filosófico e incentiva a plateia a “buscar uma cultura geral, explicando-vos toda ciência, cultivada à parte não só não se basta senão que oferece perigos que todos os homens de senso têm reconhecido” (Diretrizes, 1944, p. 26). Com isso, queria dizer que buscassem, na filosofia, sua formação completa, pois a ciência por si só não compreende a totalidade da existência. O professor alinha-se à tese defendida pelo grupo católico ao priorizar a formação humanística às profissões utilitárias e especializadas, como era a praxe entre o grupo de 1912.

No período entre 1935-1936 foi realizado o primeiro curso de filosofia para os integrantes do CEB, coordenado pelo Padre Jesus Ballarin, que depois se tornou

professor da FFCL. Em seu curso, ele defendeu a doutrina neotomista, enfatizando a importância da elaboração de visão de mundo que preconizasse a união de todos os saberes em uma única teoria global.

As principais referências neotomistas dos integrantes do CEB eram o Cardeal Mercier e Jacques Maritain (Campos, 2008, p. 145). O curso de Ballarin pretendia proporcionar uma compreensão ampla da filosofia tomista que se opunha à filosofia moderna (ao positivismo, ao empirismo, racionalismo, agnosticismo, marxismo, historicismo). Ou seja, às grandes teorias estruturalistas que buscavam explicar a organização da sociedade por princípios seculares. Para Ballarin, a filosofia moderna “separa a filosofia da teologia” (Revista do Círculo..., set. 1939, p. 32), a Filosofia da Ciência e a verdade da realidade. Ballarin acreditava que a filosofia moderna criou uma falsa verdade ao rejeitar a explicação teísta da existência. Segundo Touraine, a filosofia moderna substituiu a idéia de Sujeito e a de Deus à qual ela se prendia. Nem a sociedade, nem a história, nem a vida individual, dizem os modernistas, estão submetidas à vontade de um ser supremo a qual devem aceitar ou sobre a qual se pode agir pela magia. O indivíduo só está submetido às leis naturais (Touraine, 2002, p. 20).

Para os católicos a verdade dependia da teologia, não havia a possibilidade de a ciência produzir a verdade independentemente da filosofia católica, como pretendia a ciência moderna. Não existia, contudo, uma real dicotomia entre ciência e religião para os católicos. A ciência deveria se ocupar dos fenômenos terrenos observáveis, enquanto a filosofia e a teologia deveriam articular este conhecimento às premissas irrefutáveis da metafísica católica neotomista.

Para os católicos, os pensadores modernos, e aqui estão inclusos os membros fundadores da UP, confundiam a ciência com o cientismo (Campos, 2008, p. 161). O cientismo, segundo os católicos, transforma a ciência em imperativo para a moral, sociedade, psicologia e pedagogia. A ciência deveria ser um discurso explicativo dos fenômenos, ela não teria as condições para prescrever imperativos morais. Esse seria o domínio da doutrina católica.

Segundo Ballarin, os sistemas estruturados pela ciência moderna eram incompletos uma vez que “ficavam expostas as verdades fundamentais que se esteia a vida intelectual e social, moral e religiosa da humanidade” (Revista do Círculo..., p. 33-34, set. 1939). Apenas a filosofia de Tomás de Aquino havia sido capaz de atribuir “a estabilidade de suas primeiras teorias e afirmações, encontrando-se por isso, de presente, suficientemente sólida para servir de base e princípio de unidade aos resultados obtidos pelas ciências modernas” (Revista do Círculo, p. 36-37, set. 1939).

Ballarin acreditava que a filosofia católica representava a verdadeira busca pelo conhecimento desinteressado. A verdade, sistematizada pela escolástica, expressava a compreensão da sociedade pela racionalidade estabelecida por Deus. A ciência dava explicações sobre este mundo e por isso era importante, mas a filosofia estabelecia a harmonia entre as afirmações da ciência e a concepção teísta do mundo.

Os católicos, em sua concepção, não se manifestaram contra a ciência, mas contra o cientismo. Ballarin foi enfático ao dizer: “amai a ciência, mas evitai ainda o ‘fetichismo’ da ciência que professou o cientismo” (Anuário da Faculdade..., 1940/1941, p. 51). Se para o pensamento moderno a ciência era a expressão última da razão humana, para o católico era a representação elementar do entendimento do homem.

Os católicos, portanto, objetivavam superar a dicotomia imposta pela filosofia moderna entre filosofia e ciência e construir uma visão de mundo unitária que contextualizava o progresso material proporcionado pela inovação científica nos saberes humanísticos universais.

Foi a partir dessa disputa relativa ao papel da filosofia e da ciência na formação da juventude paranaense que se iniciou a discussão em torno da inclusão da filosofia como base da formação universitária no Estado.

Como mencionado, não houve debates significativos entre os intelectuais vinculados à criação da UP sobre a criação de uma Faculdade de Filosofia. O que os motivou a mudar de ideia (Campos, 2008, p. 151) e apoiar a criação da FFCL foi a

exigência, naquele contexto, de uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, para restaurar a UP, que havia sido desmembrada em 1918.

O envolvimento dos dois grupos na fundação da FFCL tinha como premissa estabelecer a convivência entre a tradição, representada pelos católicos, e a inovação, representada pelos intelectuais da UP. Sua união representou a tentativa de garantir a efetividade dos projetos políticos defendidos por ambos. Os católicos continuavam influenciando a formação da intelectualidade curitibana, por meio do ensino das humanidades, enquanto os intelectuais da UP continuavam formando médicos, engenheiros, advogados e quadros técnicos para operar a burocracia do Estado.

Assim, os membros do CEB foram convidados para organizar os programas da nova instituição, uma vez que eles já debatiam a organização das disciplinas de humanidade para a formação da intelectualidade desde 1929. Na reunião de criação da FFCL estavam presentes, além dos professores da UP, membros do grupo Católico como Loureiro Fernandes, Homero de Barros e o Pe. Jesus Ballarin.

A instituição, fruto da união dos dois grupos motivados por seus interesses particulares, representou a garantia da manutenção da tradição e da influência católicas entre os jovens e a aceitação da inovação material advinha do desenvolvimento científico. A faculdade de filosofia deveria exercer a função organizativa da universidade, pois ela representava a visão da totalidade do conhecimento humano (Anuário da faculdade, 1940/1941, p. 5). Os cursos disponibilizados pela FFCL vieram a ser o complemento dos demais cursos superiores oferecidos pela UP.

Havia uma diferença significativa entre a proposta da FFCL paranaense e as outras experiências brasileiras relativas à inserção das disciplinas humanísticas e ciências puras nos projetos universitários. Dentre elas, citamos a Universidade de São Paulo (USP) - criada em 1934, pelo grupo de intelectuais que se articulava em torno do jornal O Estado de São Paulo, liderado por Fernando de Azevedo - e a Universidade do Distrito Federal (UDF) - criada em 1937, por Anísio Teixeira.

Os projetos das USP e a UDF se informaram a partir da concepção de universidade descrita no Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova redigido pelos Pioneiros da Educação Nova, em 1932 (Mendonça, 2002, p. 138). Os intelectuais que compunham o grupo defendiam uma reforma geral na educação (incluindo sua estrutura, currículo, etc) e a criação de “verdadeiras universidades”.

A universidade é concebida por estes intelectuais em sua tríplice função de criadora de ciências, docente ou transmissora de conhecimentos e de vulgarizadora ou popularizadora (Azevedo, 1958, p. 74-75). A pesquisa seria o “sistema nervoso da Universidade” (Azevedo, 1958, p. 75) e se ocuparia do “estudo científico dos grandes problemas nacionais”. Nestas instituições seriam formados os cientistas, filósofos, técnicos e educadores do país.

Ambos os projetos se preocuparam com o papel que a Faculdade de Filosofia viria a desempenhar. Assim como os católicos do Paraná, eles caracterizavam a filosofia como sendo a busca pela verdade, contudo sem estar vinculada a um pressuposto metafísico teológico. Os filósofos deveriam questionar os pressupostos e resultados da ciência. Eles entendiam que a disciplina estabeleceria as condições necessárias para pensar as demais áreas do conhecimento.

Na concepção de Teixeira e Azevedo, a filosofia representava o ápice da formação do acadêmico. Ou seja, para os dois grupos a filosofia visava estabelecer uma visão unitária da cultura. Segundo Ana W. Mendonça (2002, p. 103), Anísio Teixeira indicava que a filosofia objetivava “compreender os aspectos da vida e do mundo em um todo único, para dar sobre a experiência humana, em sua totalidade, uma visão tão completa e coerente quanto possível”. Segundo Jean Mauge, professor de filosofia da USP, o esforço da reflexão filosófica exige a existência de uma cultura vasta e precisa de um sistema de pensamento (Mauge, 1955, p. 645).

