

revista de  
teoria da  
história

25 | 1 · 2022

journal of  
theory of  
history

# revista de teoria da história

História e  
historiografia  
das ciências  
History and  
historiography  
of sciences

25 | 1 · 2022

editado por

*Hallbane Machado*  
*Tiago Santos Almeida*

**FH** | **UFG**  
FACULDADE DE  
HISTÓRIA | UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE GOIÁS

# expediente

## | Editor-Chefe

Dr. Ulisses do Valle | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

## | Editores Executivos

Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite | Universidade de Quioto, Quioto, Japão  
Dr. Francesco Guerra | Universidade Federal de Goiás | Università di Pisa, Pisa, Itália  
Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto | Universidade Estadual de Goiás, Uruaçu, Goiás, Brasil,  
Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil  
Dr. Murilo Gonçalves | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr.ª Sabrina Costa Braga | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

## | Conselho Editorial

Dr.ª Beatriz de Moraes Vieira | Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil  
Dr. Breno Mendes | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Davide Bondi | Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Bolonha, Itália  
Dr.ª Géssica Góes Guimarães Gaio | Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil  
Dr. Julio Bentivoglio | Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil  
Dr.ª Lorena Lopes da Costa | Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil  
Dr. Luiz Carlos Bento | Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, Brasil  
Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr.ª Mariana de Moraes Silveira | Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Marcelo de Mello Rangel | Universidade Federal do Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Marcelo Durão Rodrigues da Cunha | Insitituto Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil  
Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Pietro Gori | Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal  
Dr. Tiago Santos Almeida | Universidade Federal de Goiás Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino | Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Thiago Lima Nicodemo | Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil  
Dr. Walderez Simões Costa Ramalho | Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil  
Dr.ª Walkiria Oliveira Silva | Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, Minas Gerais, Brasil

## | Conselho Científico

Dr. Alfonso Maurizio Iacono | Università degli Studi di Pisa, Pisa, Itália  
Dr. Alexandre Escudier | Centre de recherches politiques de Sciences Po (FNSP), Paris, França  
Dr. Anderson Zalewski Vargas | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
Dr. Arthur Alfaix Assis | Universidade de Brasília Brasília, Brasil  
Prof. Bennett Gilbert | Portland State University Portland, Oregon, EUA  
Dr. Carlos Oiti Berbert Junior | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Cristiano Arrais Alencar | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior | Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil  
Dr. Estevão Rezende Martins | Universidade de Brasília, Brasília, Brasil  
Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi | Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
Dr. Fernando José de Almeida Catroga | Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal  
Dr.ª Francismary Alves Silva | Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, Bahia, Brasil  
Dr. Fulvio Tessitore | Università degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, Itália  
Dr. Henrique Espada Rodrigues Lima Filho | Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis, Santa Catarina, Brasil  
Dr.ª Joana Duarte Bernardes | Universidade de Coimbra Coimbra, Portugal  
Dr. Luis Reis Torgal | Universidade de Coimbra Coimbra Coimbra, Portugal  
Dr.ª Maria Della Volpe | Università degli Studi di Napoli Federico II Nápoles, Itália  
Dr. Massimo Mastrogregori | Università della Repubblica di San Marino, São Marinho, Itália  
Dr. Marlon Jeison Salomon | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Mauro Lúcio Leitão Condé | Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Natan Elgabsi | Åbo Akademi University, Turku, Finlândia  
Dr. Nuno Miguel Magarinho Bessa Moreira | Universidade Lusófona do Porto, Porto, Portugal  
Dr. Pedro Spinola Pereira Caldas | Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil  
Dr. Piero Marino | Università degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, Itália  
Dr. Rafael Saddi | Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Dr. Roberto Gronda | Università degli Studi di Pisa, Pisa, Itália  
Dr. Sérgio da Mata | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil  
Dr.ª Silvia Caianiello | Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno, Nápoles, Itália  
Dr. Valdeci Araújo Lopes | Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil  
Dr. Zoltán Boldizsár Simon | Universität Bielefeld, Bielefeld, Alemanha

## | Secretaria

Elbio Quinta Junior | PPGH Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Hugo Merlo | PPGH Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil  
Krisley Aparecida de Oliveira | PPGH Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
Tayna Marino | Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, Polónia

## | Revisor

Murilo Gonçalves

## | Editores de arte e audiovisual

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite

## | Realização

Faculdade de História e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás

## | Apoio

Portal de Periódicos da Universidade Federal de Goiás

## | Parcerias

Diacronie - *Studi di Storia Contemporanea* [Bologna]  
Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia [LETHIS – UFES]  
Núcleo de Estudos em Teoria da História [NETH – UEG]  
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos [NIET]

## | Contato

Faculdade de História | Programa de Pós-Graduação em História  
Universidade Federal de Goiás | UFG | Campus II Samambaia | 74690-900  
Goiânia [GO] | Brasil  
website | <https://www.revistas.ufg.br/teoria/index>  
e-mail | [revistateoriadahistoria@gmail.com](mailto:revistateoriadahistoria@gmail.com)

## | Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
GPT/BC/UFG

R454 Revista de Teoria da História = Journal of Theory of History [recurso eletrônico]  
/ Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História. v. 1, n. 25 (2022). –  
Dados eletrônicos. – Goiânia : Universidade, 2022.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.  
Modo de acesso: World Wide Web:  
<https://www.revistas.ufg.br/teoria/index>

Semestral  
ISSN: 2175- 5892

1. História - Filosofia. 2. Psicanálise e história. 3. História - Estudo e ensino. I.  
Universidade Federal de Goiás. II. Faculdade História.

CDU: 930.1

Bibliotecário responsável: Enderson Medeiros / CRB1: 2276

## índice

### DOSSIÊ

*História e historiografia das ciências*  
—  
*History and historiography of sciences*

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ | 5 • 8

Tempo, Historicidade e História da Historiografia das Ciências  
HELENA MIRANDA MOLLO | 9 • 19

*Os conceitos morrem? Sobrevivências e Reemergências nas Ciências*  
FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS | 20 • 34

A Experiência da Imagem na História e na Filosofia da Ciência: *o legado de Kuhn*  
ARIADNE MARINHA & THIAGO COSTA | 35 • 55

A Razão Científica Universal e a concepção da unidade metodológica  
da ciência empírica em *Carl Gustav Hempel*  
SÉRGIO CAMPOS GONÇALVES | 56 • 66

*Adolf Bastian* – Antropologia e Colonização  
ELAINE CALÇA | 67 • 89

## ARTIGOS • LIVRES

Pós-estruturalismo e a Escrita da Histórica  
*a genealogia foucaultiana como crítica da subjetividade*  
JOSÉ DOS SANTOS COSTA JÚNIOR | 90 • 112

Do Esquecimento à Pacificação e da Memória à Redenção  
*uma leitura de Walter Benjamin*  
ANTÓNIO PAULO DIAS OLIVEIRA | 113 • 135

The hermeneutic Problem Posed by Digital Humanities  
MURILO GONÇALVES | 136 • 150

## ENSAIO

Prolegômenos sobre a Existência de Leis da Natureza  
GILDO MAGALHÃES | 151 • 164

## TRADUÇÕES

O Historiador das Ciências deve Fazer-se Contemporâneo  
dos Cientistas dos quais ele Fala  
HÉLÈNE METZGER | 165 • 173

*Manifesto de Manchester* | 174 • 175

## APRESENTAÇÃO

A história da História das Ciências pode ser contada através dos diferentes compromissos intelectuais e políticos que reafirmaram ou denunciaram as marcas de seu lugar de nascimento histórico na modernidade. Como narrativa dos progressos teóricos e técnicos, a história das ciências foi integrada à pedagogia do “espírito” e chamada, nos séculos XVIII e XIX, a testemunhar a perfectibilidade progressiva da razão. Na primeira metade do século passado, filósofos e cientistas como Gaston Bachelard e Paul Langevin viram na institucionalização do ensino de História das Ciências nas escolas e universidades um elemento da mais viva importância para a construção de uma verdadeira “cultura científica”. A ideia pode parecer um tanto empoeirada, justamente por seus ecos iluministas, mas, nos últimos dois anos, o encontro de duas crises, a crise sanitária, provocada pela pandemia, e a chamada crise de confiança na ciência (ou de autoridade da ciência), nos fez pensar no que ainda haveria de atual naquelas reflexões feitas há quase um século sobre o ensino de história das ciências, e, de modo mais amplo, sobre seu papel na cultura.

Uma situação inquietante se colocou para a história e para os historiadores. De certa forma, ela já havia sido imaginada por aquele que radicalizou, pela história, a aposta filosófica da modernidade. Pois enquanto Kant perguntava sobre as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, reconhecendo de partida o valor superior da verdade científica sobre outros valores, Nietzsche questionava: “Por que a verdade?”. Por que nossas sociedades fizeram a opção pela verdade, e não pela ilusão? Por que escolhemos abandonar nossas convicções íntimas, aquilo que percebemos de modo mais imediato e que desde cedo determina nossa experiência em nome de uma forma de apreensão do mundo cujos mecanismos são conhecidos apenas por poucos iniciados e que frequentemente contradiz tudo aquilo que sempre achamos saber? Por que, em vez de destruímos as nossas ilusões sobre o mundo, não fazemos a escolha por aquilo que nos conforta e reafirma, a experiência imediata, a autoridade ou a tradição? Enfim, por que não a mentira? Talvez esteja justamente aí, mas pelo avesso, a pergunta que nós, historiadores, podemos fazer agora: como foi possível o mundo atual, quer dizer, o que há ao mesmo tempo de específico e de histórico na ascensão contemporânea desses negacionismos científicos e do que parece ser uma nova forma de relação positiva com a mentira? E qual papel a história das ciências pode assumir no enfrentamento dessa situação?

É verdade que muitos daqueles que falaram contra as recomendações científicas por vacinas, máscaras ou isolamento social não o fizeram explicitamente em nome da mentira. Muitos apontavam para as incertezas e desacordos entre cientistas, fazendo parecer que eles, os mentirosos, tinham apenas uma postura de cautela, a prudência de não aceitar imediatamente a palavra dos cientistas quando o passado das ciências é repleto de erros e correções de rumo. No começo da pandemia, a rede internacional de Institutos de Estudos Avançados Baseados em Universidades (Ubias, na sigla em inglês), lançou uma chamada pública de textos sobre a crise do coronavírus como um desafio interdisciplinar, tendo como mote a pergunta “Como o mundo vai/deve mudar?”. O texto inaugural dessa série foi publicado pela historiadora das ciências Lorraine Daston, intitulado “A ciência e seu público após a pandemia”. Nele, Daston reflete sobre a questão da autoridade e a mediação entre políticos, cientistas e público diante da urgência da pandemia, que expôs aos olhos de todos a dinâmica de divergências, erros, desvios e recuos que é própria ao pensamento científico, mas que, até então, se desenrolava de modo mais discreto, nos espaços da ciência, nos congressos, nos periódicos especializados etc.

A incerteza e os erros têm pleno estatuto de cidadania nos espaços de produção do conhecimento científico. Nos últimos anos, no entanto, os desacordos científicos provocados pelas novidades etiológica, epidemiológica e sintomatológica da COVID-19 foram explorados pelos mais diversos elementos, da grande mídia aos gabinetes semi-institucionais de produção e disseminação de *fake news*. Os cientistas se viram cada vez mais instados a falar no espaço público sobre aquilo que estavam fazendo praticamente em tempo real, algo sempre muito delicado e perigoso. Além disso, viram-se confrontados com colegas de profissão que, detentores dos mesmos títulos profissionais, que são também formas de reivindicação de autoridade junto ao público (“médico”, “biólogo”, “virologista” etc.), haviam claramente assumido um compromisso ideológico ou oportunista com a mentira.

Nesse ambiente de incertezas sobre o futuro, nasceu no espaço público um interesse pelos efeitos das epidemias e pandemias do passado e pelos modos como as sociedades lidaram com elas, tanto do ponto de vista médico quanto político. Assim, os historiadores também passaram a ser acionados, e com tal frequência que, na abertura de um dossiê recente sobre história e pandemia, publicado pela revista *Topoi*, seus editores, Gilberto Hochman e Anne-Emanuelle Birn, falaram de uma “historiodemia”<sup>1</sup>. Eles se referiam ao fato de que, “a partir de março de 2020, com a pandemia de COVID-19, historiadores têm sido, mais do que nunca, convocados a se pronunciar sobre a emergência sanitária global. E não apenas historiadores”, eles emendam: “os jornalistas têm reiteradamente utilizado exemplos históricos ao escreverem e comentarem a pandemia.”

Nesse contexto de buscas por soluções ou previsões a partir de exemplos históricos, parece-nos que a analogia se tornou, nos últimos dois anos, um dos principais usos públicos e políticos do passado. Essa forma de comparação, que tem um importante valor pedagógico e cultural quando feita sob certas condições, prevaleceu, no espaço público ampliado pelas redes sociais, sobre os

<sup>1</sup> HOCHMAN, Gilberto e BIRN, Anne-Emanuelle. Pandemias e epidemias em perspectiva histórica: uma introdução. *Topoi* (Rio de Janeiro) 22, n. 48, pp. 577-587, 2021.

alertas feitos pelos historiadores das ciências, da medicina e da tecnologia contra os riscos da relativização do valor específico das verdades científicas, sobre a sua preocupação em mostrar a relação com o dizer e o fazer verdadeiros que marcaram as práticas de produção dos conhecimentos atuais sobre as doenças e as vacinas, enfim, sobre aquilo que de fato faz das ciências e da medicina fatores constitutivos da história. Essa situação permite estender aos historiadores a pergunta feita por Daston naquele texto: “Quais lições os cientistas e o público tirarão de seu encontro supercarregado quando a pandemia terminar?”

É muito possível que eles simplesmente voltem ao esquecimento mútuo. Os leigos perderão o interesse em podcasts de virologia; os cientistas voltarão com alívio para seus laboratórios. Mas esta seria uma oportunidade perdida em ambos os lados. (...) O conhecimento científico é o melhor conhecimento que temos, mas não é e não pode ser conhecimento livre de incertezas. O público, por sua vez, precisa muito de uma educação, tanto intelectual quanto moral, na incerteza. Intelectualmente, isso significaria uma melhor compreensão de como a ciência doméstica, mas não elimina a incerteza (...). Nem todos temos que nos tornar cientistas, mas temos que nos tornar cidadãos cientificamente letrados.<sup>2</sup>

Acreditamos que a história das ciências tem um grande papel a desempenhar nessa tarefa de letramento científico, mas isso passa necessariamente pela discussão sobre a nossa (dos historiadores) imagem de ciência e sobre as ferramentas que elaboramos para o estudo dessa forma de conhecimento que é não apenas ubíqua, mas produtora do mundo em que vivemos. Foi uma contribuição a essa discussão que pretendemos fazer quando propusemos um dossiê sobre “História e Historiografia das Ciências” à *Revista de Teoria da História* da Universidade Federal de Goiás. A ideia nasceu no movimento de construção e consolidação do Grupo de Trabalho “História da Ciência e Tecnologia” da ANPUH-GO, do qual fomos os coordenadores no biênio 2020-2022.