No projeto universitário anisiano, a base formativa estava na ciência moderna, mas a filosofia representava o aperfeiçoamento da formação do acadêmico (Mendonça, 2002, p. 139). No caso da USP, segundo Schartzman (2003, p. 171), esperava-se que a Faculdade de Filosofia impactasse favoravelmente as demais,

modificando o espírito tradicional e bacharelesco e atuando como eixo unificador da universidade.

Existia, portanto, uma outra tarefa atribuída à filosofia que aproximava os projetos da UP, da FFCL do Paraná, da USP e da UDF: a missão civilizatória. Todos estes intelectuais atribuíam à Universidade um lugar de destaque em seus projetos de nação. Eles se posicionaram como demiurgos do processo de organização nacional, a eles foi atribuída a função de guia da nação. Eles seriam os responsáveis pela educação da juventude e a criação de uma elite ilustrada no país.

Os intelectuais da UP, segundo Campos, “ao afirmarem-se detentores das idéias de modernidade postulavam a si mesmos a missão de trazer o progresso e a civilização aos povos atrasados” (2008, p. 30). Segundo Victor Amaral,

nada temos de nos envergonhar de nosso estado de civilização: muito temos avançado nas conquistas do progresso. O que nos falta, o que necessitamos é ter mais amor próprio nacional, mais civismo, mais consciência de nossas energias, mais confiança em nossos destinos de povo ávido de progresso e susceptível de assimilar com facilidade os primores da civilização (Relatório..., 1914, p. 205).

Os Pioneiros da Educação Nova também pautavam o seu projeto no objetivo de desenvolver culturalmente a nação, se a evolução orgânica do sistema cultural de um país depende de suas condições econômicas, é impossível desenvolver as forças econômicas ou de produção, sem o preparo intensivo das forças culturais e o desenvolvimento das aptidões à invenção e à iniciativa que são os fatores fundamentais do acréscimo de riqueza de uma sociedade. (Manifesto..., 1932, p. 1).

Os intelectuais católicos acreditavam estar formando a juventude nas bases culturais ministras do progresso e apóstolas da verdade. Segundo o professor Catedrático de História do Brasil, na FFCL do Paraná, Brasil, Pinheiro Machado, (Anuário da Faculdade 1940/1941, p.41) a sólida formação moral e intelectual da juventude curitibana estava fundamentada na formação filosófica, pois somente a formação científica dos intelectuais não seria capaz de torná-los aptos a exercer a

missão de conduzir o Brasil ao progresso e à civilização. Consequentemente, os futuros dirigentes da nação deveriam ser educados a partir da filosofia católica.

Segundo Campos (2008, p. 174), os dirigentes católicos se consideravam os verdadeiros preconizadores da modernização do Brasil. Para os católicos, os intelectuais envolvidos com a UP não portavam um projeto de modernização. Faltava-lhes a base formativa que só poderia ser disponibilizada pela filosofia. Ambos os grupos concordavam que a missão da universidade era formar uma elite intelectual condutora da nação, mas, os católicos, uma vez que não achavam que as ciências sozinhas seriam capazes de providenciar uma base moral, não acreditavam na ambição civilizatória dos intelectuais da UP.

Segundo Pinheiro Machado, apenas as Faculdades de Filosofia poderiam desempenhar essa função porque “só elas têm contextura própria, o tratamento desinteressado de aplicação imediata, das grandes questões do espírito humano, que é onde se filiam a criação e a aplicação da técnica” (Anuário da Faculdade..., 1940/1941, p. 43).

Na concepção de José Loureiro Fernandes, as faculdades de Filosofia “tornar-se-ão, incontestavelmente, poderosos agentes da nossa unidade ao promover o instituto comum da brasilidade e a universalização do sentimento nacional” (Anuário da Faculdade..., 1943, p. 67). Na FFCL, seriam formados os químicos, matemáticos, biólogos e a “maravilhosa cúpula do edifício, os filósofos, pensadores tranquilos, imersos em insondáveis abstrações, e, todavia, os mais ativos reformadores na história dos povos” (Anuário da Faculdade..., 1943, p. 67).

Percebemos que todos esses projetos atribuíam à Universidade, e principalmente à filosofia, no caso dos católicos e dos escolanovistas, o papel de organizadora e sistematizadora do conhecimento em função de seus projetos políticos.

A unificação da UP, constituída pelas Faculdades de Direito, de Engenharia, de Medicina e escolas anexas de Farmácia e Odontologia, e da FFCL ocorreu em 1946. O grupo católico se movimentou para incluir a disciplina Introdução Especial

à Filosofia em todos os cursos, o que ocorreu neste mesmo ano, em função do princípio de uma educação comum e unitária. Embora, entre o grupo das faculdades técnicas, ainda persistisse uma concepção fragmentária do conhecimento (Campos, 2008, p. 210).

Na aula inaugural de Homero Batista de Barros, professor de História da Antiguidade e Idade Média, na FFCL, o intelectual proclama suas conclusões sobre o projeto universitário paranaense,

Temos imenso júbilo em assistir à afluência de jovens intelectuais aos cursos que ora se iniciam nesta Faculdade de Filosofia. O Paraná está vivendo dias festivos dos seus valores, dos seus talentos e das suas inteligências, segura confiança dum futuro de sólidas conquistas no terreno cultural... A universidade só atingirá seu objetivo se não se limitar apenas à obra de erudição e cultura, mas se desempenhar realmente a grande missão de orientação espiritual, acumulando as reservas de resistência das novas gerações (Anuário da Universidade..., 1946/1947, p. 40-46).

A despeito de suas disputas, ambos os grupos concordaram, no momento da unificação das faculdades, que era preciso formar uma elite intelectual no Paraná, pois o Estado precisava de dirigentes políticos capazes de conduzir os projetos nacionais. Seria o papel da Universidade a formação de uma elite cuja intervenção na sociedade seria legitimada pelo seu licenciamento no ensino superior.

Conclusão

A disputa em torno do conceito de filosofia ocorreu a partir da distinção entre filosofia e ciência. Para os católicos, a filosofia deveria controlar as investidas desenfreadas das ciências, porque somente ela era portadora da visão de universalidade. Para o grupo da UP, a ciência só avançaria se superasse os debates

metafísicos e teológicos. O progresso chegaria pelo desenvolvimento da ciência aplicada aos problemas sociais imediatos.

Os projetos universitários organizados por esses intelectuais se aproximavam à medida que postulavam a formação de uma elite intelectual capaz de conduzir a nação. Para o grupo de 1912, os especialistas, ou seja, os “homens da ciência”, tinham que ocupar os espaços de direção do Estado a fim de promover a modernização do Paraná, bem como sustentar o papel missionário do saber técnico-científico. Os integrantes da FFCL afirmavam que a renovação cultural do Paraná deveria ser coordenada pela elite intelectual católica. Nesse aspecto, tais intelectuais se denominavam portadores do projeto cultural do Brasil, ou melhor, punham-se como arautos da modernização do Estado, pois diziam que tinham o dever de realizar o projeto que o grupo de 1912 não conseguiu efetivar.

A missão de condutor da nação foi atribuída particularmente à Faculdade de Filosofia pelo grupo católico. Uma vez que, apenas o intelectual formado na concepção unitária do conhecimento, preconizado na filosofia neotomista, seria capaz de articular todas as áreas do conhecimento e coordenar o projeto de nação desse grupo. Isso é, um projeto de nação em que a doutrina católica atribuiria a cultura à sua “unidade cultural”, conferindo à Igreja Católica a influência na cultura e na política que motivou seus projetos educativos desde o início do século XX.

* * *

Fontes

ANUÁRIO da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná. Curitiba, 1940-1943.

ANUÁRIO da Universidade do Paraná. Curitiba, 1946-1951.

DIRETRIZES à juventude (orações de paraninfos). Curitiba, 1944.

ESTATUTO da Universidade do Paraná. Curitiba, 1914/1946.

MANIFESTO dos pioneiros da educação nova. São Paulo 1932.

REVISTA ACADÊMICA. Curitiba, 1917-1919. Centro Acadêmico do Paraná.

REVISTA DO CÍRCULO de Estudos Bandeirantes, Curitiba, set., 1939.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, F. de. **A educação na Encruzilhada. Problemas e Discussões**. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

BALHANA, C. A. **Idéias em confronto**. Curitiba: Grafipar, 1981.

BARROS, R. S. M. de. **A ilustração brasileira e a ideia de universidade**. São Paulo: EDUSP, 1986.

BEOZZO, J. O. A igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, B. (Org.). **O Brasil republicano: a economia e cultura (1930-1964)**. São Paulo: DIFEL, 1984.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

DIAS, R. **A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1935)**. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Campinas, 1993.

CAMPOS, N. de. **Intelectuais paranaenses e as concepções de universidade (1892-1950)**. Curitiba: UFPR, 2008.