Lembramos, na chamada de artigos, que Enrico Castelli Gattinara, em seu já clássico *Les inquiétudes de la raison*, falava sobre as “crises” (e não “crise”) da razão do final do século XIX e início do século XX, afirmando a impossibilidade de reduzi-las a um ou outro reduto da vida social, subjetiva e intelectual do período. Acreditávamos, àquela altura da pandemia, viver mais uma vez uma crise envolvendo as ciências que deveria ser colocada no plural. Daí a nossa proposta: “Este dossiê busca reunir contribuições dedicadas a um domínio que, de diversas maneiras, se contrapõe ao negacionismo científico em seus pilares mais centrais: a história e a historiografia das ciências.” Somos muito gratos aos colegas que submeteram seus textos para avaliação pela RTH, bem como àqueles que atenderam ao nosso convite para compor o dossiê.

Helena Miranda Mollo, professora da Universidade Federal de Ouro Preto, enviou uma instigante reflexão sobre a relação entre a historiografia das ciências e a história da historiografia *geral*, por assim dizer. Essa é uma discussão que tem mobilizado alguns de nossos colegas na área e que, no Brasil, já tem produzido iniciativas muito importantes, como a revista *Transversal – International Journal for the Historiography of Science*, publicada pela Universidade Federal de Minas Gerais.

---

<sup>2</sup> DASTON, Lorraine. *Science and its Public after the Pandemic*. Disponível em: < <https://zif.hypotheses.org/634> >.

Thiago Costa e Ariadne Marinho, em mais uma produção conjunta, assinam um texto sobre as reflexões de Thomas Kuhn acerca das representações visuais na história e filosofia das ciências, um aspecto pouco explorado da obra de um dos principais nomes da historiografia das ciências. Sergio Campos Gonçalves enviou um texto sobre a concepção de ciência de Carl Gustav Hempel, bastante conhecido por sua teoria da *covering law*, que motivou debates entre historiadores narrativistas e está no centro de algumas reflexões associadas à *linguistic turn*. Elaine Calça encaminha os trabalhos em direção à história das ciências humanas, analisando a relação entre a institucionalização da antropologia na Alemanha e o processo colonial, a partir da obra Adolf Bastian.

A discussão sobre o pensamento antropológico reaparece no artigo de Frédéric Fruteau de Laclos, um dos autores convidados do dossiê. A partir de antigos e pouco conhecidos debates da epistemologia francesa do século passado, ele apresenta uma reflexão original sobre as idas e vindas dos conceitos ao longo da história das ciências. Embora a chamada de artigos para o dossiê tenha sido lançada apenas no ano passado, o texto foi escrito meses antes, sendo, tecnicamente, a primeira atividade que desenvolvemos no âmbito do novo GT de História da Ciência e Tecnologia da seção goiana da ANPUH. Com o texto pronto e a aprovação da RTH, convidamos Gildo Magalhães, um dos coordenadores do GT junto à ANPUH nacional, para contribuir com o dossiê. Como resposta, ele nos enviou uma reflexão sobre o surgimento e a evolução da ideia de “leis naturais” nas ciências.

Como dissemos, somos muito gratos a todos os pesquisadores que nos enviaram contribuições para o dossiê e nos ajudaram a encerrar de modo bastante especial esse ciclo de trabalhos junto à ANPUH-GO. Mas estamos particularmente orgulhosos pela publicação, de forma inédita no Brasil, do texto “O historiador das ciências deve fazer-se contemporâneo dos cientistas dos quais ele fala?”, de Hélène Metzger. Além de uma discussão metodológica fundamental para a historicização da história das ciências, isto é, para sua transformação em disciplina histórica de fato e de direito, o texto de Metzger, publicado em 1933, é uma das primeiras afirmações da identidade acadêmica do historiador das ciências na França, reivindicando sua autonomia em relação à filosofia das ciências. Um documento importantíssimo para a historiografia das ciências e que, por diferentes circunstâncias históricas, manteve-se até agora – como, aliás, toda a obra de Metzger – inédita entre nós.

Não conseguimos pensar em melhor maneira de encerrar essa apresentação do que através da reafirmação do nosso desejo de intensificação dos esforços de institucionalização da história das ciências nas universidades, especialmente nos cursos de licenciatura em ciências e para os futuros professores e pesquisadores de história, para que eles assumam plenamente seu papel na formação de uma cultura científica capaz de barrar a reativação dos irracionalismos do passado.

HALLHANE MACHADO  
TIAGO SANTOS ALMEIDA

ARTIGO

# TEMPO, HISTORICIDADE E HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA DAS CIÊNCIAS

HELENA MIRANDA MOLLO  
Universidade de Outro Preto  
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil  
hmollo@ufop.edu.br  
orcid.org/0000-0002-4607-9426

Pretende-se nesse artigo a reflexão sobre as condições de autonomia da história da historiografia das ciências como campo de pesquisas, a partir da trajetória percorrida pela história da historiografia. Para a comparação entre os dois campos, a proposta é construída – sobretudo – a partir de pesquisas publicadas nas duas primeiras décadas do século XXI, visto que esse debate vem, no Brasil, se adensando e produzindo novas abordagens.

*historicidade – história da historiografia das ciências  
– temporalidades*

ARTICLE

# TIME, HISTORICITY AND HISTORY OF SCIENCE HISTORIOGRAPHY

HELENA MIRANDA MOLLO  
Universidade de Outro Preto  
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil  
hmollo@ufop.edu.br  
orcid.org/0000-0002-4607-9426

This article aims to reflect on the conditions to history of historiography of sciences as a field of research, according to the journey of history of historiography. To this comparison, the proposal is built from research published at the beginning of twenty-first century and the debate on the fields of research, in Brazil, shows possibilities for new research.

*historicity – history of historiography of science  
– temporalities*

A reflexão sobre a história e historiografia das ciências instiga o seguinte questionamento: é possível pensar em um subcampo, como a história da historiografia das ciências? Para se pensar essa possibilidade, parte-se de algumas perguntas orientadoras: como o campo da história da historiografia das ciências – então – definiria e mobilizaria categorias, tais como natureza, temporalidade, ou o que é o social, ou gênero?

Mesmo quando se parte dessas perguntas, à primeira vista tão básicas e naturais, para se pensar um campo, ou um subcampo, elas se situam mais como um segundo plano de indagações, na verdade. A ciência (e sua historicidade) é o ponto de partida para se perscrutar sobre um subcampo como a história da historiografia das ciências. Pesquisadores do campo da filosofia e da história da ciência, no Brasil, vêm se dedicando ao debate sobre a historicidade da ciência, e a ampliação desse debate, ao longo das duas primeiras décadas deste século XXI, tem sido uma constatação, o que motiva ainda mais a reflexão aqui proposta.

A discussão sobre a historicidade da ciência pode ser vista, em princípio, próxima à controvérsia das escolas internalista e externalista; contudo, a reorganização que traz para a constituição atual do campo evidencia a superação da dicotomia e sugere a “articulação entre os elementos sociais com as dimensões empíricas do real.” (Silva 2018, 388). Para que se possa pensar na perspectiva da historicidade da ciência e seu papel para a pergunta que se faz nesse texto, sobre a possibilidade da história da historiografia da ciência como um campo de estudos, propõe-se que se observe mais de perto alguns pontos da história da historiografia e suas indagações como campo de estudos autônomo. O ambiente da pesquisa em teoria e história da historiografia nos últimos trinta anos – no Brasil – vem se consolidando e lançando luz sobre temas que refletem, cada vez mais, o amadurecimento da área. Parte-se de dois textos que indagam a noção de historicidade e seu papel constituidor para a história da historiografia bem como a memória como organizadora da disciplina. Indaga-se, em seguida, a respeito das noções de historicidade e memória como encadeadoras para a história da historiografia das ciências.

Algumas discussões da história da historiografia – no Brasil, sobretudo a partir dos anos 2000, pensada como campo de pesquisa da História – são interessantes como ponto de partida. Os textos com os quais se dialoga neste artigo são publicados, respectivamente, em 2006, de autoria de Valdeci Araujo e em 2013, de Rodrigo Turin.

O texto de Valdeci Araujo – publicado na *Revista Locus*, em 2006 – é provocado pelo que Frank Ankersmit denomina como as formas teóricas da história antes do aparecimento de *Meta-História*, em 1973. Na primeira parte do texto, o autor lança as questões que tratam das condições teóricas que definem o campo da história da historiografia. É através da contribuição do historiador holandês F. Ankersmit que Valdeci Araujo, na primeira parte de seu texto, discute a noção de historicidade: ponto nodal da epistemologia da história.

Vale a pena aqui fazer um intervalo na leitura de *Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma* para ir em direção a dois textos de Ankersmit, que embasam essa discussão e seu detalhamento, mesmo que breve, será frutífero para o objetivo deste artigo: o *Prefácio à edição brasileira de A escrita da História* (2012) e *Sobre o tempo e a História* (2012).

O historiador holandês classifica a primeira dessas formas como ‘cobertura legal’ que seria, grosso modo, o controle das variáveis do contexto e das ações dos sujeitos históricos, possibilitando, assim, modelos explicativos

aplicáveis. Após o fracasso dessa forma, nas décadas de 1950/60, ele vê uma espécie de migração dos teóricos dessa tendência historiográfica para a hermenêutica; em sua leitura, os problemas continuaram. Para aqueles teóricos, haveria uma lacuna entre a proposição de um problema, tal como: *por que tal agente histórico realiza tal ação dessa forma?* e a sua solução ou resposta, que seria a aplicação de um modelo explicativo amplo. Para F. Ankersmit, esse problema, o da procura de uma lei que ele trata como “cobertura legal” e a migração para a hermenêutica, traz um entrave, que seria o de reduzir a hermenêutica a apenas uma questão heurística, também restringindo enormemente a proposta do campo filosófico.

Quando surge *Meta-História* – no início da década de 1970 – coloca-se um horizonte diferente para o campo da teoria da história, no qual, segundo F. Ankersmit (2012), ainda permanecemos. Para Hayden White (Ankersmit 2012), a partir dos textos oitocentistas, o que se pensa é chave cognitiva; nas palavras do seu leitor holandês: “a importância cognitiva do texto histórico” (Ankersmit 2012, 20). Faz-se - então - a distinção de três níveis no texto histórico: a descrição (individual do estado das coisas do passado), a explicação, ou o “nível do texto histórico como um todo, onde os historiadores” (em sua interpretação de *Meta-História*) “nos oferecem certa representação do passado.” (Ankersmit 2012, 21). Tomando o exemplo de *A cultura do Renascimento na Itália*, de Burckhardt, White vê a representação da cultura dos séculos XV e XVI na Itália como um renascer da Antiguidade. Assim, essas datas que vão aparecendo – séculos XV, XVI, Antiguidade, o tempo de Burckhardt – são sobreposições de temporalidades. O terceiro nível, portanto, estava ausente dos teóricos tanto do primeiro quanto do segundo grupo. Essa explicação o próprio Ankersmit oferece no *Prefácio à edição brasileira de A escrita da história – a natureza da representação histórica*, publicado no Brasil em 2012 pela Editora da Universidade de Londrina.

Os dois textos não se remetem ao mesmo problema, mesmo sendo o de Ankersmit, de 1994, importante para a produção de parte do texto de Valdeci Araujo, (de 2006) ou seja, não são a teoria da história e a história da historiografia tratadas como sinônimas, mas, a partir do Giro Linguístico, o que se questiona dirige-se a: quais as condições normativas da história da historiografia? Não se trata aqui, ainda mais em uma apresentação das premissas da discussão, de organizar ou perfilar todas as críticas tecidas à teoria de White, que vão desde identificá-lo a um certo estruturalismo (a proposta se aproximaria a uma rede formada pelos tropos) até o representacionismo – caminhando ao ‘não há nada fora do texto’, de origem derrideana, mas que se destaque que as críticas são tão amplas quanto a riqueza e o alcance da teoria de H. White na década de 1970. Dito isso, é necessário o retorno ao texto *Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma*, e já se destaca que:

[...] a história da historiografia assumiu a nova tarefa de verificar os lugares, as instituições, as determinações extracientíficas que definiriam as condições de produção do discurso da história. Todo um novo campo de objetos tornou-se disponível e a história da historiografia teve seu prestígio sensivelmente ampliado. (Araujo 2006, 80).

Assim, menos me utilizando de um condutor teórico e mais do ambiente de ideias que mobiliza e salienta, valho-me de Valdeci Araujo que, em seu texto, ao trazer a leitura de Ankersmit sobre o giro linguístico, evidencia o ponto central para a história da historiografia: como o texto histórico, tomado como objeto de investigação, se compõe (em White, e pela leitura de Ankersmit) e evidencia a historicidade. Ao trazer Gadamer também ao debate com Ankersmit sobre o lugar que o tempo assume na historiografia moderna, sistematiza o que seria o conjunto de preocupações e conduz para a definição elaborada por Gadamer: “um pensamento verdadeiramente histórico tem que ser capaz de pensar, ao mesmo tempo, sua própria historicidade.” (Gadamer 1993, 370 *apud* Araujo 2006, 82). O problema da temporalidade se coloca não só importante para a normatização da história da historiografia, mas é sua ancoragem. Não que o tema da temporalidade estivesse ausente do debate da produção da história, desde muito antes do novecentos, mas, através da indagação do próprio texto histórico como objeto, esse problema vai se adensando, e mostrando-se através de suas tradicionais fundações, como a cronologia, a periodização, o ciclo, a origem.

Ankersmit, em do *Sobre História e tempo* (2012), enfrenta o problema da temporalidade, a partir do seguinte corte:

[...] o objeto de estudo da história origina-se na distância temporal entre o passado e o presente: é nesta distância temporal entre o passado e o presente ou entre diferentes momentos do próprio passado que a escrita da história começa e é o que distingue a escrita da história de todas as outras disciplinas. (Ankersmit 2012, 303).

Apesar da obviedade (como destaca o próprio Ankersmit) da observação acima, o autor instiga, quando chama atenção para a quase ausência do “tópico história e tempo” entre as pesquisas no campo da teoria da história (Ankersmit 2012, 303). Ao destacar o tempo através de três possibilidades: “tempo como categoria transcendental”, “tempo cronológico” e “tempo como encarnação da historicidade humana (tempo vivido)” (Ankersmit 2012, 303-304), o autor propõe que o papel do tempo no estudo da história é fazer-se invisível. Que formulação seria essa? O autor caminha, primeiramente, através de uma leitura kantiana dos conceitos puros, voltados para a compreensão de problemas das ciências, como a geologia e a física apresentam e assim não haveria um tempo histórico que pudesse ser pensado como *tempo puro*. A preocupação se constrói a partir das obras de Paul Ricoeur e de David Carr, sobretudo a partir da perquirição a respeito do tempo ser visto como tempo vivido, e, assim, como fundamento epistemológico. Nesse texto de 2012, Ankersmit elabora uma síntese interessante que é bem-vinda à ideia da história da historiografia:

[para eles] a ideia básica é que a historicidade, essa temporalidade da experiência, não se aplica apenas ao modo pelo qual o indivíduo experimenta o mundo. Para isso, argumentam que existe continuidade entre o papel do tempo no nível elementar do indivíduo, seu papel no nível do grupo ou da coletividade (por exemplo do estado ou nação) e, finalmente, o papel do tempo no nível da escrita da história. (Ankersmit 2012, 309).

É importante destacar nesse debate trazido pelo texto de V. Araujo a condição da temporalidade para a epistemologia da história. O que F. Ankermit (2012) chama atenção não é para uma noção de contexto, mas para os múltiplos enlances temporais que coexistem na noção de contexto, para usar essa noção como exemplo.

O segundo texto que mobiliza a discussão é de Rodrigo Turin, publicado na Revista *História da Historiografia*, em 2013, e se intitula “História da Historiografia e memória disciplinar: reflexões sobre um gênero”. Nesse, o autor se volta para a história da historiografia e o trabalho de Manoel Salgado Guimarães, que tinha como um de seus fios condutores a investigação da memória da disciplina. A partir de indagações a respeito das ausências e das presenças que foram marcando a identidade disciplinar, seu delineamento, aos poucos, tornou-se claro. E como R. Turin sistematiza, e aqui propõe-se uma aproximação, na obra de Manoel Salgado, a memória disciplinar submetia o passado a essa construção. Havia, cita-se: “um ordenamento narrativo, condicionando a percepção de seus herdeiros a respeito do passado.” (Turin 2013, 79). A partir dessa orientação para a memória disciplinar, Turin se encaminha para a análise dos gêneros textuais, visto que, a partir dessa memória, se vê diante da constituição do próprio objeto de reflexão. Parte de Peter Szondi, em seu *Teoria do drama moderno* (2011) uma definição de gênero textual, da *semântica das formas*, distanciando-se da definição aristotélica, mas fitando o texto como *estrutura histórica* e incluindo um outro ponto: as relações entre a historicidade do objeto e a produção da memória. Ao defrontar-se com essa perspectiva, Turin abre um imenso horizonte de autores inscritos nessa memória disciplinar que distribuem esquecimentos e presenças, lugares e não lugares. Esses pares de contrários não são artifícios retóricos, pois as ausências são fabricadas também. Manoel Salgado, lembra Turin, questionava o (não) lugar dos antiquários na constituição da memória da história da historiografia. Os porquês dessas ausências na constituição dos campos são um ponto interessante para se retomar adiante.

Após esse primeiro momento da exposição – o de organização das premissas, e dos elementos que concorrem para se pensar na autonomia da história da historiografia como disciplina, e o papel fundamental que a historicidade assume – é possível caminhar para um desdobramento, que é a segunda parte deste artigo: a partir desses problemas trazidos por esses autores, como, então, se formula um problema de mesma natureza para a história das ciências? Quais as possibilidades de se pensar o texto historiográfico sobre as ciências como um objeto? A reunião dos elementos acima indicou alguns lugares importantes, como a constituição do objeto, as formas cognitivas, a incontornável e profunda discussão sobre a temporalidade e a memória disciplinar. Nessa parte, as pistas que Lorraine Daston deixa também para essa discussão são seguidas, quando a autora trata em *Uma História da objetividade científica* – texto de 1998 –, incluído na coletânea publicada pela editora LiberArs, em 2017.

Nesta obra, a historiadora norte-americana lança seus olhares para vinte e cinco anos de produção do que ela identifica como ‘escolas historiográficas’ que dominam a história das ciências, lembrando que a produção historiográfica está na década de 1970 passando pelas proposições do Giro Linguístico. Então temos uma visão não preocupada diretamente com a definição de um campo disciplinar, mas que interfere diretamente, digamos, em suas circunscrições, tais como as noções de crítica, observação, prova. As escolas ou tendências, para a

autora, são: *filosófica, sociológica e histórica*. Resumidamente, na primeira perspectiva, segundo Daston, as ciências e seu desenvolvimento “servem para fazer a filosofia por outros meios” (Daston 2017, 69) – as ideias como atores, ou as ideias que mudaram nossa visão de mundo. A experimentação e a observação não têm espaço nessa corrente. A autora localiza o Galileu, de Koyré, nesse espaço. Na segunda – a sociológica – há um interesse pela ciência como instituição-chave da sociedade. É um amplíssimo arco, que Daston estende desde David Bloor até Bruno Latour. O que ficou de fora das duas perspectivas está terceira tendência, a histórica, em que se encontram os representantes dos que veem a solução através da redução da escala, ou seja, o encontro do indivíduo com a biografia, a *Science in context*. O local é o mais importante – o conhecimento se enraíza no mais profundo de uma época. Estão nesse conjunto Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis e Emmanuel Le Roy Ladurie. A cultura material aparece para formar uma rede de relações entre sujeito, local e temporalidades.

Em breve crítica, Daston destaca que as duas primeiras formas de construção não podem satisfazer as exigências da prova e a terceira, a histórica, é reduzida demais para alcançar um modelo extenso e engendrar uma explicação de fôlego mais amplo. Assim, a historiadora avança a necessidade de se entender a história da ciência a partir de suas categorias constituidoras, propondo, então, uma epistemologia histórica – e especificamente, uma das categorias constituidoras dessa perspectiva seria a objetividade. Para usar essa categoria em um breve exemplo sobre o pensamento de Daston a respeito da história da ciência e a proposta da epistemologia histórica, a objetividade, como a entendemos hoje, para Daston, se cristaliza por volta da segunda metade do século XIX. A autora de “Uma história da objetividade científica” (Daston 2017) chama atenção para as peculiaridades da objetividade em vários trabalhos e uma variada história até chegar ao que entendemos hoje, de relação com um objeto exterior. Destaca-se – sobretudo – sua forma de compreensão dessa categoria, quando se volta ao exemplo da objetividade mecânica, que afasta a construção manual das imagens – talvez possamos avançar em relação à objetividade o seu desdobramento em direção à prova – e se especializa através de normas mecanizadas para chegar até a fotografia. A partir dessa ‘mecanização da objetividade’, passa-se a trazer ao universo da produção da imagem, inúmeras máquinas e os protocolos para lidar com as imagens. Fala-se, então, das normas, dos traçadores, das medições, de procedimentos que passam a ser feitos pela mecanização e não só pela fotografia.

É interessante destacar um momento da reflexão sobre a história da objetividade e o seu papel para a construção do que a autora denomina epistemologia histórica. Os ‘debates estéreis’ que L. Daston aponta talvez sejam já um esboço da constituição da proposta teórica, pois ela reconhece um problema a ser superado, quando, na elaboração da pesquisa da história da ciência, os temas gravitem em torno, por exemplo, da oposição entre social e racional. No interior deste debate, talvez possamos localizar desdobramentos tal como a relação entre continuidade e descontinuidade de forma a não a entender – necessariamente – como um jogo de impossibilidades. Daston enfatiza que, em ciência, se faz habitualmente, mas se “interdita possibilidade de ver as condições sociais necessárias para o exercício de uma forma ou outra de racionalidade.” (2017, 77). Tratam-se, então, não de opostos, mas de formas que convivem, que podem ou não engendrar e/ou comprovar teorias científicas. Daston traz como problema: “Darwin pode ter esperado que suas pesquisas

sobre a inteligência e as emoções dariam argumento aos movimentos opostos aos da vivisseccção na Inglaterra vitoriana” (Daston 2017, 77). Mas o que é mais interessante a se destacar nessa perspectiva da historiadora, na proposta do presente artigo, é verificar qual o lugar da objetividade na epistemologia, e, para ela, a objetividade pode prolongar os objetivos da epistemologia ou contradizê-los. A autora discorre sobre esse problema a partir da comparação entre as fotografias, no momento de sua introdução nos textos de ciência e os desenhos produzidos pelos naturalistas. Mesmo os resultados das fotos mostrando uma imagem embaçada, o critério de objetividade a promovia como um resultado mais confiável que a produção individual do cientista, mesmo que este apresentasse todas as formas do exemplar retratado com minúcias e detalhes.

Daston matiza um marco cronológico para a ciência, em que, tradicionalmente, localiza-se como o início da objetividade – a Revolução científica. Retorna-se ao texto de Rodrigo Turin e à proposta que Manoel Salgado Guimarães lançou para entender a história da historiografia como campo de produção historiográfica, a saber: a memória disciplinar da história das ciências constitui a Revolução científica uma forma de organizar-se e ao mesmo tempo organizar suas categorias e, se nos voltarmos para as sistematizações que a própria Lorraine Daston propõe, as três tendências mencionadas acima – a filosófica, a sociológica e a histórica – entrelaçam-se perfeitamente.

Embora a autora tenha citado R. Shapin e Schafer pelo experimento que intitula o livro sobre a bomba de vácuo e talvez dado uma certa ênfase ao debate que a *tendência sociológica* produz (o internalismo x externalismo), e toda a sua contribuição para se pensar a história da ciência, identifica-se um certo afastamento em relação ao debate sobre a Revolução científica. De acordo com L. Daston, os séculos XVI e XVII são vistos como o início de uma epistemologia, e para que tal afirmação se torne mais límpida, o enraizamento histórico que Shapin e Schafer propõem não pode ser contornado. A leitura desse enraizamento pode ser realizada de duas formas: a partir do que a própria L. Daston intitula como *Science in context* e com o que María Martini (2013) traz ao analisar a historiografia de Shapin: “que ele uniu o que Merton desuniu” (Martini 2013, 145), ao incluir elementos das duas formas de compreensão da ciência. É importante salientar, nesse sentido, de pensar uma historiografia da ciência que não seja solapada pela dicotomia externalismo x internalismo.

María Martini parte do conceito de causalidade figural, de Hayden White, para compreender a proposta de R. Shapin para o início da Modernidade. A causalidade figural – segundo a autora – aproxima-se do modelo *figura-conformidade*, de E. Auerbach, para a história da literatura, e White julga importante para as formas de representar. A autora assim propõe:

Considero que o conceito de causalidade figural proposto por Hayden White constitui uma ferramenta de análise frutífera para esclarecer o processo de constituição de uma perspectiva, tradição ou, de modo mais geral, de linhas interpretativas historiográficas. Sustento, ainda, que a interpretação whiteana da causalidade figural é compatível com a concepção dos atos de fala de John Austin, de modo que é possível compreender o estabelecimento de um vínculo figural entre distintos textos historiográficos como um ato performativo realizado no relato mesmo de quem se assume como “descendente” ou de quem pretende historiar posições historiográficas diversas. (Martini 2013, 139).

Na superação da dicotomia internalismo x externalismo, destacam-se – no Brasil – as pesquisas de Mauro Condé e de Carlos Maia. Os trabalhos de Maia partem de uma crítica à ausência de historiadores na história da ciência e realiza um trabalho minucioso sobre como a história da ciência foi contaminada por uma ‘mitologia cientificista’, que formulou o desenraizamento do seu nexos formativo, ou, tentando uma simplificação, sua historicidade. Só resgatando aqui a noção dada por Ankersmit para historicidade: “a temporalidade da experiência”. O livro *História das ciências, uma história de historiadores ausentes - condições para o aparecimento dos sciences studies* publicado em 2013 é precedido por *Estudios de historia, ciencias y lenguaje – los saberes como producción discursiva. Si “todo es texto”, donde queda la ciencia?* Neste estudo publicado na Espanha em 2011, Maia salienta a necessidade de se olhar a história das ciências fora do esquema cognitivo sujeito-objeto, mas a partir da composição da historicidade: “assim, quando um sujeito se contrapõe a um objeto, sempre há um terceiro elemento interposto entre eles: aquele que já se encontra estabelecido e interiorizado pelo sujeito, o saber anterior.” (Maia 2011, 5).

Em 2017, Mauro Condé publica *Um papel para a história: o problema da historicidade da ciência*. Nesse livro expõe a forma de superação da dicotomia, uma forma de organização da categoria ‘historicidade da ciência’. Essa categoria é interessante para se pensar a história da historiografia das ciências, visto que a partir daí aliam-se e conformam-se os elementos sociais e as organizações empíricas da realidade. Há muitos pontos de contato nas propostas de M. Condé e C. Maia. Ambos os autores defendem que o cientista nunca está dissociado de suas camadas sociais e formativas, mesmo no âmbito do laboratório. Contudo, o zelo no olhar nessa direção é requerido, pois o perigo reside na exacerbação da abordagem sociológica, esbarrando no relativismo. O equilíbrio entre o externalismo e o internalismo traria uma visão mais dinâmica entre o que é a tensão interna da própria ciência, seu acúmulo, sua historicidade. Para Condé, a obra de Thomas Kuhn, *a Tensão essencial* seria uma mostra dessa tentativa de equilibrar sociedade e natureza. Dedicado ao pensamento de Wittgenstein, a proposta da “gramática da ciência” seria a “historicidade do conhecimento”, que, como se esboçou acima, leva a uma rede tecida pelos inúmeros atores sociais sociedade e pelo mundo natural.

Em 2002, Paulo Abrantes publica “Problemas metodológicos em historiografia da ciência”, e nele elabora uma extensa descrição do que seria uma mescla entre uma cronologia dos problemas metodológicos ao que poderia ser interpretado como a memória do campo. Sem abordar a polêmica pelo nome que recebeu a controvérsia externalismo/internalismo, Abrantes enxerga pela lente (teoria/metodologia) cientistas denominados *históricos* (presentistas) e *filosóficos*, para, em seguida se remeter ao problema do objeto da historiografia da ciência, que seria possível traduzir para a relação sujeito/objeto, como se expôs acima, neste artigo. Lucas Silva e Ricardo Bortolotti publicam – em 2018 na *Revista Dimensões* – um artigo que problematiza o que se está defendendo aqui como história da historiografia da ciência, e intitula-se: “História da historiografia da ciência em debate: reflexões, limites e possibilidades teórico-metodológicas” (Silva, Bortolotti 2018). Os autores apontam problemas que em geral se colocam para a disciplina História da Historiografia e para a própria História da Ciência. E buscam as reflexões do físico Roberto Martins. Para o autor, haveria níveis no trabalho do historiador: **primeiro**, o da atividade humana, o **segundo** produto da análise de vários historiadores e o **terceiro** a meta-historiografia, e cito “campo de estudos que se propõe a analisar as

diferentes representações que o conjunto de vários historiadores (historiografia) fazem.” (Silva, Bortolotti 2018, 110). Segundo os autores, no primeiro nível – para Martins – estaria a Natureza; no segundo, o cientista natural; no terceiro, os *estudos meta-científicos*, e no quarto, o *meta-meta-científico*, ou a *meta-historiografia da ciência*. Aí o historiador ocuparia um lugar, analisando as formas como os outros historiadores *operacionalizam suas representações* a respeito de um tema, e aí poderiam mobilizar o externalismo ou o internalismo em suas análises. Os dois autores exemplificam o trabalho da professora Francismary Alves, que faz uma análise das leituras de três autores – Koyré, Shapin e Kuhn – para a compreensão da historiografia da Revolução Científica. Assim, o objeto se desloca para a produção historiográfica em torno de um momento histórico e que constitui um topos para a área.