GOMES, Ângela de Castro; HANSEN, Patrícia S. (Org.) **Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MENDONÇA, Ana Waleska P.C. A universidade no Brasil. **Revista Brasileira de Educação** [online]. 2000, n. 14, pp. 131-194.

MICELI, S. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1974.

MORIN, E. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SHWARTZMAN, D. **Um espaço para a Ciência: a formação da comunidade científica no Brasil**. Brasília: Ministério da Ciência e Tecnologia e Centros de Estudos Estratégicos, 2001.

TOURAINÉ, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

WACHOWICZ, R. C. **Universidade do mate: história da UFPR**. Curitiba: APUFPR, 1983.

CADERNOS PET FILOSOFIA

WESTPHALEN, C. M. **Faculdade de Filosofia e Letras do Paraná – 50 anos.** Curitiba: SBPH-PR, 1988.

Recebido 07/05/2025

Aprovado

15/09/2025

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Psicologia baseada em evidências: a reinvenção da roda

Wellynton B. Nardes³⁸

Universidade Federal do Paraná
<https://orcid.org/0000-0001-6144-0040>
wellyntonpsi@hotmail.com

Resumo: Este trabalho buscou analisar o suposto paradigma da Prática Baseada em Evidências em Psicologia (PBEP), explorando suas origens e implicações. A partir dos estudos de autores que promovem a PBEP, bem como da História da Psicologia, o texto visa esclarecer os componentes e a estrutura desse paradigma, questionando a que “problema” ou “crise” ela corresponde. A análise histórica revela que a proposta da PBEP pode não ser tão inovadora quanto sugere, mas sim uma reiteração de questões já abordadas na Psicologia e na Medicina. Embora a PBEP aborde questões cruciais para o desenvolvimento da ciência, suas definições de “evidência” podem ter implicações adversas para diversas abordagens psicológicas que não se alinham com esse modelo. Ao estabelecer o que constitui a “melhor evidência científica” ou o “melhor método científico”, a PBEP acaba por criar narrativas de exclusão que marginalizam algumas Psicologias. Em nossa análise, a PBEP não introduz um novo paradigma, mas representa uma tentativa de aprimorar conhecimentos existentes.

Palavras-chave: Psicologia; Evidência; Filosofia; Psicoterapia; Thomas Kuhn.

³⁸ Mestrando em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Abstract: This work sought to analyze the supposed paradigm of Evidence-Based Practice in Psychology (PBEP), exploring its origins and implications. Based on studies by authors who promote PBEP, as well as the History of Psychology, the text aims to clarify the components and structure of this paradigm, questioning what “problem” or “crisis” it corresponds to. The historical analysis reveals that the PBEP proposal may not be as innovative as it suggests, but rather a reiteration of issues already addressed in Psychology and Medicine. Although PBEP addresses issues crucial to the development of science, its definitions of “evidence” can have adverse implications for various psychological approaches that do not align with this model. By establishing what constitutes the “best scientific evidence” or the “best scientific method”, PBEP ends up creating narratives of exclusion that marginalize some Psychologies. In our analysis, PBEP does not introduce a new paradigm, but represents an attempt to improve existing knowledge.

Keywords: Psychology; Evidence; Philosophy; Psychotherapy; Thomas Kuhn.

Introdução

Este trabalho teve como objetivo analisar a proposição do suposto paradigma da Prática Baseada em Evidências em Psicologia (PBEP). Tendo como ponto de partida os trabalhos de autores promotores da PBEP, delimitamos o paradigma através da apresentação de seus componentes, a fim de esclarecer a estrutura e função do pretendido paradigma. Ainda nesta primeira análise, de reconhecimento, questionamos sua origem no campo científico, investigando a que “problema” ou “crise” corresponde sua gênese, sua proposta de resolução.

Em seguida, após esclarecido o objeto, buscamos analisar, através da história da Psicologia, o grau de legitimidade da proposta do paradigma da PBEP como uma “novidade” ao campo da Psicologia. Avaliamos se os princípios da PBEP representam uma ruptura com paradigmas anteriores ou, ao contrário, reiteram questões e propostas de resolução já presentes na história. Nosso instrumento é a história, e é por meio dela que propomos o exercício de rememorar uma memória que parece ter sido deslocada, levando à ideia de que as transformações da prática

da Psicologia baseada em evidências são recentes e integralmente inovadoras, rompendo com nossa história. Ao revisitar um passado mais remoto, demonstramos – esta é nossa hipótese – que as transformações mais recentes, na teoria e prática agora supostamente cristalizadas, são, na verdade, frutos de uma semente de um passado esquecido, e que não há ruptura entre esse “novo” fruto e seu “velho” passado. Não se trata de negar as transformações – que, aliás, serão aqui analisadas –, mas de voltar ao passado, revisitar nossa memória e compreender como ela reverbera, ou não, no presente.

Por fim, pretendemos examinar as possíveis implicações da adoção do paradigma da PBEP para a Psicologia, destacando tanto os benefícios de suas contribuições para a prática da Psicologia quanto as limitações de sua proposta. Ao explorar esse tema, esperamos contribuir para um debate mais crítico sobre o desenvolvimento da Psicologia, especialmente no campo da pesquisa em psicoterapia.

A crise da eficácia da psicoterapia

No Brasil, as produções científicas sobre a PBEP ainda são escassas. Dentre os textos, o tema é introduzido através da emergência das discussões acerca da eficácia da psicoterapia. Hans Eysenck (1916-1997), psicólogo alemão, recebe destaque nas citações como uma das figuras que provocaram significativo impacto sobre o tema na época (meados do século XX) (LEONARDI, 2016; LEONARDI e MEYER, 2016; ROSA e LAPORT, 2021), instigando a comunidade científica dos psicólogos após suas afirmações de que nenhuma modalidade de intervenção era mais efetiva para o cliente do que a passagem de tempo (LEONARDI, 2016, p. 4). Afirmações como a de Eysenck e outras similares foram catalisadoras de diversas discussões e investigações sobre a eficácia da psicoterapia.

Após o desencadeamento das investigações acerca da eficácia da psicoterapia, em 1970, alguns autores, através das revisões de pesquisa clínicas das décadas

anteriores, teriam entrado em consenso de que a psicoterapia seria sim efetiva. Além disso, argumentaram que não haveria diferenças significativas entre as modalidades da Psicologia (LEONARDI e MEYER, 2016, p. 1142). Dentre as conclusões, constataram que a eficácia estaria relacionada a *fatores comuns* as abordagens psicoterapêuticas, como, por exemplo, empatia, aceitação, relação terapêutica etc. A afirmação de que os diferentes modelos de psicoterapia funcionavam igualmente, ficaria conhecida como o “Veredito do Pássaro Dodô”³⁹ (LEONARDI e MEYER, 2016, p. 1142; LEONARDI, 2016, p. 5-6). Dianne Chambless (2022, p. 13), autora contribuinte da PBEP, realizou alguns comentários críticos sobre o perigo dessa generalização, discordando sobre a tese de que não existem diferenças significativas nos resultados das diferentes abordagens em Psicologia.

Daqueles que suspeitaram do “Veredito do Pássaro Dodô”, em sua maioria psicólogos da cognitivo-comportamental, argumentavam que o principal fator da mudança terapêutica não residia nos fatores comuns, mas sim nos *fatores específicos*, como, por exemplo, procedimentos, técnicas e estratégias dispostas em cada modalidade (LEONARDI e MEYER, 2016. p. 1142-1143; LEONARDI, 2006, p. 6). Essa perspectiva leva à exploração do paradigma – aqui entendido no sentido kuhniano, como uma matriz disciplinar composta por generalizações simbólicas, modelos e exemplares que orientam a prática clínica – dos fatores específicos, que se estrutura em cinco componentes:

(1) há um comportamento-alvo, queixa ou transtorno a ser tratado (e.g., fobia de barata); (2) há uma explicação teórica sobre a origem do problema (e.g., condicionamento respondente); (3) há mecanismos de mudança consistentes com determinada abordagem teórica (e.g., extinção respondente); (4) esses mecanismos de mudança indicam uma terapêutica a ser empregada (e.g., dessensibilização sistemática); (5) os resultados (e.g., cura da fobia) são atribuídos à terapêutica empregada, ou seja, a um fator específico da intervenção (LEONARDI, 2016, p. 6).

³⁹ “Ao final, o Dodô disse: todos venceram e todos merecem prêmios”.