Como conclusão, é necessário um retorno ao início, à preocupação de inúmeros pesquisadores em relação à trajetória da história da historiografia. Ao se propor a mesma forma de compreensão desse campo para a historiografia das ciências, novamente cabe a indagação sobre o conhecimento “historicamente constituído”, trazido por Maia (Maia 2013, 65). O autor de *História das ciências: uma história de historiadores ausentes*, motivado pela discussão da ideia de progresso que havia embasado o cientificismo, alerta para o perigo de que essa noção não contamine a observação da historicidade do objeto.

Assim:

[...] falou-se que a compreensão histórica do conhecimento possui igualmente sua historicidade. Antes de ser um mero conceito, a “historicidade de algo” fornece um quadro compreensivo que possibilita a apreensão da qualidade histórica desse “algo” em sua dinâmica processual. Foi através do movimento histórico, desse evoluir construtivista do conhecimento científico na temporalidade, que se tornou possível apreendê-lo como um conhecimento historicamente constituído. O mesmo se deu com a “invenção” da ideia de uma história da história das ciências. Foi necessário que uma história das ciências ocorresse em sua própria historicidade para se ter uma história dessa história. (Maia 2013, 65).

## REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Paulo Cesar C. Problemas metodológicos em historiografia da ciência. In: SILVA FILHO, Waldomiro J da. *Epistemologia e ensino de ciências*. Salvador: Arcádia, 2002.
- ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *A escrita da História. A natureza da representação histórica*. Tradução de Jonathan Menezes, Gisele Iecker de Almeida, Maria Siqueira Santos, Alfredo dos Santos Oliva. Londrina: Eduel, 2012.
- ARAÚJO, Valdeí. Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma. *Locus- Revista de História*, Vol. 12, No.1, pp. 79-94, 2006.
- CONDÉ, Mauro L. L. *Um papel para a história: o problema da historicidade da ciência*. Curitiba: Ed UFPR, 2017.
- DASTON, Lorraine. *Historicidade e objetividade*. Organização de Tiago Santos Almeida. Tradução de Derley Menezes e Francine Iegelski. São Paulo: Liber Ars, 2017.
- MAIA, Carlos A. *Estudios de historia, ciencias y lenguaje – los saberes como producción discursiva. Si “todo es texto”, donde queda la ciencia?* Saarbrücken/Germany: Editorial Académica Española/LAP Lambert, 2011.

- MAIA, Carlos A. *História das ciências: uma história de historiadores ausentes*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Faperj, 2013.
- MARTINI, María. El modelo figural para una historia de la historiografía de la ciencia. *História da historiografia*, Vol. 6, No. 12, pp. 137-154, 2013.
- SHAPIN, Robert; SCHAFER, Simon. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton University Press, 1985.
- SILVA, Luiz Cambraia Karat Gouvêa da. Internalismo versus Externalismo em História da Ciência: uma proposta de integração. *Projeto História*, Vol. 62, Mai-Ago, pp. 388-395, 2018.
- SILVA, Luiz Cambraia Karat Gouvêa; BORTOLOTTI, Ricardo Gião. História da historiografia da ciência em debate: reflexões, limites e possibilidades teórico-metodológicas. *Dimensões - Revista de História da Ufes*, Vol. 41, pp. 103-125, 2018.
- SZONDI, Peter. *Teoria do drama moderno (1880-1950)*. São Paulo: Cosac & Naïfy, 2011.
- TURIN, Rodrigo. História da historiografia e memória disciplinar: reflexões sobre um gênero. *História da Historiografia*, Vol. 6, No. 13, pp. 78-95, 2013.

*Tempo, historicidade e história da historiografia das ciências*  
Artigo recebido em 03/12/21 • Aceito em 12/05/22  
DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.71066  
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTIGO

*Os conceitos morrem?*  
SOBREVIVÊNCIAS E  
REEMERGÊNCIAS NAS  
CIÊNCIAS

FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Paris | França  
frederic.fruteau-de-laclos@univ-paris1.fr

Os conceitos científicos, mesmo usados, mesmo desusados, nunca são definitivamente perimidos. Eles sempre podem retornar em conjecturas teóricas posteriores. Isso se deve à natureza muito particular do conceito, irreduzível às descrições positivistas: ainda que procedentes da experiência e tendo por vocação dar-lhe razão, os conceitos representam muitos desenraizamentos e sobrevoos explicativos da experiência. Epistemólogos antipositivistas do século XX foram atentos a tais características filosóficas. Expomos aqui seu modelo da conceitualização científica e o empregamos em um caso, o conceito de tendência: mostramos que ele sobrevive ao período de sua primeira formulação e que merece retornar nos debates psicofisiológicos contemporâneos.

*conceito científico – epistemologia antipositivista – tendência*

*Texto original “Les concepts meurent-ils? Survivances et revenances dans les sciences”. Philosophia Scientiae, 26-1, 2022.*

*[doi.org/10.4000/philosophiascientiae.3414]*

*Tradução de Hallbane Machado*

ARTICLE

*Do concepts die?*  
WHAT SURVIVES AND  
WHAT COMES AND GOES  
IN SCIENCE

FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Paris | France  
frederic.fruteau-de-laclos@univ-paris1.fr

Even if scientific concepts are worn out or seem obsolete, they are never definitively out of date. They can always return in subsequent theoretical conjunctures. This is due to the very particular nature of the concept, which is irreducible to positivist descriptions: concepts derive from experience and intend to explain this and represent departures from experience and its overviews. Anti-positivist epistemologists of the 20th century have been attentive to such philosophical characteristics. Their model of scientific conceptualization is presented here and implemented for study of the concept of tendency. This shows that it survives to the period of its first formulation and that it deserves to return to contemporary psychophysiological debates.

*scientific concept – anti-positivist epistemology – tendency*

O que é um conceito científico? E um conceito científico pode morrer? Para responder essas questões, partiremos da afirmação de Émile Meyerson (retomada notadamente por Willard Van Orman Quine) segundo a qual “a ontologia faz corpo com a ciência e não pode separar-se dela”. Declarar isso é reconhecer no coração da atividade científica o caráter incontornável da conceitualização, contrariamente a toda abordagem estritamente positivista. É admitir, também, a consistência e a subsistência próprias das formas conceituais assim visadas, para além do fluxo dos fenômenos. Mas essas visões devem ser completadas por uma evocação de teóricos do conhecimento contemporâneos de Meyerson, Léon Brunschvicg, Raymond Ruyer e Étienne Souriau: esses pensadores se revelam de fato particularmente esclarecedores para compreender em que pode consistir o trabalho singular, para dizer em uma palavra, filosófico, da conceitualização ou da tematização nas ciências. Para além dos exemplos tomados pelos epistemólogos franceses na história da física ou da química, tentaremos aplicar seu programa a diferentes campos contemporâneos, concentrando-nos sobre certas “reemergências” conceituais que se impõem nas ciências humanas.

## 1. O MODELO EPISTEMOLÓGICO DOS MODELOS CIENTÍFICOS

### 1.1. DA ONTOLOGIA AO PARADIGMA

*Meyerson, Koyré, Kuhn*

Partiremos de dois axiomas enunciados pelo filósofo das ciências Émile Meyerson, sem dúvida, os mais conhecidos de sua teoria do conhecimento (o primeiro foi retomado por Quine em “Dois dogmas do empirismo” (Quine 1951, 80)): “a ontologia faz corpo com a ciência e não pode separar-se dela” (Meyerson 1926b, 439) e “o homem da ciência faz metafísica como respira” (Meyerson 1921, 23). Uma tal abordagem é antipositivista. Meyerson visa exatamente o contrapé de Auguste Comte. Lá onde esse último afirma que, aos estados teológico e metafísico, sucede historicamente – ao mesmo tempo, axiologicamente – um estado positivo, Meyerson defende a perfeita simultaneidade ou sincronia de tais estados em todo momento da história das ciências, em qualquer prática científica. Toda teoria científica envolve hipóteses, metafísicas ou teológicas, ao mesmo tempo que ela se refere a dados empíricos, e os progressos nas ciências são constantemente, e mesmo mais frequente e mais significativamente, progressos na teoria.

Uma tal concepção não supõe nada menos que a reintrodução de toda filosofia nas ciências. A investigação científica é dependente de atividades de “tematização” as quais acreditamos ser geralmente reservadas à história da filosofia. Na esteira de Meyerson, Alexandre Koyré e Thomas Kuhn foram levados a declarar que as *démarches* científicas são inseparáveis de progressos no pensamento, de modificações na “subestrutura” metafísica de uma época, “de ideias para- ou ultracientíficas,” de um “‘horizonte’ filosófico de teorias concorrentes,” que a “presença de uma ambiência ou de um quadro filosófico” é a “condição indispensável da própria existência da ciência” (Koyré 1955, 253-257), ou ainda que elas estão na dependência de modelos “paradigmáticos” partilhados por toda uma comunidade científica (Kuhn 1970).

O conhecimento caminha se apoiando sobre dois lados: a identificação de estruturas formais, que a filosofia desde sua aparição na Grécia se dá por tarefa descrever; a confrontação dessas formas a materiais diversos retirados da experiência. Os filósofos das ciências sobre os quais falamos não pretendem aqui ser inovadores. Era já mais ou menos o que propunha Platão quando, fundando a filosofia, insistia sobre o jogo do Mesmo e do Outro. Como escreve Koyré, comentando o platonismo de seu “mestre” Meyerson, a razão é, “por todo lado e sempre, tendência em direção ao Mesmo, à identidade, ao Uno; e, por todo lado e sempre, ela se opõe – e busca se opor – ao diverso, ao devir, ao Outro” (Koyré 1946, 125). Mas se se reivindicar de Platão em filosofia não tem nada de original, é original fazê-lo no coração da filosofia das ciências. Platão e o platonismo oferecem modelos para a epistemologia contemporânea na medida em que fornecem aos próprios cientistas modelos formais, ou o modelo dos modelos.

Koyré (1943) nunca deixou de sublinhar a importância do platonismo na própria gênese das teorias da ciência moderna, notadamente em Galileu. Kuhn, por sua parte, não hesitou em dizer tudo o que sua ideia da “ciência normal” deve a Meyerson e a Koyré. Paralelamente ao apoio que encontra nos estudos galilaicos de Koyré, ele retoma as análises históricas de Meyerson sobre a teoria química do flogístico: o flogístico ou virtude de combustibilidade era, tanto quanto o oxigênio que lhe sucedeu derrubando-o, uma hipótese sobre a natureza do real, a pressuposição de uma identidade substancial cujas modificações fenomenais observadas deveriam seguir (Kuhn 1970, 8; 105-108; 125-130; 204-205; 208; 214; 218). O flogístico releva da ontologia no sentido de Meyerson, de um paradigma no sentido de Kuhn. Não é necessário precisar que a própria ideia de “paradigma” é de ascendência platônica. Quaisquer que sejam as dificuldades que o próprio Kuhn pôde ter tido para fornecer uma definição unívoca de seu conceito epistemológico central (Kuhn 1970, 237-284), uma coisa é certa: uma de suas acepções, ao menos, é platônica. Sem dúvida essa acepção é a mais antiga e a mais fundamental, a mais paradigmática, ousaríamos dizer.

Aquilo que é verdade de Platão o é *a fortiori* de pensadores menos distantes de nós no tempo, de Descartes ou de Hegel: eles representam para os epistemólogos, e para os cientistas que prestam atenção nesses últimos, modelos de explicitação da ontologia nas ciências. Assim, Meyerson descreve Einstein como o continuador de Descartes ou de Hegel, no livro que consagra, em 1926, à teoria da relatividade, *La déduction relativiste* (Meyerson 1926b). É que, tanto nuns quanto noutros, há continuidade do ponto de vista de uma dedução integral do real, mesmo se a natureza da dedução difere aqui e lá: ela é puramente conceitual e “qualitativa” em Hegel, que promove uma lógica dialética, enquanto ela é geométrica e “quantitativa” em Descartes e Einstein. Como escreve Einstein em sua resenha de *La déduction relativiste*, “o caráter dedutivo e construtivo permite ao S. Meyerson uma comparação extremamente engenhosa da Relatividade com os sistemas de Hegel e de Descartes. Ele atribui o sucesso dessas três teorias entre seus contemporâneos ao rigor do encadeamento lógico e do desenvolvimento dedutivo” (Einstein 1928, 225). E Einstein conclui em uma confiança ao seu tradutor francês, retomada por Meyerson:

Ei, esse demônio da explicação, que eu tinha observado em Descartes e em tantos outros, e que me parecia tão estranho, estou eu mesmo possuído por ele? Isso é algo que eu estava muito longe de suspeitar. Bem, eu li seu livro, e confesso, estou convencido.

(Metz 1934, 179-180) (Meyerson 1926b, 36-37; 124-131).

Meyerson chegará a afirmar que as hipóteses explicativas de Descartes e Einstein encontram maiores resistências no real que as hipóteses mais especulativas da *Naturphilosophie* alemã. Ao mesmo tempo, ele insiste sobre o maior alcance explicativo de sua postulação ontológica, o sucesso mais nítido em sua dedução do real. Não há aí nenhuma contradição: o alcance explicativo não impede as resistências irracionais, é quase o contrário que é verdadeiro. Quanto mais longe se estende a rede da explicação, mais finas e melhor determinadas são as arestas das resistências colocadas pela natureza às nossas pretensões. Ao contrário, Hegel, cuja dedução caminha, dizendo nesses termos, sem resistência, não encontra ou pouco encontra o real: nunca falsificadas, suas teorias também não são verificadas.