Em 1993, a Divisão 12 (Psicologia Clínica) da *American Psychological Association* (APA) estabeleceu uma força-tarefa afim de comprovar o papel dos fatores específicos, fazendo parte do grupo de pesquisadores representantes de perspectivas teóricas da psicodinâmica, cognitiva-comportamental e interpessoal (CHAMBLESS, 1993, p. 1). A divisão obteve resultados satisfatórios em seu empenho, demonstrando que as psicoterapias teriam muito a oferecer à população (CHAMBLESS, 1993, p. 7). No entanto, a força-tarefa foi contestada por utilizar exclusivamente pesquisas cujos participantes atendiam aos critérios diagnósticos de alguma psicopatologia descrita no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), como também, da restrição a tratamentos manualizados (LEONARDI e MEYER, 2016, p. 1144). Além disso, a força-tarefa também recebeu críticas quanto a consideração do Ensaio Clínico Randomizado (ECR) para produção de evidências, as quais são abordadas por Chambless e Ollendick em *Empirically supported psychological interventions* (2001). Mais tarde, em 1995, após analisar as críticas ao conteúdo produzido pela Divisão 12, a força-tarefa publicou seu relatório no boletim *The Clinical Psychologist*. O relatório listava 18 tratamentos empiricamente sustentados e sete provavelmente eficazes, com a observação de que os tratamentos não incluídos nessas duas categorias deveriam ser considerados experimentais (CHAMBLESS, 1995). Posteriormente, essas informações foram sendo atualizadas (LEONARDI, 2016, p. 8).

As críticas ao trabalho da Divisão 12 motivaram o surgimento de forças-tarefas em outras divisões da APA, visando corrigir e complementar eventuais lacunas na avaliação das intervenções psicoterapêuticas. Nesse contexto, em 1999, foi criada uma força-tarefa pela Divisão 29 (Psicoterapia) da APA, com o propósito de identificar, operacionalizar e disseminar informações sobre relações terapêuticas fundamentadas em evidências empíricas e sobre métodos eficazes para individualizar a terapia de acordo com as características não diagnósticas⁴⁰ de cada cliente. Essa

⁴⁰ Características individuais do cliente que não fazem parte de um quadro clínico, mas que influenciam a condução e o resultado da terapia.

força-tarefa realizou 24 meta-análises de um amplo conjunto de pesquisas quantitativas e qualitativas, resultando em uma lista de elementos da relação terapêutica (aliança de trabalho, empatia, *feedback* etc.) e características do cliente (estilo de enfrentamento, expectativas etc.) que contribuem consistentemente para o sucesso da terapia (LEONARDI, 2016, p. 10).

Nossa análise diante da fundação das forças-tarefas e suas repercussões na comunidade dos psicólogos sugere que há um estreitamento gradual entre os fatores específicos e comuns nos resultados das investigações; os pesquisadores notam características de ambos os fatores como potenciais contribuidores para eficácia em psicoterapia. Cada vez mais, os pesquisadores da APA aproximam-se da proposição de um paradigma que intentará integrar essas e outras problemáticas.

Um “novo” paradigma

Em consonância ao avanço mencionado anteriormente, em 2002, uma nova força-tarefa é constituída pela *Society for Psychotherapy* juntamente à Divisão 12 da APA. Essa iniciativa teve como premissa que fatores como características do cliente, qualidade do terapeuta, relação terapêutica e técnicas específicas estariam relacionados aos resultados do processo terapêutico. De certo modo, uma tentativa de integrar a divisão 12 e 29, tendo como resultado deste trabalho o livro *Principles of Therapeutic Change That Work* (2006) de Castonguay e Beutler (LEONARDI, 2016, p. 12-13).

Frente às controvérsias sobre o que deveria ser empiricamente validado na pesquisa em psicoterapia e da persistente lacuna entre ciência e prática, a APA estabeleceu, em 2005, uma força-tarefa composta por psicólogos de diferentes abordagens, que, segundo Leonardi (2006, p. 13), tinham como objetivo delinear um modelo que representasse diversas perspectivas teóricas, metodológicas, conceituais e práticas. O conceito de PBEP desenvolvido teria como aspecto fundamental a

consideração e integração de três componentes: a *melhor evidência disponível*, a *perícia clínica* e o *contexto das características do paciente, da cultura e preferências*.

O componente *melhor evidência científica*, representa um conjunto substancial de evidências provenientes de diversas pesquisas e metodologias, atestando a eficácia das práticas psicológicas. As melhores evidências incluem resultados científicos sobre estratégias de intervenção, avaliação, problemas clínicos e populações de pacientes em ambientes laboratoriais e de campo, além de resultados clinicamente relevantes da pesquisa básica em Psicologia e áreas relacionadas (APA, 2006, p. 274).

Partindo do princípio de que até mesmo os profissionais estão propensos a erros e preconceitos, a *perícia clínica* refere-se a competências adquiridas por meio da formação clínica e científica, compreensão teórica, experiência, autorreflexão, conhecimento de pesquisa e educação e formação profissional contínua. Fazem parte das competências: (a) avaliação, diagnóstico, formulação sistemática de casos e planejamento de tratamento; (b) decisão clínica, implementação do tratamento e monitoramento do progresso do paciente; (c) experiência interpessoal; (d) autorreflexão contínua e desenvolvimento de competências; (e) avaliação apropriada e uso de evidências de pesquisa em áreas básicas e ciência psicológica aplicada; (f) compreensão da influência das diferenças individuais e culturais no tratamento; (g) busca de recursos disponíveis (por exemplo, consulta ou serviços alternativos) conforme necessário; (h) justificativa sólida para estratégias clínicas (APA, 2006, p. 275-276).

Quanto ao terceiro componente, o *contexto das características do paciente, da cultura e preferências*, entende-se que a psicoterapia é uma colaboração em que paciente e terapeuta negociam formas de trabalhar juntos que sejam aceitáveis para ambos e levem a resultados positivos. Os valores e preferências do paciente, tais como objetivos, crenças e métodos preferidos de tratamento, são elementos centrais do PBEP (APA, 2006, p. 280).

O paradigma da PBEP resguarda uma relação com o conceito de Tratamento Empiricamente Apoiado (TEA), porém, não se equivalem. Enquanto o último

refere-se às preocupações com os tratamentos específicos para um determinado transtorno sob circunstâncias específicas que demonstraram eficácia em ensaios clínicos controlados, a PBEP seria mais abrangente. Além de incluir os resultados de ECR, ela abarca uma gama mais ampla de atividade clínica, tais como a avaliação psicológica, formulações de casos e relações terapêuticas (APA, 2006, p. 273).

A PBEP tem como objetivo fomentar a prática psicológica eficaz e a melhora da saúde pública através de comprovações empíricas ancorada em avaliação psicológica, formulação de casos, relação terapêutica e intervenção (APA, 2006, p. 273). Busca-se maximizar a escolha do paciente entre intervenções alternativas eficazes, equilibrando suas preferências com o julgamento do psicólogo, baseado em evidências e experiência clínica, para determinar o tratamento mais adequado (APA, 2006, p. 280); é a integração entre o processo de tomada de decisão e as evidências de investigação no processo de intervenção (APA, 2006, p. 273).

Diante da apresentação despendida, nosso exame e compreensão relativo ao paradigma da PBEP, conforme apresentada pelos seus promotores, remete a uma inovação à comunidade dos psicólogos, uma mudança significativa no modo como os profissionais da Psicologia abordam a eficácia da psicoterapia. Os entusiastas do paradigma, como veremos na sessão seguinte, destacam que as investigações sobre a eficácia da psicoterapia, a preocupação com a evidência científica e a crítica ao dogmatismo são recentes na história da Psicologia, datadas a partir da metade do século XX. Nessa hipotética conjuntura, o paradigma da PBEP emerge como resolução a estas e outras problemáticas; defende-se que sua proposição, ainda que em fase de desenvolvimento, seria capaz de enfrentar a suposta crise da prática em psicoterapia decorrente dessas “recentes problematizações”.~

A atividade científica

Imbuídos de um espírito científico inquieto frente as promessas do paradigma da PBEP, intentamos, nesta sessão, analisar em que medida o paradigma da PBEP

pode ser considerado uma novidade à comunidade dos psicólogos. Para o empenho deste trabalho, é fundamental primeiro compreender o que é um paradigma, sua estrutura e função no desenvolvimento das ciências. Em seguida, buscamos rastrear, ainda que brevemente, na história da Psicologia, indícios de debates sobre fatores que atualmente são apresentados pelo paradigma da PBEP como uma novidade: a consideração de ambos os fatores, comuns e específicos, como relevantes no processo de mudança em psicoterapia; de um trabalho capaz de integrar os componentes relacionados às competências do psicoterapeuta, às características/preferências individuais do usuário e o cuidado quanto a melhor evidência científica; e a crítica ao dogmatismo.