Sejam quais forem as diferenças de natureza e de valor das hipóteses, uma evidência permanece, para Meyerson como para Einstein, seu leitor: a geometria cartesiana, a dialética hegeliana, enfim, a teoria do espaço-tempo relativista relevam de um mesmo paradigma ou metaparadigma dedutivista.

## 1.2. O APROFUNDAMENTO ARQUITETÔNICO DA EPISTEMOLOGIA *a contribuição de Brunschvicg*

É preciso, no entanto, aprofundar a reflexão epistemológica sobre os modelos científicos. Pois para além dos pontos de identificação semânticos de entidades às quais se prende Meyerson, importa ser atento aos pontos sintáticos de encadeamento de uma identidade (ou de uma entidade) a outras. O meyeronismo merece ser complementado pelas considerações gerais histórico-críticas de seu melhor inimigo francês Léon Brunschvicg, o avô da epistemologia histórica, e mesmo da tradição historiográfica francesa, de Jules Vuillemin a Martial Gueroult. Aos seus olhos, as ideias científicas são devedoras de arquitetônicas estruturais muito complexas, constituídas não somente por um ponto de identificação, mas por uma multidão de pontos, todos ligados uns aos outros por sutis leis de composição. E é preciso não somente afirmá-lo, mas vê-lo precisamente em exemplos de doutrinas passadas, como aquelas, emblemáticas, de Aristóteles e Descartes.

Com sua doutrina dos elementos, Aristóteles parece aos olhos de Meyerson como o campeão das “teorias da qualidade”. Quanto a Descartes, devemos-lo a tese da conservação da quantidade de movimento no universo, ela mesma apoiada sobre a ideia da imutabilidade divina. É essencial em todo caso que algo se conserve no tempo: qualidade dos elementos aqui, quantidade de matéria ali (Meyerson 1926a, 158-161; 365 *et seq.*).

Totalmente outra é a abordagem de Brunschvicg. Esse último não se contenta em identificar nas doutrinas um só ponto, uma só identidade, mas ele se prende sempre à trama interconectada de pontos, e ao conjunto sistemático formado por uma tal trama. Assim, ele revela que um profundo antropomorfismo anima e informa todas as partes do pensamento aristotélico: esse estende seu domínio da estética à biologia e da física à teologia. O processo que serve a qualificar a obra de arte é, com efeito, projetado sobre a compreensão da geração e do desenvolvimento do vivo, e culmina na consideração de Deus como primeiro motor imóvel ou Pensamento do pensamento.

Da mesma forma, Descartes não apresenta apenas um ponto – o princípio da conservação da quantidade de movimento e a imutabilidade divina que o funda. Do mecanismo ao intelectualismo, ele opõe a Aristóteles a face complexa e coerente de uma nova imagem de mundo. O projeto é inicialmente submeter as leis da física ao rigor do *more geometrico*. Por sua atenção própria à matéria e ao movimento, Descartes chega à formulação do princípio de inércia, que tinha escapado a Galileu, muito preocupado com a empiria e, desse ponto de vista, insuficientemente sistemático. Enfim, o autor do *Discours de la méthode* e das *Méditations métaphysiques* insiste sobre a separação estrita da matéria bruta e do pensamento puro, a invenção do *cogito* relançando na pré-história dos fundamentos metafísicos a concepção aristotélica de alma (Brunschvicg 1922, 133-149; 198-201).

## 2. PARTICIPAÇÃO E INSTAURAÇÃO *dois modelos da emergência conceitual*

### 2.1. A PREEEXISTÊNCIA DAS FORMAS: O PLATONISMO DE RUYER

Admitamos, então, que formas complexas, feitas de pontos de identificação e de circulações entre esses pontos, de tomadas semânticas e de articulações sintáticas, acompanham o movimento de produção dos conhecimentos. Delas dependem as tomadas sobre a experiência, as visões que extrapolam os fenômenos e pretendem dar-lhes razão. Ora, e é para aqui que queremos voltar, tais formas, uma vez inventadas, uma vez concebidas e projetadas, não desaparecem. Precisamente porque elas “extrapolam” os fenômenos, elas lhes escapam em parte e estão constantemente disponíveis para novos usos: para retomadas ou relances. O que quer dizer que, mesmo quando teorias parecem mortas e enterradas, elas nunca se apagam completamente do horizonte de nossas possibilidades de apreensão e ou de intelecção, e constituem um reservatório de enquadramentos ou de explicações para os fenômenos a vir, ou para fenômenos que já se manifestaram, mas que ainda não chegamos a compreender.

O problema é então saber qual é o estatuto das formas, qual é seu modo de existência e de subsistência, de sobrevivência e de reemergência. Duas concepções ou metaconcepções se opõem nessa perspectiva. A primeira é estritamente platônica, enquanto a segunda consiste em um esforço à primeira vista paradoxal para dar uma ancoragem empírica à produção das formas. No primeiro caso, a idealidade das formas é concebida como preexistindo ao horizonte do mundo sensível. Isoladas como puros potenciais transcendentais à espera de atualização, as formas devem constituir o objeto de uma rememoração ou de uma “reminiscência”. No segundo caso, pelo contrário, estima-se que as formas são o objeto de uma criação daqui de baixo, antes de, uma vez criadas, subsistir e constituir potencialidades para outras aventuras de ideias.

Uma tal oposição, por mais especulativa que pareça, esteve no centro de debates propriamente epistemológicos depois da segunda guerra mundial. Raymond Ruyer optou pelo primeiro modelo defendendo um platonismo de temas em sua interpretação neofinalista das formas vivas. Étienne Souriau defendeu, através de sua teoria cosmológica da “instauração”, um modelo ou metamodelo do segundo gênero. Embora as duas concepções possam prestar imensos serviços epistemológicos, confessamos aqui uma preferência pela

posição defendida por Souriau. Notemos que não há nada de surpreendente na atitude de cruzar Ruyer e Souriau nesse momento de nossa reflexão: tanto um quanto outro foram alunos e, em certo sentido, continuadores de Brunshvicg, que foi seu professor na *École normale supérieure*. Sem dúvida, Ruyer é bastante favorável a Meyerson, o qual retoma em suas investigações sobre a cibernética (Ruyer 1954, 175-176). Mas Souriau sublinhou tudo o que separa o trabalho de Meyerson – que passa por “estados globais do pensamento,” pela análise de períodos em que o princípio de identidade se aplica amplamente, mas também em que ele se exerce vagamente – daquele de Brunshvicg, sempre sensível à singularidade arquetônica das obras nas quais se objetiva o trabalho do espírito humano (Souriau 1939, 52-53).

Ruyer e Souriau confrontaram suas perspectivas em uma sessão da *Société française de philosophie*, no final dos anos 1950. Para ver tal confrontação claramente, entremos no detalhe dos argumentos trocados na ocasião. Ruyer aproveitou o convite da *Société française* para expor seu “tematismo”. Ele insiste sobre a incapacidade do behaviorismo de descrever adequadamente os comportamentos: o behaviorista reduz aqueles a um encadeamento mecânico, “de um lado a outro,” de fases de ações. Ora, as condutas são animadas por movimentos profundos, incomensuráveis à lógica do “pouco a pouco” e resultante da atualização de temas ou de ideias de lampejo. Ruyer, defendendo contra o behaviorismo a tese de um dualismo de matérias e ideias, milita na verdade em favor do reconhecimento de uma dimensão platônica, necessária à compreensão do comportamento dos seres vivos. Ele fala assim de uma “dimensão transversal dos sentidos-valores que anima um conjunto que estava inicialmente inerte” (Ruyer 1957, 36).

As formas sempre estão já dadas, elas sobrevoam todos os instantes do tempo e orientam do alto todas suas atualizações possíveis, da consciência primária das células mais elementares à consciência secundária do animal superior que é o homem. As formas são puros potenciais transcendendo as situações e comandando sua encarnação aqui e agora. Não há, propriamente falando, “circulação” das formas daqui de baixo, mas “participação” ou “ressonância” no espaço-tempo de uma dimensão “trans-espacial.” A causalidade “descendente” quando um tema se encarna implica certa “altura no mundo espiritual”: “Não há circulação, há uma participação direta” (Ruyer 1957, 35). Não há “interação” das formas e das matérias, pois a interação suporia nosso posicionamento num plano espaço-temporal, enquanto os temas implicam uma “ordem espiritual”: “sempre há uma graça, por participação, a sentidos-valores que vem nos animar (Ruyer 1957, 36).

## 2.2. LUCIDEZ DE CONSCIÊNCIA E VIRTUALIDADES DE CONCEITOS *a posição de Souriau*

A questão que coloca Souriau no final da exposição de Ruyer recai aparentemente sobre um problema clássico: não existe, ainda assim, uma diferença entre consciência e comportamento, qualquer que seja o sentido que damos a esse último termo? Não é preciso distinguir entre “centros de organização” ou “centros de espontaneidade”, que seriam os vivos não-humanos e “centros de lucidez” propriamente humanos, “um certo nível de presença lúcida, se, pelo menos, somos realmente uma consciência”? (Ruyer 1957, 34). Importa distinguir aqui os conceitos de Ruyer e aqueles que Souriau

mobiliza para as necessidades de sua causa filosófica. Segundo as posições neofinalistas de Ruyer, os viventes não se deixam compreender como a matéria inerte, como combinações de partes extensivas. Eles são animados por fins próprios e, desse ponto de vista, são centros de organização ou centros de espontaneidade. Ora, a caracterização de “centros de lucidez” não aparece sob a pluma de Ruyer, ela é feita por Souriau, para quem a lucidez corresponde a um modo de existência singular, em particular a um estado acabado ou mesmo perfeito da existência. De fato, outro problema se desenha no horizonte da questão de Souriau, que a motiva internamente: qual é o tipo de existência da forma ou do tema do qual tomamos consciência? Há superexistência ou preexistência das formas em relação ao advento das ideias que nos animam?

As observações feitas então por Souriau revelam que outra concepção das formas é possível, e desejável. Ele apela a um papel mais ativo de nossa parte e sublinha, num mesmo movimento, a “passividade” relativa das formas. Elas dependem de nós, e por uma boa razão, somos nós que as instauramos: em nós, se efetua essa elevação em direção à “patuidade” (como diria Strada), em direção ao estatuto do que, ao mesmo tempo, se coloca e se manifesta para aquilo que é” (Ruyer 1957, 34-35). O sujeito acede a níveis superiores de existência, cujo último, o mais lúcido, corresponde ao que chamamos de “consciência”. Através do sujeito, formas advêm, as quais têm uma consistência própria. Mas elas advêm em e pela própria travessia, resultam do trajeto instaurador e não lhe preexistem, exceto num estado virtual.

A virtualidade é mesmo um modo de existência, porém mais obscuro e mais confuso que aquele ao qual a instauração efetiva de uma forma permite aceder. Há “mais ou menos” na “escala dos níveis de presença no estado lúcido”, e o percurso ao longo dessa escala engendra uma dimensão da existência que faltava até então. O espírito não está tão “acima” que não emerge aqui embaixo, como testemunham os “traços de circulações que se fazem através desse plano [espaço-temporal], no sentido transversal”. Segundo Souriau, deve-se nitidamente distinguir, em torno da “ordem natural”, outras ordens, embaixo do “cisnatural”, acima do “transnatural” (Ruyer 1957, 35). Por isso, o transnatural nunca é tal como afirma uma metafísica transversal ou algo que recai em uma dimensão irreduzivelmente transcendente. O transnatural atravessa e transpassa o natural, ele traz à luz potencialidades que o natural implicava sem tê-las desenvolvidas. Ao fazê-lo, ele extrai, da dimensão cisnatural, o sentido que contornava o natural como uma névoa subterrânea.

É importante identificar “diferentes modos de existência”, dos quais os mais patentes e acabados constituem as respostas a “apelos” de virtualidades profundas. Mas as próprias virtualidades estão na existência e são da existência. Desenvolvendo-se sobre um plano especial dessa, elas não têm o estatuto de formas notórias. Elas o terão quando se beneficiarem do impulso de percursos instauradores de consciências que acederão por ali a uma perfeita lucidez. Souriau afirma que “correspondências se fazem e se desfazem, por harmonizações simultaneamente ativas e precárias, por atrações e “informações” mútuas (informação no sentido de pôr em forma)” (Ruyer 1957, 36). Então, admitiremos, com Ruyer, que temas animam todas as condutas e todos os comportamentos. Mas daremos razão a Souriau quanto ele faz desses temas objeto de um paciente trabalho de *tematização* em relação a simples virtualidades enterradas nas profundezas da natureza.

Se, frente ao platonismo estrito de Ruyer, é preciso fazer valer a ancoragem empírica das formas, faz-se necessário insistir sobre um apego quase-platônico às formas face às reemergências sourialianas atuais no pensamento francês. Ali onde certo “construtivismo”, padecendo do encantamento do virtual, tende a ocultar todas as determinações formais na noite escura de um fundo sem fundo, deve-se trazer à luz essas determinações, incluindo as formas associadas do sujeito e do objeto. Nossos comentadores modernos – no caso em questão, Isabelle Stengers e Bruno Latour, em sua apresentação da reedição do livro de Souriau *Les différents Modes d'existence* (2009) – são apressados em virar as costas para as correlações tão ativas quanto precárias das consciências, em seus andamentos, e das formas, em seu acabamento. Eles entendem assim abandonar a epistemologia, que supõe essas correlações, em favor de uma obscura e arriscada cosmogênese. É ainda mais lamentável pelo fato de que Souriau, preocupado com o advento das formas na experiência, se revela um erudito e sutil analista das leis de composição às quais os trajetos instauradores se conformam (Souriau 1939; Navratil 1957). Desse ponto de vista, ele é um guia insubstituível para aqueles que querem apreender os modelos epistemológicos dos modelos científicos.

Não se cessou de repetir, depois de Meyerson, que “o homem da ciência faz metafísica como ele respira”, que toda produção de conhecimento implica uma dimensão platônica, a preocupação com as formas que sobrevoam os fenômenos e visam dar-lhes razão. A confrontação entre Ruyer e Souriau ajuda a precisar o sentido do metafísico e o alcance do platonismo, sua amplitude exata. As formas, se transcendem os fenômenos, o fazem desprendendo-se do solo da experiência. Mas elas são dele resultantes e a ele sempre retornam. Em um sentido, o metafísico é uma dimensão da experiência. Não é metafísico desde o início, por toda eternidade, nem sempre o será permanentemente acabado, uma vez formado. O metafísico acompanha o físico como sua sombra, como virtualidade, e ele o duplica como o feixe ideal que o reflete e revela seus contornos, uma vez que um pensador traz à luz, através da produção de uma arquitetônica conceitual, o sentido que animava obscuramente a experiência com a qual ele tinha se confrontado.