Prosseguindo para nossa explanação sobre o conceito de paradigma. Conforme a teoria de Thomas Kuhn sobre a estrutura das revoluções científicas, antes que um campo científico adquira seu primeiro paradigma universalmente aceito, observa-se uma ausência de padrão. Nesse estágio inicial, cada autor, por não ser obrigado a partir de uma crença comum, tem a possibilidade de construir o campo desde os seus fundamentos. Neste contexto, não é surpreendente que os cientistas, mesmo que diante dos mesmos fenômenos, produzam interpretações e descrições divergentes. Todavia, tais divergências tendem a desaparecer com o triunfo de uma das escolas pré-paradigmáticas (KUHN, 2007, p. 37). Um paradigma, ou conjunto de paradigmas, correspondem a elementos de “(...) caráter relativamente não problemático da comunicação profissional e pela relativa unanimidade do juízo profissional” (KUHN, 2011, p. 315), refere-se a compromissos compartilhados por uma comunidade científica; ao menos é umas das noções que o termo permite ser empregado. Esta tendência pode ser observada no surgimento de diferentes campos e abordagens da Psicologia, como, por exemplo, da Psicologia Clínica. Em sua história, encontramos Lightner Witmer, que, segundo Schultz e Schultz (1992), criou em 1896, a primeira clínica psicológica, que se dedicava à avaliação e ao tratamento de problemas de aprendizagem em crianças (hoje conhecida como Psicologia Escolar), abordando questões como hiperatividade, desenvolvimento verbal ou

motor inadequado e dificuldades de aprendizagem. Devido à falta de precedentes nessa área, Witmer teve que elaborar seus próprios métodos de tratamento e diagnóstico. Outros autores, como Sigmund Freud, começaram a incluir adultos no trabalho clínico, fazendo a área crescer consideravelmente (MOREIRA, ROMAGNOLI e NEVES, 2007). Como sabemos, Freud também elaborou sua própria prática e teoria: a psicanálise.

Na época, a denominada Psicologia Científica ainda era recente, e seus campos de atuação, como a clínica, estavam em emergência, período em que escolas com diferentes paradigmas se estabeleciam – dentre as escolas, algumas procedem aperfeiçoando seus paradigmas, outras rompendo. A transição de um paradigma a outro, não refere-se a um processo acumulativo, pois *o novo paradigma reconstrói a área de estudo, altera as generalizações teóricas mais fundamentais, cria-se novos princípios* (KUHN, 2007, p. 116-117); é precisamente a transição para um novo paradigma que Kuhn nomeou como revolução científica: “(...) episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (2007, p. 125).

Com o estabelecimento de um paradigma, a comunidade científica pode conduzir a ciência normal, aprimorando-a continuamente. A ciência normal, por sua natureza, não busca descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria, uma vez que se baseia em realizações passadas, o que pode resultar na supressão de inovações; convém sublinhar que a novidade, devido ao seu potencial de subverter seus pressupostos, pode colocar em risco o paradigma (KUHN, 2007, p. 24-26). Dentro desse quadro investigativo, o cientista atua como um solucionador de “quebra-cabeças”; considerando o paradigma, ele resolve um problema de uma nova maneira, contudo, dentro dos limites antecipados pelo paradigma (KUHN, 2007, p. 57-59), pois, ao adotar um paradigma, admite-se também um critério para escolhas de problemas passíveis de serem solucionados. Nessa lógica, certos problemas, devido à incompatibilidade com o paradigma proposto, podem acabar sendo rejeitados. Para que algo seja considerado um quebra-cabeça, ele “deve obedecer às regras que

limitam tanto a natureza das soluções aceitáveis como os passos necessários para obtê-las” (KUHN, 2007, p. 61).

Contudo, decorre que fenômenos novos são periodicamente descobertos pela pesquisa. Tais descobertas não são eventos isolados, mas dotados de uma estrutura que ora em vez reaparece. A descoberta emerge do reconhecimento de uma anomalia; percebe-se que as expectativas paradigmáticas foram violadas. Diante disso, recorre-se ao estudo da anomalia até que seja convertida no esperado: uma assimilação a qual a teoria do paradigma é ajustada para adição do anômalo (KUHN, 2007, p. 77-78).

A percepção da anomalia, de um fenômeno para o qual o investigador, ancorado num paradigma, não está preparado, pode lhe permitir uma novidade. Todavia, essa percepção é dificultada devido a anomalia emergir em um pano de fundo constituído pelas expectativas que fazem parte do paradigma (KUHN, 2007, p. 91). A consciência das anomalias, dos fenômenos não explicáveis por meio das teorias precedentes, pode afetar a comunidade científica resultando em uma espécie de “estado de crise crescente”. O fracasso em solucionar os “quebra-cabeças” da ciência normal é o prelúdio para novas contribuições. As novas teorias seriam, geralmente, precedidas “(...) por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal” (KUHN, 2007, p. 95).

Um dos sinais de transição à crise pode ser observado quando uma anomalia passa a ser reconhecida comumente entre a comunidade. Em vista de sua resolução, num primeiro momento, as respostas dos cientistas podem se aproximar das regras do paradigma, contudo, na persistência do problema, as possíveis soluções passam a se afastar cada vez mais das articulações com o paradigma. A nova teoria surge em resposta à crise. Nessa lógica, a crise desempenha um papel crucial na revolução do campo científico: é o fundamento, a pré-condição para a emergência de novas teorias, é o indicador da necessidade de renovação (KUHN, 2007, p. 113-114).

É a mesma coisa, só que de outra cor?

Até este ponto, exploramos como o desenvolvimento inicial de uma ciência é frequentemente caracterizado por uma diversidade de paradigmas e pela falta de consenso na comunidade científica. Na Psicologia, embora existam consensos parciais entre algumas abordagens teóricas – como a admissão da existência de fenômenos inconscientes e seus efeitos sobre a personalidade na Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) e na Psicanálise –, o campo continua a abrigar uma pluralidade de paradigmas.

A trajetória da Psicologia é marcada por uma heterogeneidade significativa. Certas vertentes dialogaram com as ciências naturais; outras, com a História, Sociologia, Antropologia ou Linguística. Algumas recorreram à Filosofia, enquanto outras a rejeitaram. Há quem buscasse anexação à Biologia e outras que reivindicaram autonomia, chegando mesmo a questionar o pertencimento à própria Psicologia (MIOTTO, 2018, p. 96). Nesse contexto, desde suas origens, o campo configura-se, portanto, como um território epistemologicamente fragmentado, composto por múltiplas hibridações e distintas concepções sobre o que caracterizaria uma ciência psicológica (ABIB, 2009, p. 196-199).

No século XX, essa pluralidade se intensifica, abrangendo desde a diversidade de teorias até métodos e linguagens que sustentam diferentes concepções de ciência, ainda em disputa. Essa diversidade conceitual reflete-se não apenas nas teorias, mas também na multiplicidade de instrumentos (ABIB, 2009, p. 196-199), que circulam por distintos contextos de aplicação, com finalidades e implicações variadas.

Embora o campo da Psicologia seja marcado por uma pluralidade de paradigmas, cada comunidade científica ou abordagem teórica tende, ao longo do tempo, a estabilizar-se em torno de um paradigma predominante, que orienta práticas, teorias e investigações dentro desse grupo específico. Após a estabilização de um paradigma dentro de uma comunidade científica específica – por exemplo, um campo da Psicologia, como a Psicologia Clínica, ou uma abordagem teórica

particular –, essa comunidade inevitavelmente se confrontará com anomalias. Dentre elas, algumas serão incapazes de serem resolvidas através do paradigma vigente, precipitando uma crise e à proposição de um novo candidato a paradigma. É crucial enfatizar que a admissão de um estado de crise no campo científico não é simplesmente apenas a identificação de problemas, mas também o reconhecimento, por parte da comunidade, de uma anomalia intransponível – nem todas as anomalias identificadas por um grupo de cientistas serão necessariamente reconhecidas unanimemente pela comunidade em geral.

No início, o novo paradigma terá poucos adeptos, mas sua adesão tende a crescer à medida que demonstra competência para solucionar problemas não resolvidos pelo paradigma anterior. “(...) Se o paradigma estiver destinado a vencer sua luta, o número e a força de seus argumentos persuasivos aumentarão. Muitos cientistas serão convertidos e a exploração do novo paradigma prosseguirá” (KUHN, 2007, p. 202).

A comunidade científica tende a resistir ao novo paradigma, o que dificulta sua emergência. Todavia, mesmo aqueles mais experientes e antigos podem ser afetados pelo novo paradigma. É possível que o cientista tradicional, neste período, seja persuadido a mudar de ideia; observa-se, ainda, que com a morte dos antigos membros, os novos integrantes podem orientar a ciência por novos caminhos. Nesse processo de conversão, supõe Kuhn, os argumentos exercem grande influência nas batalhas de paradigmas. Entre os possíveis argumentos apresentados pelos defensores do novo paradigma, destaca-se que ele seria capaz de solucionar os problemas que levaram o paradigma anterior à crise, além de ser mais simples, claro e adequado (KUHN, 2007, p. 194-198).

Historicamente, um paralelo interessante pode ser observado nas ideias de Rogers, que, em seus primeiros anos, foram recebidas com resistência e até furor por parte da comunidade psicológica (WOOD, 2010, p. 174). Com o tempo, essas ideias foram gradualmente reconhecidas e incorporadas, evidenciando que a aceitação de

novos paradigmas depende de múltiplos fatores e de um processo gradual de conversão.

No contexto atual, observa-se um cenário similar em relação à PBEP. Ao menos no Brasil, a aceitação entre os psicólogos ainda não é homogênea, refletindo as dinâmicas históricas de resistência e adoção gradual de novos paradigmas. Como destacam Rosa e Laport (2021, p. 62) e Leonardi e Meyer (2015, p. 1141), embora o cenário esteja mudando paulatinamente, as publicações e os debates sobre a PBEP ainda são escassos.

Os adeptos da PBEP poderiam responder com base na própria teoria de Kuhn, que a aceitação de um novo paradigma ocorre gradualmente, à medida que os desentendimentos e preconceitos vão sendo dissipados. Essa justificativa, em parte, é razoável. No entanto, se questionarmos a gênese da proposição do paradigma, veremos que o estado de crise evocado em seu discurso sobre a precariedade da atividade baseada em evidência no campo da Psicologia não é uma novidade, nem mesmo a proposição de uma resolução. Na verdade, trata-se de um tema que é notável na história do desenvolvimento da prática e teoria das Psicologias, as quais, inclusive, propõem distintas formas de lidar com esta “crise”, apresentando uma pluralidade de métodos científicos e epistemologias. Portanto, indagamos: o paradigma da PBEP, o que traz de inovador em sua proposta? Ao que parece em nossa análise, testemunhamos a “reinvenção da roda” por parte dos psicólogos.

Na conclusão do documento *Evidence-Based Practice in Psychology* (2006), a APA admite que a proposta da PBEP diz respeito a algo que psicólogos estão atentos há um século: de que a melhor maneira para aprender sobre o que funciona para quem é através dos métodos científicos (APA, 2006, p. 280). Concordamos com isso; no entanto, sugerimos que não se trata apenas desse aspecto, mas de um discurso reiterado e ainda mais abrangente. Ademais, se analisarmos a história do tratamento em Psicologia – isto sem considerar o período anterior à Psicologia Científica – não seria presunçoso postular que os fundadores das Psicologias não tenham se preocupado com as evidências e a eficácia de suas atividades? Se o caso do Witmer

ou de Freud não for suficiente para evidenciar tal equívoco, podemos recorrer a outro autor exemplar: Carl Rogers.

Uma parcela considerável dos trabalhos partidários do PBEP sugere que a preocupação quanto a pesquisa científica e as demonstrações empíricas da eficácia da psicoterapia teriam aflorado apenas após as colocações de Eysenck a partir da década de 50. Contudo, ao debruçarmos sobre a obra de Rogers, veremos que o autor, desde a publicação de seu primeiro livro, *O tratamento clínico da criança-problema* (1939)⁴¹, demonstrava evidências empíricas em psicoterapia através da apresentação de casos clínicos de forma textual. Inclusive, embora já houvesse gravações de psicoterapias, Rogers foi pioneiro ao utilizar esse método em pesquisa científica (ROGERS, 1977, p. 228). Foi no ano seguinte, em 1940, com ajuda de uma equipe, que Rogers passou a investigar de modo mais sistemático, ampliando suas verificações empíricas na *Ohio State University* (ROGERS, 1977, p. 25).

Através da análise minuciosa das gravações, palavra por palavra, frase por frase, em uma época em que muitos psicoterapeutas receavam expor publicamente sua prática –, Rogers foi capaz de determinar os eventos terapêuticos, por exemplo, quando decorriam dificuldades, quando ajudava, quando o cliente ou terapeuta apresentava atitude defensivas, as mudanças no processo terapêutico – previsibilidade –, etc. (FARSON, 1979, p. 29-30; TAMBARA E FREIRE, 1999, p. 44-45).

A terapia defendida por Rogers desenvolveu-se no âmbito de instituições universitárias, não exclusivamente pelos esforços de Rogers, mas também de seus companheiros(as) de pesquisa, inclusive de outras disciplinas. Alguns exemplos dessas pesquisas encontram-se em *Psicoterapia e Relações Humanas* (1959). Rogers e seus colegas não se restringiram a estudos descritivos e qualitativos: realizaram também investigações experimentais controladas, com grupos de comparação, uso de medidas fisiológicas (como pressão arterial, respiração e reflexo psicogalvânico)

⁴¹ Cf. ROGERS, Carl R. (1939). **O tratamento clínico da criança-problema**. SP: Martins Fontes, 1978.

e aplicação de procedimentos estatísticos (ROGERS, 1977, p. 230-253). Além disso, há registros de ensaios com randomização, como no exemplo apresentado por Stenzel e Gomes (2023, p. 17-20), bem como pesquisas conduzidas às cegas (ROGERS, 1959, p. 246-248). Esse conjunto de estratégias metodológicas permitiram a Rogers e seus colegas produzir inferências mais confiáveis sobre fenômenos como a mudança terapêutica e os efeitos das atitudes do terapeuta sobre o processo terapêutico.

Ainda sobre Rogers, dentre os trabalhos investigados, há afirmações – baseadas em autores como Barlow, Boswell e Thompson – como a de que Rogers teria afirmado que a pesquisa em psicoterapia poderia ser abandonada, pois esta não impactava em sua prática clínica. Nossa posição é divergente: Rogers manteve sempre uma postura não dogmática em relação a sua prática e teoria, revisando conceitos e conclusões; termos foram alterados, hipóteses reformuladas ou deixadas de lado, conceitos foram aprimorados; os conceitos eram “(...) constantemente revistos à luz de experiências clínicas contínuas e das descobertas resultantes das pesquisas” (ROGERS, 1992, p. 12) o próprio título de sua abordagem foi modificado, passando de Terapia Não-diretiva para Terapia Centrada no Cliente, e posteriormente ACP. A ACP é constituída e desenvolvida continuamente através de uma lógica experimental. Abdicar dessa lógica, seja na psicoterapia ou qualquer outro campo, é corromper a filosofia da abordagem, recaindo sobre aquilo que Rogers tanto se precaveu: o dogmatismo. É verdade que Rogers passou a se dedicar a outras áreas além da psicoterapia, como a educação, mas nunca deixou de reiterar a importância da pesquisa científica para o desenvolvimento de sua atividade. Inclusive, em suas últimas obras, o autor discutia novas maneiras de conceber e fazer ciência, como em *Em busca de vida* (1983). Talvez seja oportuno mencionar que o caso de Rogers é apenas um entre diversos autores da Psicologia preocupados com a eficácia do tratamento, a importância das evidências no desenvolvimento da prática e teoria, bem como a crítica ao dogmatismo.

Se estivermos certos de que as questões levantadas pela PBEP não são novidade e que os psicólogos têm lidado com essas problemáticas (ou crise) de maneira eficaz há algum tempo utilizando diferentes recursos, então, a PBEP não sendo um paradigma que rompe com os pressupostos já aceitos pela comunidade, o que ela seria? Segundo nossa análise, trata-se de uma tentativa de aprimorar um conhecimento já existente por meio de um rearranjo de alguns conceitos e adoção de um modelo de conhecimento científico pré-existente. Na próxima seção, daremos continuidade a esta questão e, também, demonstraremos que a proposta da PBEP, apesar de refletir sobre aspectos cruciais para o desenvolvimento da ciência – evidência científica e dogmatismo –, apresenta implicações adversas às Psicologias, principalmente àquelas que não compartilham do mesmo conceito de “evidência” ou dos métodos de pesquisa propostos pela PBEP.

A ironia do dogmatismo

Sabe-se que o *pseudonovo* paradigma da PBEP, elaborado pela APA, foi delineado com base no conceito adotado pelo Instituto de Medicina dos Estados Unidos acerca da Prática Baseada em Evidência (PBE) (APA, 2006, p. 273), que, surgido nos anos 90, na medicina, o “paradigma” passou a ser alocado a outras áreas da saúde (LEONARDI, MÁCIMO, BACCHI e JOSUA, p. 97, 2023), em nosso caso, à Psicologia. Na Medicina, o discurso da PBE recorre a introdução da dúvida metódica e ao questionamento à tradição científicista como um “novo paradigma em saúde”, semelhante ao que vimos na PBEP. Entretanto, como defendem Sayd e Moreira (2000, p. 11), é uma pauta recorrente na história da tradição cética em Medicina. A proposta do paradigma da Medicina Baseada em Evidência (MBE) não introduz rupturas no modo de produzir conhecimento, não altera o modelo cognitivo que se observa na história da tradição cética; portanto, não seria, segundo os autores, sensato nomear como “novo paradigma”; se há algo de novo na proposta da MBE, é a promoção de um “(...) rearranjo entre três disciplinas – bioestatística,

informática biomédica e epidemiologia clínica –, buscando assim, nas evidências externas, as bases para decisões clínicas e processos de ensino” (SAYD e MOREIRA, 2000, p. 28). Sua proposta não está relacionada a pressupostos epistemológicos, mas de mudanças no plano da práxis, do uso do conhecimento e da informação, da ética. Os debates da Medicina atual parecem, na verdade, “(...) reatualizar as antinomias entre empirismo e racionalismo, ceticismo e dogmatismo, observação e superstição / magia que nunca deixaram de atuar no processo de formação da medicina científica” (SAYD e MOREIRA, 2000, p. 35).