É preciso desde então ter as maiores precauções quando se afirma que Souriau desenvolve uma metafísica dos graus do ser, como se ele convidasse a uma procissão levando daqui de baixo às formas puras desprendidas do sensível. As formas em questão procedem do sensível, elas não relevam de um inteligível que participaria por “transcendência” do nosso mundo, e que seria importante reencontrar por “transascendência”. As ideias são virtualmente sentidas antes de ser conceitualmente apreendidas e explicitadas como as formas do próprio sensível. E deve-se tomar cuidado quando, falando de Souriau como de um filósofo das “maneiras” ou dos “modos” do ser, fazemos dele representante de um “neobarroco”, que Gilles Deleuze notava nas dobras da contemporaneidade e que atribuía a paternidade a Leibniz (Lapoujade 2017, 9-21; 48-49). “Maneiras” ou “modos” não tem nada dos “possíveis” leibnizianos ou neoleibnizianos que extrapolam logicamente a experiência e que Deus, em sua infinita potência e sua infinita bondade, os atualizou, fazendo passar para existência a melhor das séries compossíveis concebidas por ele. Na verdade, as “maneiras” e os “modos” de ser visados aqui estão bem mais próximos das “maneiras de fazer mundos” descritas pelos herdeiros do empirismo lógico, que são impenitentes e alegres nominalistas (Goodman 1978): os possíveis são casos despregados da experiência, elevados ao estatuto de generalidades extrapoladas, para serem

implantados ou reimplantados n'outros lugares, de outra forma, mas sempre na experiência.

Mas não nos enganemos. Nessa última aproximação, desejamos sublinhar a dimensão experiencial, e mesmo simplesmente, mas decisivamente experimental, manifestada pela preocupação sourialiana com os diferentes graus do ser. Não é menos verdade que Souriau se instala em uma perspectiva metafísica que o empirismo lógico e, sua sequência, a filosofia analítica estimam ter mostrado a debilidade e acelerado a morte. Pois o filósofo francês está longe de manifestar a restrição ontológica que se observa nos analíticos quando afirmam ater-se somente às composições e recomposições do mundo pelos indivíduos. Pelo contrário, o universo se mostra aos olhos de Souriau com uma tal riqueza, em uma tal abundância ontológica, que lhe parece impossível não o explicar descrevendo em detalhes a diversidade irreduzível dos modos de existência.

### 3. APLICAÇÃO DO MODELO ÀS CIÊNCIAS HUMANAS

#### 3.1. UM CASO DE REEMERGÊNCIA

##### *o conceito de tendência*

Esse percurso epistemológico poderia ser concluído com um exemplo de sobrevivência e reemergência de um conceito científico, poder-se-ia mostrar concretamente, isto é, historicamente, que formas sobreviveram à época de sua criação e como retornaram ou mereceriam retornar nos debates científicos atuais. De fato, tudo o que afirmamos até aqui sobre Meyerson e Brunschvicg, Ruyer e Souriau testemunham a importância das sobrevivências e reemergências. Todavia, duas dificuldades se apresentam. Primeiramente, é difícil avaliar a evidência, para nossos contemporâneos, da importância de se retomar tais autores: esses, com suas noções, não foram objeto de retomada geral, massiva ou significativa, no atual campo das ciências humanas e sociais. Por outro lado, mesmo quando se encontra tais releituras – elas acabam de ser evocadas – elas são menos científicas que epistemológicas, concernem menos às ciências que à filosofia das ciências, menos aos modelos que aos metamodelos aptos a explicar a própria modelização.

É preferível buscar n'outra direção, no campo científico, prendendo-se a realizações efetivas, também a anseios, a demandas ou necessidades objetivas. Distinguiremos realizações efetivas e necessidades objetivas, ainda que desaparecidas, pois é possível encontrar conceitos desusados efetivamente mobilizados, porém também é possível encontrar casos em que a necessidade de tais mobilizações é sentida pelos autores da ciência, pelas dificuldades do momento, mas que não são feitas pela incapacidade desses de identificar claramente recursos textuais que teriam sido úteis. Exporemos rapidamente um caso relevante de um domínio disciplinar diferente, mostrando a importância do conceito psicológico de tendência.

Poder-se-ia espantar o fato de que, para além dos exemplos tomados pelos epistemólogos franceses na história das ciências exatas, aplicamos suas concepções a uma “reemergência” que concerne à história das ciências humanas. A diversidade do objeto dessas ciências não implica diferenças metodológicas irreduzíveis? Na verdade, nos apoiamos na tese de Meyerson sobre uma continuidade entre o método das ciências da natureza [*Naturwissenschaften*] e o das

ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]. Segundo ele, tanto essas como aquelas mobilizam, de fato, os mesmos princípios, notadamente o princípio explicativo da identidade e da causalidade, e o princípio preditivo da legalidade. Em seus últimos trabalhos, Meyerson começou a estender, às ciências humanas, o programa epistemológico que havia concebido a partir da física e da química, suas disciplinas de formação. Vemo-lo discutir sobre psicologia, antropologia e história, confrontando suas perspectivas com aquelas de seus contemporâneos. Ele defende, por exemplo, que não é possível que, para além da formulação eventual de leis dos fatos históricos, o historiador não seja levado a identificar causas profundas dos eventos. O “espírito” dos povos, ou as “mentalidades” privilegiadas pelos historiadores franceses se apresentam como causas desse tipo (Meyerson 1931, 598-606). O historiador Henri Sée, interlocutor privilegiado de Meyerson, destacou a pertinência da aplicação, na história, dos conceitos de legalidade e causalidade, antes de explicitar a “filosofia das ciências do homem” tirada da epistemologia meyersoniana (Sée 1932). Assim, mesmo quando mobilizamos referências diferentes daquelas visadas por Meyerson, entendemos prolongar seu movimento de extensão epistemológica às ciências do homem.

No caso do conceito de tendências, referimo-nos à situação na qual se encontra a psicofisiologia contemporânea quando ela se volta à fenomenologia e lhe demanda algo que essa tem dificuldade em fornecer, a saber, certa ideia da inteligência do corpo, enquanto um retorno à psicologia filosófica das tendências, desenvolvida no entreguerras, poderia lhe dar – e com essas, a correlação esquema-tema e ainda outras noções arquetonicamente a ela ligadas.

O modelo computacional, insiste assim Alain Berthoz, não é talvez adequado se se quer compreender o funcionamento do cérebro. Seria preciso renunciar a raciocinar em termos de “representação” para se concentrar sobre a “ação” e as “intenções” da ação. O corpo humano revela ser um remarcável sistema de antecipação; ele procede sistematicamente a uma pré-compreensão dinâmica do espaço no qual é levado a se mover:

“O mundo físico precede sua representação mental” – sem dúvida, mas *o mundo de um vivente* [*Lebenswelt*], que nele intervém apenas quando o vivente se projeta nesse mundo com tudo o que ele é (poderíamos poder dizer também, com o que lhe falta), já está em sua organização. (Berthoz & Petit 2003, 257).

Os neurofisiologistas que, como Berthoz, militam em favor de uma troca de paradigma, falam facilmente de uma “naturalização da intencionalidade”, essa última em um sentido fenomenológico. Seria certamente mais justo afirmar que clamam por uma “intencionalização da natureza”. Mas não há dúvida que a fenomenologia encontraria ali a ocasião de desempenhar um papel inédito nas ciências, participando na fundação de uma verdadeira “neurofenomenologia”.

Gostaríamos, no entanto, de fazer valer o interesse que teria a retomada da psicofilosofia das tendências dos anos 1930 e 1950 (Burloud 1938), (Navratil 1954), na medida em que “tendência” é o nome dessa intencionalidade naturalizada, ou dessa natureza intencionalizada, animada, dotada de intenções próprias. Seria preciso ir ainda mais longe e dizer que a intencionalidade (o conceito dos fenomenólogos) é somente a quintessência, abstratamente hipostasiada, de tendências identificáveis por uma filosofia penetrada de psicologia. O movimento que conduz à reificação de uma abstração é historicamente visível, pois textualmente atestado, na obra *Philosophie de la volonté*, de Paul Ricœur (1948). Ricœur, encontrando seu ponto de partida e a maioria de

seus exemplos concretos na chamada psicofilosofia francesa das tendências, procura dividir moderadamente os elementos da vida psíquica em arranjos fisiológicos ou corporais, por um lado, em movimentos voluntários, por outro, estes últimos sob a dependência de uma esfera egológica independente.

Discípulo de Ricœur, o filósofo Jean-Luc Petit, a quem se deve o apelo consignado com Berthoz a renovar fenomenologicamente a neurofisiologia, busca atualmente reunir os dois lados em questão. Ora, temos dificuldade de imaginar o que poderia ser o resultado positivo de tal empreitada, tanto Husserl e, depois dele, Ricœur se engajaram em arrancar toda aderência empírica à vida subjetiva com vistas a atingir a pureza de um Ego transcendental. Como escreve muito justamente Petit, Ricœur apenas propôs uma “extensão da egologia da consciência cognitiva” husserliana sobre o “terreno de uma egologia eidética da intencionalidade prática” e, “na feliz ingenuidade ‘pré-linguística’ de uma filosofia reflexiva, se afirma o poder constituinte da ação em relação à coisa e ao corpo próprio” (Petit 2006, 105-106). Uma tal extensão impõe à esfera prática a exigência da pureza destacada por Husserl na apreensão da egologia fundadora de todo conhecimento. Mas vê-se ainda menos razão de esgotar-se naturalizando termos que a fenomenologia quis que fossem puros de toda ligação natural que a psicofilosofia francesa do entreguerras ofereceu os meios de pensar, sob o nome de “tendência”, uma natureza dotada de um princípio de animação própria, de conceber a existência de uma intencionalidade imediatamente natural. Os “esquemas” aparecem como tais tendências, ao mesmo tempo motoras e inteligentes à sua maneira (Burloud 1948, 27-30).

Vimos que, para Ruyer, as ideias produzidas pelo cérebro humano são a atualização de formas ou de Ideias. Mas Ruyer afirmava mais geralmente que não existe fenômenos biológicos sem sobrevoos ideal e encarnação temática: a menor célula pensa a si mesma, de outra forma quem pensaria sua atividade e seus fins? Propondo-se desenvolver uma “psicobiologia”, Ruyer inscreveu suas investigações na esteira daquelas dos psicólogos-filósofos das tendências do entreguerras. E ele o fez por conhecimento de causa, elogiando explicitamente as conclusões de seus predecessores, tais como o pensador injustamente desconhecido Albert Burloud (Ruyer 1952, 261).

É problemático reencontrar a ciência na filosofia da ciência, e apresentar finalmente a filosofia da ciência como uma ciência da ciência? Poderíamos acreditar que nos expomos ao risco da redução ou da circularidade. No entanto, não é esse o caso, visto que a ciência é filosófica de um lado a outro, quer dizer, é penetrada de sentido e de consciência. Se o cérebro fornece o espetáculo de uma organização biológica particularmente complexa, seu funcionamento não difere em natureza do que se observa num nível vital mais elementar: tudo no corpo, incluindo o cérebro, funciona por “sobrevoos autosubjetivos”, como diz Ruyer. As formas animam a vida das mais simples entidades biológicas. Partindo delas, estamos em condições de encontrar o cérebro como caso particular, ainda que impressionante, dos processos de informação significativa da vida. O modelo científico já está trabalhado pelo “meta”. Nessas condições, não é de se admirar que o metamodelo seja obtido ou reencontrado por amplificação complexa a partir do modelo. A vida do espírito só é uma das formas da vida.

### 3.2. A TRAMA COMPLEXA DE UMA ARQUITETÔNICA COMPARATISTA

Mostramos que os conceitos não morrem. Eles não preexistem à experiência. Mas uma vez nascidos dela, eles sobrevivem e estão sempre suscetíveis a retornar na história dos saberes para explicar os fenômenos. O debate entre Meyerson e Brunshvicg nos permitiu compreender que um conceito nunca emerge sozinho, mas que as explicações ou as tentativas de explicações do mundo mobilizam uma multidão de noções, todas arquitetonicamente ligadas no espírito de seu inventor. Por sua parte, o debate opondo Ruyer e Souriau ajuda a compreender as condições de emergência e reemergência de tais arquitetônicas na experiência. Se os temas e suas ligações nocionais “sobrevoam” os fenômenos, eles não o fazem à maneira das formas transcendentais dadas em um hipotético céu de Ideias, mas por meio de um trabalho de explicitação, pelo pensador, de um fundo obscuro de virtualidades conceituais apreendidas diretamente em contato com os fenômenos. Para além dos exemplos encontrados por esses filósofos na história da física e da química, parece possível, adotando o princípio meyeroniano de uma continuidade do método das ciências da natureza e das ciências do espírito, estender à psicologia essas conclusões sobre a natureza da descoberta científica.

Escolhemos nos interessar pela possibilidade da reemergência do conceito de tendência. Mas, sem dúvida, seria necessário ir mais longe. Pois, se é verdade que as noções não nascem isoladamente, mas concatenam em seu rastro a instauração de outras noções, deve-se poder verificar isso no caso do conceito de tendência. De fato, esse último parece formar com aqueles conceitos, conexos, de “gênero de vida”, de “filosofia comparada” e de “lógica reflexiva”, a trama complexa de uma arquitetônica comparatista nas ciências humanas. Consideremos a ideia de “esquema” à qual chegamos falando de tendências. Ela está no coração da atual “virada ontológica na antropologia”: a produção de “ontologias” aí é situada sob a dependência dos “esquemas da prática” (Descola 2005, 135-162). Mas é difícil para os antropólogos arranjar as ontologias nos esquemas sem seguir as idas e vindas dos indivíduos e das comunidades sobre seus territórios, suas nomadizações e sedentarizações: somente elas permitem dar conta da correlação precisa dos gêneros de conhecimentos a gêneros de vida. Ora, quando seguimos esses deslocamentos e apreendemos essas correlações, é toda uma filosofia comparada que se coloca em jogo, atenta às condições materiais de existência e a suas repercussões ideativas naqueles que são expostos a tais condições.

O conceito de “gêneros de vida” é um conceito de geógrafos. Devemos ele aos fundadores franceses da geografia humana. Ele foi retomado por etnógrafos no entreguerras e na Liberação<sup>1</sup> (Varagnac 1948), (Simon 2021). A “filosofia comparada” é uma disciplina promovida nos anos 1920 por um indianista, Paul Masson-Oursel (1923, 1941), mas que não teve seguidores, a não ser que consideremos como seus herdeiros a “etnofilosofia”, debatida e combatida nos anos 1960 e 1970 por filósofos africanos (Hountondji 1977), e a “geofilosofia”, disciplina quase natimorta que apareceu sob a pluma de Deleuze nos anos 1990 (Deleuze & Guattari 1991, 82-108). Parece que as mais marcantes tentativas de interpretação do “perspectivismo” amazônico, segundo a qualificação ontológica de Eduardo Viveiros de Castro, relevam atualmente de

<sup>1</sup> N.T.: Referência à “Liberação da França” ou ainda “Libertação”. Trata-se do período do fim da segunda guerra mundial, no qual se assiste a retomada, pelos Aliados e resistentes, das regiões da França, após quatro anos de ocupação nazista.

uma tal geofilosofia, quer dizer, no fundo de uma filosofia comparada (Viveiros de Castro 2009, 14).