Assim como encontramos dificuldades quanto à aceitação, por parte da comunidade dos psicólogos, quanto ao caráter inovador da “prática baseada em evidência”, há também na comunidade de Medicina certa dificuldade de aferir um consenso quanto ao paradigma da MBE, como segue Sayd e Moreira (2000, p. 36):

Claro está que os problemas, críticas e crises que a Medicina Baseada em Evidências aponta como sendo dilemas para a medicina em geral fazem sentido. No entanto não podemos reconhecer uma unanimidade em termos de reconhecimento dessas críticas, nem muito menos de uma “novidade” temática na maneira de abordar esses problemas. Ao menos por enquanto a Medicina Baseada em Evidências pode ser encarada pelo conjunto da corporação como um “modismo passageiro”.

Nossa análise sugere que, embora apresentada como um avanço revolucionário, a PBEP é, na verdade, uma reiteração de ideias já reforçadas na história da Psicologia, tais como a crítica ao dogmatismo, o apreço pela evidência científica e eficácia do tratamento em psicoterapia, ética, desenvolvimento e integração de fatores comuns e específicos. Considerando essa afirmação, pode-se questionar por que um grupo de psicólogos continua a insistir na PBEP, lidando com uma crise cuja resolução parece seguir caminhos já existentes. Os defensores poderiam afirmar que aquilo que a PBEP admite como evidência científica não é o mesmo que foi concebida no passado e por isso sua proposta – ainda que não seja

um novo paradigma – inclui um novo conceito de evidência científica, o qual integra os fatores comuns e específicos envolvidos no processo de mudança terapêutica. De fato, partindo do modelo da Medicina, o manejo em relação ao conceito de evidência será distinto. Sabe-se que ao tomar emprestado um conhecimento de outra disciplina, a tentativa de deslocamento ou integração desse conhecimento implica em uma série de desafios e oportunidades. Kuhn já nos alertou sobre a problemática da *incomensurabilidade*⁴² e como ela pode restringir a medida em que uma comunidade pode enriquecer seu conjunto de espécies através do empréstimo de termos incomensuráveis de outras comunidades; embora a linguagem possa ser enriquecida, só o pode em certas condições (2024, p. 184; 2006, p. 118-119). “É simplesmente implausível que alguns termos mudem de significado, quando transferidos para uma nova teoria, sem contaminar os termos transferidos consigo” (KUHN, 2006, p. 51).

Nesse contexto, fascinados pela promessa de inovação, sem uma discussão crítica sobre a adoção de novos conhecimentos podemos ficar cegos às implicações de seu uso, em nosso caso, o modelo da PBEP. Por isso, questionamos: quais seriam as implicações do modelo da PBEP para o campo da Psicologia?

O paradigma proposto pela PBEP entende por “evidências científicas” aquelas obtidas através de observações sistemáticas e controladas, incluindo tanto dados quantitativos quanto qualitativos (LEONARDI et al., 2023, p. 101). Os métodos de pesquisa recebem valores diferentes nesta perspectiva; como uma hierarquia, a pirâmide de evidências – modelo da Medicina – segue de modo crescente:

Pesquisa *in vitro*: experimentos feitos em células vivas;
pesquisa animal: estudos de laboratório com ratos, pombos, cachorros, macacos, etc.; Ideias, editoriais e opiniões: pareceres de especialistas; relato de caso e série de

⁴² A noção de incomensurabilidade – emprestada da matemática – opera aqui de modo metafórico: de “nenhuma medida comum” para “nenhuma linguagem comum”. A afirmação de incomensurabilidade entre duas teorias evoca uma situação em que a linguagem não pode ser traduzida sem haver resíduos ou perdas (Kuhn, 2006, p. 47-50).

casos: estudos que narram um processo terapêutico conduzido com clientes individuais; caso-controle e coorte: delineamentos grupais correlacionais utilizados para detectar os fatores de risco de uma doença; ensaio clínico randomizado: avalia a eficácia de um tratamento sobre um grupo de pessoas em comparação com um grupo-controle; revisão sistemática (com e sem meta-análise): agrupamento e síntese de dados oriundos de várias pesquisas em uma unidade (LEONARDI, 2016, p. 16).

As críticas à pirâmide das evidências ou aos métodos de pesquisas concebidos como “melhores” não é uma novidade para os defensores da PBEP; eles reconhecem que o paradigma possui limitações e necessita de ajustes (LEONARDI, 2016, p. 18).

A PBE não se refere a uma modalidade de terapia ou protocolo de intervenção, mas sim ao processo de tomada de decisão clínica pelo terapeuta que seria baseada na melhor evidência científica (LEONARDI et al., 2023, p. 103; ROSA e LAPORT, 2021, p. 66). Não sendo de uma orientação teórica específica, o paradigma da PBE parte da ideia que “(...) qualquer intervenção deve ser fundamentada por evidências objetivas e cientificamente comprovadas. A melhor evidência é aquela obtida por meio de ensaios clínicos randomizados (ECR)” (PHEULA e ISOLAN, 2007, p. 75), aliás, esta última, considerada padrão-ouro pela Medicina.

A comunidade da PBEP parece ter estabelecido uma meta: todo psicólogo deverá realizar sua prática baseada em evidência, com a melhor evidência científica. Entende-se que o paradigma da PBEP poderia ser deslocado em função de qualquer psicólogo, independentemente de sua orientação teórica. O tratamento em psicoterapia, segundo a lógica da PBEP, deve seguir o mesmo rigor científico aplicado na Medicina, onde o entendimento do comportamento humano deve ser baseado em evidências empíricas “robustas”, assim como ocorre no estudo da anatomia e fisiologia para tratamentos médicos.

Nota-se que, devido à sua natureza, emprestada de outro campo da saúde (a Medicina), a proposta da PBEP pode não ser compatível com algumas Psicologias. Ademais, não é a primeira vez que observamos, na História da Psicologia, a tentativa de consagrar a legitimidade científica tomando emprestado modelos de outras disciplinas, o que por vezes pode estar associada à perspectiva de que somente os métodos de outras ciências seriam a única via ou suficiente para estabelecer à Psicologia sua credibilidade como ciência, o que, aliás, sustenta o discurso de uma “Psicologia Científica de Verdade” ou “Psicologia Superior”.

A PBEP, ao definir o que seria a “melhor evidência científica” ou o “melhor método científico”, promove narrativas de exclusão, como se observa no trabalho *Como saber se uma prática é 'baseada em evidências'*⁴³; Psicologias que não se adequam ao modelo da PBEP são marginalizadas ou desqualificadas por um discurso que recorre a uma suposta superioridade científica, relegando essas abordagens ao senso comum ou à pseudociência por adotarem conceitos de evidência ou métodos científicos distintos. Por exemplo, terapias baseadas na fenomenologia ou na análise existencial podem não se submeter facilmente a ensaios clínicos randomizados. É importante notar que, para essas abordagens ou outras, alguns métodos científicos ou conceitos podem não ser aplicáveis ou relevantes, até mesmo incomensuráveis. Um modelo que, baseado em outra área, se apresenta como capaz de ser utilizado por qualquer psicólogo, independentemente de sua abordagem, mas que ao mesmo tempo marginaliza os métodos e concepções das outras Psicologias e se coloca como um paradigma superior, não estaria ele falhando em sua tentativa? A menos que a questão do discurso de superioridade científica frente às divergências em Psicologia seja adequada, o modelo da PBEP não parece ser, até então, aplicável a toda comunidade de psicólogos. Este é um dos fatores que respondem pela demora na aceitação do “paradigma”.

⁴³ Cf. COSTA, Danielle Souza; SOUZA, Bruno Rezende de; FERREIRA, Clarice de Medeiros C. e MALLOY-DINIZ, Leandro. **Como saber se uma prática é 'baseada em evidências'**. PR: Sapiens Instituto de Psicologia, 1. ed., p. 7, 2020.