A “lógica reflexiva” é o nome de batismo conceitual que a subdisciplina lógica de uma “filosofia comparada” poderia receber. Ela corresponderia ao esforço feito para estabelecer uma lógica comparada, ou para introduzir o comparatismo em lógica. No caso das maneiras de raciocinar, em sua diversidade atestada antropológica e historicamente: uma lógica que se prende às diferentes maneiras lógicas de raciocinar já inventadas e que reflete metalogicamente os ingredientes mentais que pressupõem essas maneiras poderia ser visada? É o que pensava Robert Blanché em meados dos anos 1960 (1966, 1967). Procedendo do interior da lógica e de sua história, ele via seu projeto como uma necessidade clamada pelos debates contemporâneos internos à lógica – notadamente aqueles que dividiam, em seu tempo nominalistas e platônicos. E propunha uma terceira via, reflexiva, para sair por cima do que se apresenta como uma verdadeira antinomia lógica: nem nominalista, nem platônico, o tratamento das matérias lógicas, notadamente do problema das modalidades, deve ser abordado de um ponto de vista kantiano. Nem simples recenseamento de casos, nem confusão de nossas projeções com puros possíveis num céu de realidades ideais, os objetos da lógica são postulações do espírito humano preocupado em estruturar intelectualmente os dados que recebe da experiência.

## REFERÊNCIAS

- BERTHOZ, Alain & PETIT, Jean-Luc [2003]. Nouvelles propositions pour une physiologie de l'action. In: BARBIER, J.-M. *Subjectivités, activités, environnements*. Paris: PUF, 2006.
- BLANCHÉ, Robert. *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*. Paris: Vrin, 1966.
- BLANCHÉ, Robert. *Raison et discours. Défense de la logique réflexive*. Paris: Vrin, 1967.
- BRUNSCHVIG, Léon. *L'Expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922.
- BURLOUD, Albert. *Principes d'une psychologie des tendances*. Paris: Alcan, 1938.
- BURLOUD, Albert. *Psychologie*. Paris: Armand Colin, 1948.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Éditions de Minuit, 1991.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- EINSTEIN, Albert. À propos de La Dédution relativiste de M. Émile Meyerson. Tradução de A. Metz. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 105, 161–166, 1928. Republicado em: *Œuvres choisies, 3. Relativités II*. Paris: Seuil-CNRS, 1993.
- GOODMAN, Nelson. *Manières de faire des mondes*. Tradução de M.-D. Popelard. Paris: Gallimard, 1978.
- HOUNTONDJI, Paulin. *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.
- KOYRÉ, Alexandre [1943]. Galilée et Platon. In: *Études d'histoire de la pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.
- KOYRÉ, Alexandre. Les Essais d'Émile Meyerson. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 39, 124–128, 1946.

- KOYRÉ, Alexandre. [1955]. De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.
- KUHN, Thomas. *La Structure des révolutions scientifiques*. Tradução de L. Meyer. Paris: Flammarion, 1970.
- LAPOUJADE, David. *Les Existences moindres*. Paris: Éditions de Minuit, 2017.
- MASSON-OURSSEL, Paul. *La Philosophie comparée*. Paris: Alcan, 1923.
- MASSON-OURSSEL, Paul. *Le Fait métaphysique*. Paris: PUF, 1941.
- METZ, André. *Meyerson: une nouvelle philosophie des sciences*. Paris: Alcan, 1934.
- MEYERSON, Émile [1921]. *De l'explication dans les sciences*. Paris: Fayard, 1995.
- MEYERSON, Émile [1926a], *Identité et réalité*. Paris: Vrin, 1951.
- MEYERSON, Émile [1926b], *La Dédution relativiste*. Paris: Jacques Gabay, 1992.
- MEYERSON, Émile [1931], *Du cheminement de la pensée*. Paris: Vrin, 2011.
- NAVRATIL, Michel. *Les Tendances constitutives de la pensée vivante*. Paris: PUF, 1954.
- NAVRATIL, Michel. La philosophie générale d'Étienne Souriau. In: A. Weber & D. Huimans. *Tableau de la philosophie contemporaine, de 1850 à 1957*. Paris: Fischbacher, 1957.
- PETTI, Jean-Luc. Sur la parole de Ricœur: « Le cerveau ne pense pas. Je pense ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 86(1), 97–109, 2006.
- QUINE, Willard Van Orman. Deux dogmes de l'empirisme. Tradução de S. Laugier et al. In: *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*. Paris: Vrin, 1951.
- RICŒUR, Paul [1948]. *Philosophie de la volonté*. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- RUYER, Raymond [1952]. *Néofinalisme*. Paris: PUF, 2012.
- RUYER, Raymond [1954]. *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris: Flammarion, 1968.
- RUYER, Raymond. Behaviorisme et dualisme. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1 (Séance du 26 janvier 1957), 1–45, 1957.
- SÉE, Henri. *Science et philosophie d'après la doctrine de M. É. Meyerson*. Paris: Alcan, 1932.
- SIMON, Dylan. *Max Sorre, une écologie humaine. Penser la géographie comme science de l'homme*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021.
- SOURIAU, Étienne. *L'Instauration philosophique*. Paris: Alcan, 1939.
- STENGERS, Isabelle & LATOUR, Bruno. Le sphinx de l'œuvre. Apresentação de. É. Souriau: *Les Différents Modes d'existence* suivi de *Du mode d'existence de l'œuvre à faire*. Paris: PUF, 1–75, 2009.
- VARAGNAC, André. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel, 1948.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie poststructurale*. Paris: PUF, 2009.

Os conceitos morrem? Sobrevivências E Reemergências Nas Ciências  
 Artigo recebido em 30/10/21 • Aceito em 18/04/22  
 DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.73355  
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTIGO

A EXPERIÊNCIA DA  
IMAGEM NA HISTÓRIA E  
NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA  
*o legado de Kuhn*

ARIADNE MARINHA

Universidade Federal do Mato Grosso  
Cuiabá | Mato Grosso | Brasil  
dinhaamm@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-4878-4460

THIAGO COSTA

Instituto Federal de Mato Grosso  
Pontes e Lacerda | Mato Grosso | Brasil  
thiagocosta248@yahoo.com.br  
orcid.org/0000-0002-2965-8418

Um dos mais conhecidos nomes na história da filosofia da ciência, sem dúvida, foi o do físico estadunidense Thomas Kuhn. Em 1962, Kuhn publicou *The Structure of Scientific Revolutions*, um trabalho que repercutiu amplamente, em particular, entre os pesquisadores das ciências humanas e sociais. Em sua obra, o propósito do autor era o de reformular a identidade das ciências naturais e, para isso, recorria à história, sociologia, psicologia e, de certo modo, também à história da arte. Com uma linguagem que privilegiava a experiência visual, afirmava – entre outras coisas – que a arte e a ciência não eram assim tão distantes, embora permanecessem empreendimentos distintos. No entanto, talvez como uma estratégia para demarcar os campos, o filósofo da ciência manifestou uma compreensão convencional acerca do fenômeno artístico. Ora, tanto em sua principal obra quanto no artigo “Comments [about art and Science]” (1969), ignorou as realizações revolucionárias da arte contemporânea – com trabalhos que de fato tensionavam o entendimento tradicional da atividade – e, de igual modo, foi incapaz de perceber a imagem para além da determinação estética. Por extensão, no processo de formulação do conhecimento científico, vinculou a inscrição

visual à uma função instrumental e subalterna. Nesse sentido, acompanhamos as reflexões sobre as representações visuais na história da ciência, bem como na filosofia da ciência, com especial destaque para a compreensão de Kuhn. Por fim, apresentamos algumas das perspectivas contemporâneas acerca da imagem e da visualidade em contexto científico. Nota-se que independentemente de seus juízos, as devastadoras implicações do pensamento de Kuhn configuram um dos aspectos que permitiram a reavaliação de práticas e instrumentos ao redor do ofício científico, vale dizer, de expedientes então desconsiderados pelos especialistas. Logo, também da imagem.

*Thomas Kuhn – Imagem – História e Filosofia da Ciência*

ARTICLE

THE EXPERIENCE  
OF THE IMAGE IN  
THE HISTORY AND  
PHILOSOPHY OF SCIENCE  
*the Kuhn's legacy*

ARIADNE MARINHA

Universidade Federal do Mato Grosso  
Cuiabá | Mato Grosso | Brasil  
dinhaamm@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-4878-4460

THIAGO COSTA

Instituto Federal de Mato Grosso  
Pontes e Lacerda | Mato Grosso | Brasil  
thiagocosta248@yahoo.com.br  
orcid.org/0000-0002-2965-8418

One of the best-known names in the history of the philosophy of science is undoubtedly the American physicist Thomas Kuhn. In 1962, Kuhn published *The Structure of Scientific Revolutions*, a work that resonated widely, particularly among researchers in the humanities and social sciences. In his work, the author's purpose was to reformulate the identity of the natural sciences and, to this end, he resorted to history, sociology, psychology, and, also to the history of art. With a language that privileged visual experience, he claimed - among other things - that art and science were not so far apart, although they remained distinct enterprises. However, perhaps as a strategy to demarcate the fields, the philosopher of science manifested a conventional understanding about the artistic phenomenon. Yet, both in his major work and in the article "Comments [about art and Science]" (1969), he ignored the revolutionary achievements of contemporary art - with works that actually strained the traditional understanding of the activity - and, likewise, was unable to perceive the image beyond aesthetic determination. By extension, in the process of formulating

scientific knowledge, it tied the visual inscription to an instrumental and subordinate function. In this sense, we follow the reflections on visual representations in the history of science, as well as in the philosophy of science, with special emphasis on Kuhn's understanding. Finally, we present some contemporary perspectives on the image and visuality in a scientific context.

*Thomas Kuhn – Image – History and Philosophy of Science*

## INTRODUÇÃO

O desafio de registrar visualmente os fenômenos impõe ao cientista a necessidade de buscar colaboração, notadamente no campo das artes. No entanto, o artista que trabalha para as ciências submete seu registro aos critérios e padrões específicos da área para qual destina sua obra – que também não é entendida enquanto obra autônoma, mas instrumento mediador no processo de construção do conhecimento –. Até o século XIX, por exemplo, o talento artístico era considerado o mais adequado para a captação visual da “verdade da natureza”, um tipo de verdade essencial que repousava além da superfície física dos objetos do mundo orgânico. Isto é, a função do artista era mais que captar a pura superficialidade das formas senão o de fornecer um caráter identitário, uma fisionomia.

Para Victorya Höög, a descrição visual consistia assim em um desafio constante para os cientistas. Em seu parecer,

A aspiração em registrar a realidade de uma forma confiável tem sido um desafio constante para os cientistas desde o início da era moderna até ao presente. Antes da fotografia, tropos não realistas como alegoria, metáfora e sinédoque eram empregados com frequência como forma de revelar a verdadeira natureza da natureza, uma abordagem que a história dos mapas ilustra. Os cientistas consideravam-se carentes das qualidades idealistas necessárias e usavam artistas para fazer a representação correta, de acordo com padrões aceitos (Höög 2010, 62/63).<sup>1</sup>

E, de fato, a história da arte constitui o campo em que os estudos da ciência mais frequentam quando precisam de ferramentas conceituais e metodológica para a análise da imagem. Mas a observação científica também constitui atividade de interpretação visual, notadamente em função dos numerosos instrumentos que intermediam a captação do fenômeno pela percepção humana. Para Höög, “o processo científico é heterogêneo, tornando equivocado abordar a visualidade nas ciências como uma tarefa monolítica” (Höög 2010, 62). Ora, os dados captados devem tornar-se inteligíveis por um processo de assimilação e conceptualização (teórica), que informa e dá coerência ao fenômeno. Deste modo, em uma imagem científica incidem tanto práticas empíricas, de visualização, quanto virtudes e valores epistêmicos. As imagens expressam padrões de pensamento. Por isso, mais que realidades ideais – simbólicas ou físicas – as inscrições visuais materializam formas do tempo. Daí sua dupla dimensão epistemológica, qual seja, como visualização de realidades possíveis/plausíveis e como evidência material da dinâmica da história, isto é, da variação das concepções de mundo, dos olhares. Nessa intersecção, seu conteúdo teórico-conceitual atua junto com os processos fáticos e instrumentais que formam e delimitam a inscrição visual.

Em seu artigo, “Visualising the World. Epistemic Strategies in the History of Scientific Illustrations” (2010), Victorya Höög assinalou a importância de Thomas Kuhn para o desenvolvimento de uma reflexão dirigida

---

<sup>1</sup> No original, em inglês: “The aspiration to depict reality in a reliable way has been a constant challenge for scientists from the early modern era to the present. Before photography, non-realistic tropes such as allegory, metaphor and synecdoche were frequently used as a way of revealing the true nature of nature, an approach the history of maps illustrates. Scientists considered themselves void of the necessary idealistic qualities and employed artists to do the right depiction, according to accepted standards” (Höög 2010, 62/63).

ao aparato visual no interior do afazer do cientista. Sobretudo, ao historicizar os conceitos empregados e correntes na filosofia da ciência de sua época. Para a pesquisadora, “Uma das virtudes gerais iniciadas pela discussão kuhniana, reforçada adicionalmente pelos estudos em história e ciência, foi a historicização de conceitos filosóficos assumidos anteriormente como universais e monolíticos” (Höög 2010, 62).<sup>2</sup> De fato, a ênfase de Kuhn no estudo histórico das práticas científicas estimulou a eleição de novos temas e objetos para análise, seja na filosofia da ciência, seja na história do ofício científico. No entanto, a imagem já era uma forma corrente de apresentação e experimentação entre pesquisadores naturalistas, com um longo antecedente na história das práticas de produção de conhecimento.

Ora, na primeira metade do século XX, na medida em que a aspiração pela “objetividade mecânica” rechaçava o uso de certas composições imagéticas em *atlas* científicos (Daston e Galison 1992), o médico e filósofo teuto-polonês, Ludwick Fleck, publicou artigos em que empregou o expediente visual com um apelo pedagógico, como meio para expressar um pensamento. Fleck entendia a imagem em um sentido abrangente, não apenas em sua materialidade pictórica senão igualmente como metáfora literária, cujos efeitos psicológicos intervinham positivamente em seu ofício enquanto médico e filósofo da ciência (Komola 2016). No entanto, já nesse período a ideia da imagem como objeto do saber não era de todo recente. A compreensão da inscrição visual tanto como sequela quanto expediente que participa ativamente na construção de um conhecimento e, assim, que age enquanto um discurso sobre o mundo, encerra realmente antecedentes antigos, com uma longa tradição no interior das práticas científicas.