Além das implicações acerca da promoção da marginalização das Psicologias pelo discurso de superioridade, gostaríamos de lembrar um dos princípios da PBEP: sua crítica ao dogmatismo. Se algum dia foi um dos aspectos mais admiráveis de sua proposta, hoje se revela como sua fraqueza mais evidente. A PBEP, ao se apresentar como um paradigma científico superior, pode inadvertidamente promover um novo tipo de dogmatismo, onde apenas as intervenções que passam por um certo tipo de validação científica são consideradas válidas.

Portanto, ao considerar a adoção de um modelo, talvez seja necessário não apenas notarmos o aspecto inovador de suas promessas como, por exemplo, a melhoria da qualidade e a eficácia das intervenções psicológicas, mas também considerar seus potenciais efeitos colaterais, como o surgimento de um novo dogmatismo e a marginalização de perspectivas divergentes na Psicologia contemporânea.

Considerações Finais

Embora a crise evocada pelo *pseudonovo* paradigma da PBEP não seja uma novidade, como apresentado neste ensaio, deve-se reconhecer que os temas abordados no discurso da PBEP – crítica ao dogmatismo, o apreço pela evidência científica e eficácia do tratamento em psicoterapia, ética, desenvolvimento e integração de fatores comuns e específicos – são fundamentais para o exercício e desenvolvimento da ciência. Contudo, a proposição do modelo da PBEP apresenta um aspecto danoso à comunidade dos psicólogos: seu discurso de superioridade, fundamento para marginalização das outras abordagens psicológicas – vale destacar que não podemos afirmar com certeza se isto reflete fielmente a proposta da APA ou se é uma leitura deturpada por parte dos defensores da PBEP.

Nesse contexto, convém chamar atenção a algo que a APA, em 2006, quando elaborou o documento sobre a prática baseada em evidências, já havia reconhecido: o risco do uso inadequado por parte de organizações comerciais (APA, 2006, p. 271-

272). É notável o crescente número de cursos de PBEP e de psicólogos ofertando um atendimento diferenciado baseado nas “melhores evidências científicas”. Este último item não foi alvo de análise de nosso trabalho, por isso, sugerimos investigações acerca da crescente promoção dos cursos e serviços de PBEP, examinando se de fato refletem uma verdadeira importância e eficácia do modelo ou se estão mais relacionadas a estratégias comerciais.

Por fim, se os promotores da PBEP pretendem superar as críticas e avançar no desenvolvimento e aceitação do modelo pela comunidade dos psicólogos, seu modelo deve ser reavaliado para melhor se alinhar às variadas escolas de pensamento em Psicologia.

* * *

REFERÊNCIAS

ABIB, J. A. D. Epistemologia pluralizada e história da psicologia. **Scientiae Studia**, 7 (2), 195-208, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000200002>

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. Evidence-Based Practice in Psychology. **American Psychologist**, vol. 61, n. 4, 271-275, 2006. DOI: 10.1037/0003-066X.61.4.271

COSTA, Danielle Souza; SOUZA, Bruno Rezende de; FERREIRA, Clarice de Medeiros C. e MALLOY-DINIZ, Leandro. **Como saber se uma prática é 'baseada em evidências'**. PR: Sapiens Instituto de Psicologia, 1. ed., 2020.

CHAMBLESS, Dianne L. Beware the Dodo Bird: The dangers of overgeneralization. American Psychological Association D12, Commentaries, **Clinical Psychology: Science and practice**, v. 9 n. 1, 2022.

CHAMBLESS, Dianne L. e OLLENDICK, Thomas H. Empirically supported psychological interventions: Controversies and Evidence. **Annu. Rev. Psychol.**, 2001.

CHAMBLESS, Dianne L. Task force on promotion and dissemination of psychological procedures: A report adopted by the division 12 board. **American Psychological Association**, 1993.

EVANS, Richard I. **Carl Rogers: O homem e suas idéias**. SP: Martins Fontes, 1979.

KUHN, Thomas S. **A incomensurabilidade na ciência: Os últimos escritos de Thomas S. Kuhn**. SP: Editora Unesp, 2024.

KUHN, Thomas S. **A tensão essencial: Estudos selecionados sobre tradição e mudança científica**. SP: Editora Unesp, 2011.

KUHN, Thomas S. (1962). **A estrutura das revoluções científicas**. Editora: Perspectiva, 13ª ed., 2007.

KUHN, Thomas S. **O caminho desde A Estrutura: Ensaio filosófico, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica**. SP: Editora Unesp, 2006.

ROSA, M. G. e LAPORT, T. J. A Importância da Prática Psicológica Baseada em Evidências: Aspectos Históricos, Conceituais e Procedimentais. **Mosaico – Revista Multidisciplinar de Humanidades**, v. 12, n. 3, p. 61-66, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21727/rm.v12i3.2831>

LEONARDI, Jan Luiz. Prática baseada em evidências em psicologia e a eficácia da análise do comportamento clínica. Universidade Estadual de São Paulo, **Tese**, 2016. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-27092016-154635/pt-br.php>>.

LEONARDI, Jan Luiz; MÁCIMO, Thiago; BACCHI, André Demambre e JOSUA, Dan. Ciência, Análise do Comportamento e a Prática Baseada em Evidências em Psicologia. **Revista Perspectivas**, vol. 14, n. 01, 2023. Disponível em: <<https://www.revistaperspectivas.org/perspectivas/article/view/962>>.

LEONARDI, Jan Luiz e MEYER, Sonia Beatriz. Prática baseada em evidências em psicologia e a história da busca pelas provas empíricas da eficácia das psicoterapias. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 35(4), 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703001552014>

MIOTTO, M. L. A Psicologia entre o ‘longo passado’ e a ‘curta história’. **Dissertatio**, 47, 95-134, 2018. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v47i0.9996>

MOREIRA, J. de O.; ROMAGNOLI, R. C. e NEVES, E. de O. O surgimento da clínica psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção da saúde. **Psicol. cienc. prof.**, vol. 27, n. 4, 2007, pp. 608-621. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932007000400004&lng=en&nrm=iso>.

PHEULA, Gabriel Ferreira e ISOLAN, Luciano Rassier. Psicoterapia baseada em evidências em crianças e adolescentes. **Revisões da Literatura, Arch. Clin. Psychiatry**, 34 (2), 2007. Disponível: <<https://www.scielo.br/j/rpc/a/MPdfF7bP7yLQmV39V65JZsd/?lang=pt>>.

REZENDE, Giovana Franche de Moura; SOARES, Izabel Cristina e VELOSO, Roberto Júnior Marques Delfino. Prática da psicologia baseada em evidências e psicologia feminista: Reflexões iniciais. **Perspectivas em análise do comportamento**, Volume especial sobre clínica e cultura, 228-238, 2023. Disponível em: <<https://www.revistaperspectivas.org/perspectivas/article/view/985>>.

ROGERS, Carl R. (1951). **Terapia centrada no cliente**. SP: Martins Fontes, 1992.

ROGERS, Carl R. A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships: As Developed in the Client-Centered Framework. In S. Koch (Ed.), **Psychology: A Study of a Science**. Formulations of the Person and the Social Context (Vol. 3, pp. 184-256), 1959.

ROGERS, Carl R. e KINGET, G. Marian. (1959). **Psicoterapia e Relações Humanas**. Editora Interlivros, vol. 1, 1977.

ROGERS, Carl R.; WOOD, John K.; O'HARA, Maureen Miller e FONSECA, Afonso Henrique L. da. (1983). **Em busca de vida: Da terapia centrada no cliente à abordagem centrada na pessoa**. São Paulo: Summus, 1983.

ROSA, Milena Groetares e LAPORT, Tamires Jordão. A Importância da Prática Psicológica Baseada em Evidências: Aspectos Históricos, Conceituais e Procedimentais. **Mosaico - Revista Multidisciplinar de Humanidades**, Vassouras, v. 12, n. 3, 2021. Disponível em: <<https://editora.univassouras.edu.br/index.php/RM/article/view/2831>>.

SAYD, Jane Dutra e MOREIRA, Martha Cristina Nunes. Medicina baseada em evidências: ceticismo terapêutico, recorrência e história. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 10, n. 1, p. 11-38, 2000. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/physis/a/LX8qm9qSDZHqVkBxw9gSyQj/?lang=pt#ModalTutors>>

SCHULTZ, D. P. e SCHULTZ, S. E. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Editora Cultrix, 5ª Ed., 1992.

STENZEL, Lucia Marques e GOMES, William Barbosa. Perspectiva de segunda pessoa em psicoterapia: As inovações fenomenológicas de Carl Rogers. **Memorandum** 40, 2023. DOI: <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.39998>

TAMBARA, Newton. **Terapia centrada no cliente: Teoria e prática: Um caminho sem volta**. Porto Alegre, Ed. Delphos, 1999.

WOOD, John Keith (org.). **Abordagem centrada na pessoa**. Vitória: EDUFES, 5ª ed., 2010.

Recebido: 16/12/2024

Aprovado

17/08/2025

Licença CC BY-NC 4.0