## A IMAGEM NA HISTÓRIA DA CIÊNCIA

Nos primeiros anos da década de 1940, no artigo “Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages” (1942), o historiador estadunidense Lynn White Jr. mencionou a pouca atenção que seus colegas dispensavam às imagens, seja como evidência científica, seja documento histórico. Com efeito, na avaliação de White Jr., é “estranho que os historiadores da ciência tenham prestado tão pouca atenção ao desenvolvimento das artes visuais”. Pois, a “arte, tal como a ciência, lida normalmente com os objetos do nosso ambiente físico e, tanto a arte como a ciência, portanto, presumivelmente refletem qualquer modificação de atitude em relação a esse ambiente” (White Jr. 1947, 424). Assim, destacava o historiador,

[...] a evidência [proveniente] da história das artes visuais serve para nos proteger contra um determinismo econômico demasiado simplificador que negligencia as formas mais indiretas mas poderosas nas quais a ambição social influencia a constituição da ciência e as motivações inconscientes dos cientistas (*idem*, 435).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Em inglês, no original: “One of the general virtues initiated by the Kuhnian discussion, further enhanced in history and science studies, was the historicising of philosophical concepts that had been assumed to be universal and monolithic” (Höög 2010, 62).

<sup>3</sup> Em inglês, no original: “It is strange that historians of science have paid so little attention to the development of the visual arts”. Pois, “Art, like science, normally deals with the objects of our physical environment, and both art and science therefore presumably reflect any modification of attitude toward that environment”. E, “[...] the evidence from the history of the visual arts serves to guard us against an oversimplified economic determinism which neglects

Quase trinta anos após a constatação de Lynn White, Thomas Kuhn e outros pesquisadores – de diferentes disciplinas e perspectivas teóricas – continuavam a manter um olhar oblíquo para os aspectos cognitivos e dimensão epistemológica da inscrição visual. Sem dúvida, a educação textual e o treinamento orientado predominantemente pela linguagem matemática dos historiadores e filósofos da ciência –, que uma vez cientistas naturais migraram para o domínio filosófico e/ou histórico –, contribuíam para a obliteração dos discursos imagéticos nos estudos histórico-filosóficos da ciência. Uma observação marcadamente distinta daquela verificada no interior dos trabalhos científicos propriamente.

Em 1976, outro historiador, o pesquisador holandês Martin Rudwick, publicou um longo artigo, “Emergence of a visual language for geological science (1760-1840)”, que se tornou referência para as investigações posteriores sobre o assunto. Em seu trabalho, Rudwick demonstrava que a formulação de uma linguagem visual foi fundamental para a promoção da geologia enquanto disciplina autônoma. Entre os séculos XVIII e XIX, os símbolos gráficos e os desenhos mais ou menos realistas eram empregados de modo a permitir a visualização de dados empíricos, tratados como informações reais, e não como representações simbólicas. Foi nessa época, meados do setecentos, que se tornaram mais frequentes as expedições naturalistas e viagens de circunavegação, em que ilustradores ou riscadores assumiam uma função vital, qual seja, o de registrar visualmente povos e territórios desconhecidos ao público europeu. Mais que reproduzir os esquemas da arte visual com os quais foram educados, esses registradores – militares com treinamento artístico que não recebiam a consideração de artistas – deviam inventar novos expedientes plásticos de registro, com o proposto de manter a verossimilhança e o realismo de acordo com as sensibilidades do período e dos projetos da expedição.

Assim, em seu famoso artigo, Rudwick mostrava que o interesse pela imagem e os discursos visuais acompanhou o desenvolvimento de certas disciplinas científicas. E eram importantes não apenas como meros instrumentos mediadores – conforme pensava Thomas Kuhn –, mas enquanto realizações científicas em si mesmas, como dados próprios da atividade de pesquisa. Com efeito, desde a Antiguidade áreas como a geografia, a astronomia e a medicina e, na modernidade, a química, a mecânica, a botânica, a geologia e a antropologia física foram estimuladas pela formulação e o uso de aparatos visuais. Ao lado de tecnologias que permitiam a impressão e a reprodução de pinturas e gravuras – como a xilogravura e a litografia –, ampliou-se a circulação de conhecimentos e o escopo das ciências naturais, bem como o acesso à públicos mais variados e de leigos. Deste modo, a análise dos dados do passado revela que a formulação e o emprego da inscrição visual no âmbito das ciências naturais coincidem com a própria reflexão filosófica sobre o mundo natural.

Em 1807, por exemplo, Schelling escreveu um discurso para a fundação da Academia de Ciência de Munique em que o enfatizava os emaranhamentos entre a arte e a ciência, destacando em particular as abordagens similares que dispensavam à natureza e a centralidade do discurso visual em ambas as atividades. Nesses mesmos anos, o famoso sábio viajante, Alexander von Humboldt, publicou duas obras, quais sejam, *Ansichten der Natur* (Tübingen 1808) e *Essai sur la géographie des plantes* (Paris, 1805), que ficaram célebres tanto pela amplitude e erudição dos temas naturalistas abordados, quanto pelo

---

the more indirect but powerful ways in which social ambience influences the constitution of science and the unconscious motivations of scientists” (White Jr. 1947, 424 e 435).

tratamento estético dos conteúdos debatidos. Para o pesquisador alemão, a representação da natureza consistia em um modelo pictórico de construção naturalista e, assim, de participação ativa na elaboração do conhecimento racional ou objetivo (Humboldt 1805 e 1808; Costa e Marinho 2019). De fato, entre os séculos XVIII e XIX, gêneros de literatura foram criados para acomodar melhor as imagens derivadas de expedições científicas e ainda de meros passeios ao interior, como as *Voyages Pittoresques*, e diferentes suportes de elaboração da inscrição imagética tornaram-se então populares, como a aquarela e a litogravura. Nesse sentido, a categoria estética do “pitoresco” – não por acaso, título do álbum de diversos artistas-viajantes do período – tornou-se não apenas importante como realmente central para a apreensão visual e imaginária daquilo que era ainda não-familiar ao público médio europeu (Costa 2015).

Mais tarde, entre as décadas de 1860 e 1870, Charles Darwin manejou exemplares fotográficos de forma pioneira, recortando e editando fotografias individuais e então reelaborando-as em composições que seriam publicadas em suas obras. Isso não apenas facilitava a ampla aceitação do suporte em meios científicos como auxiliava igualmente para a formatação da cultura visual da época (Darwin 2009 [1872]; Prodger 2009). Gradualmente, e por intermédio dos trabalhos de Darwin, a fotografia foi considerada um espelhamento da realidade menos afetado que as pinturas feitas por artistas. A fotografia consistiu em uma das manifestações mais evidentes da estreita relação da ciência com a arte. Não apenas enquanto instrumento produtor de imagens consideradas miméticas – e por meio das quais acreditava-se aproximar-se da realidade da natureza – mas igualmente como aparelho técnico material, derivado do desenvolvimento científico concreto. No entanto, na segunda metade do século XIX o impulso classificatório e a sofisticação da revolução industrial – bem como os imperativos de classe – impunham uma rígida divisão do trabalho nas manufaturas de impressão, em que ilustradores, artistas e cientistas exerciam funções e ocupavam espaços de prestígios distintos. Reforçava-se os estereótipos entre a objetividade científica e a subjetividade dos trabalhos manuais de produção e reprodução da imagem (Pang 1997, 151). Pela liberalidade em seu tratamento e o esforço sistemático de produção e uso de diferentes tipos de exemplares imagéticos, os trabalhos de Darwin marcam um período de transição na compreensão do artefato visual no ofício do cientista, vale dizer, da manufatura artística e, portanto, dependente da habilidade e imaginação individual, para aquilo que Daston e Galison nomearam alhures de “objetividade mecânica” (Daston e Galison 1992).

Na história da cultura visual ocidental, um dos exemplos mais notáveis da importância da imagem tanto nas práticas científicas quanto no redesenho do imaginário e, por extensão, para as práticas culturais mais amplas, consiste nas inscrições cartográficas. Os mapas já foram considerados exemplos de objetividade e modelos de imagem científica (Höög 2010). No decurso do tempo, assinala Victorya Höög, tais imagens expressaram diferentes formas de compreensão do espaço, fornecendo um entendimento particular da própria ciência em diferentes contextos de época. Para Höög, sua importância enquanto ilustração artecientífica – ou seja, na intersecção entre a arte e a ciência – é inequívoca. Em seu parecer,

Uma razão pela qual os mapas e ilustrações têm sido um companheiro constante da ciência é a flexibilidade funcional de abranger uma ampla série de fenômenos que não são visuais ou sequer existem de acordo com critérios naturalistas, mas ainda assim conseguem representar qualidades realistas e simbólicas. O gênero de mapas simbólicos visa tornar as qualidades do mundo não real visíveis e compreensíveis por meio da sua representação. Os antigos mapas religiosos tinham a intenção de comunicar ao observador uma visão do mundo religiosa e doutrinal. [...] O universo religioso representado também comunicava a mensagem simbólica da existência de um espaço infinito para a alma do homem (Höög 2010, 55).<sup>4</sup>

Desta forma, acrescenta Höög, “[...] mapas exemplificam diferentes estratégias epistêmicas; isto é, ‘epistêmico’ no sentido de articular e transformar o conhecimento num corpo justificado de crenças, e utilizando os meios disponíveis e adequados para produzir a imagem” (*idem, ibidem*).

Os pesquisadores mencionados e ainda outros que os antecederam, como os famosos casos de Galileu Galilei, Robert Hooke, Renè Descartes, Leibniz e Goethe, cada um à sua maneira, e por meio de laboriosas investigações filosófico-naturalistas, demonstraram o potencial cognitivo da iconografia, revelando sua dimensão epistemológica própria. Em suas obras, as imagens não consistiam apenas em ferramentas de visualização de funções, mas de fato enquanto importantes componentes de construção e projeção da(s) realidade(s). Um aspecto, não obstante, amplamente controverso, já que a consideração da imagem enquanto dado poderia dissimular seu aspecto construído e manipulável.

Deste modo, a defesa da objetividade da imagem científica implica necessariamente em uma postura filosófica realista e, assim, também a assunção de uma espécie de essencialidade passível de síntese em um quadro pictórico. Notadamente naquelas que James McAllister denominou de imagens “concretas”, pois, pressupõe-se aí a habilidade de captação de uma experiência considerada em sua materialidade e a sua tradução em linguagem visual (McAllister 2002). Ora, admite-se aí uma correspondência entre o conteúdo da representação visual e o referente presumivelmente localizado no mundo físico. A ausência de um referente no qual se atribuía a qualidade de verdadeiro no sentido de dispor de realidade, seja enquanto modelo para a cópia, seja como objeto para a captação, garante àquele que formula a imagem um espaço de ação maior, com mais liberdade de pensamento e de expressão. Vale dizer, um tipo de individualidade e/ou subjetividade que desde meados do século XIX foi mais enfaticamente projetada ao campo da arte. A questão da objetividade em si – e de sua vinculação com a imagem – suscita numerosos debates na ciência e na filosofia da ciência. Como bem demonstraram Daston e Galison, os critérios de objetividade são históricos e variam no tempo e no espaço. Assim, uma imagem, seja na ciência, seja na prática artística, adquire o estatuto objetivo se atender

---

<sup>4</sup> Em inglês, no original: “A reason why maps and illustrations have been a constant companion to science is the functional flexibility of encompassing a wide range of phenomena that are not visual or not even existent according to naturalistic criteria, yet still represent realistic and symbolic qualities. The genre of symbolic maps aims at making qualities in the non-real world visible and accountable by representing them. Old religious maps had the intention of communicating to the observer a religious and doctrinal worldview. [...] The depicted religious universe also communicated the symbolic message that infinite space existed for man’s soul”. E. “maps exemplify different epistemic strategies; this is ‘epistemic’ in the sense of articulating and transforming knowledge to a justified body of beliefs, and by using the available and suitable means of producing the image” (Höög 2010, 55).

determinados critérios sócio-históricos. Isto é, a depender do contexto de sua aplicação, exibição e emprego.

### A COMPREENSÃO DA IMAGEM EM THOMAS KUHN

Foi em 1962 que o físico estadunidense Thomas Samuel Kuhn publicou sua mais influente e conhecida obra, o ensaio *The Structure of Scientific Revolutions*. Com uma abordagem polêmica e inovadora, o trabalho adquiriu enorme popularidade à época e logo tornou-se referência absoluta entre os estudiosos de história e filosofia da ciência. Formado por Harvard e então com carreira docente na prestigiada Universidade da Califórnia, Berkeley, seu famoso ensaio rompia com a doutrina positivista, ao negar tanto o progresso linear quanto a racionalidade intrínseca e autossustentada da ciência. Ao enfatizar, por outro lado, a importância das condições históricas, o físico não apenas incorporava uma dimensão notadamente historicista ao desenvolvimento da ciência como atribuía singular valor aos aspectos “irracionais” – isto é, extra-científicos – na construção do conhecimento. Deste modo, Kuhn destacava as rupturas revolucionárias e o caráter não-cumulativo na dinâmica de produção do saber objetivo e, por isso, sua obra foi considerada o marco inaugural de uma nova historiografia da ciência (Moulines 2011 [2006]). Suas teses repercutiram amplamente em diferentes campos acadêmicos e intelectuais e serviram de referência tanto para a renovação do interesse filosófico acerca da atividade científica quanto como estímulo para o relativismo epistemológico radical, característica a partir de então associada ao pensamento pós-moderno e contemporâneo (Vattimo 1996 [1985]; Guillaumin 2009).

A estrutura central da proposta de Kuhn organizava-se ao redor dos conceitos de “paradigma”, “revolução” e “incomensurabilidade”, com os quais o físico elaborou um sofisticado modelo de explicação das mudanças científicas vinculadas ao ambiente mais abrangente de sua produção. Sem dúvida, a terminologia empregada pelo autor consiste ainda atualmente no aspecto mais estudado de todo seu pensamento. Foi por meio de seus conceitos que Thomas Kuhn esquematizou o funcionamento histórico da ciência, em uma perspectiva diacrônica. Deste modo, demoliu as teses mais caras ao empirismo lógico, notadamente aquelas que conferiam à ciência uma evolução inerente e essencial, destacando por contraste a extensão do seu “elemento aparentemente arbitrário” (Kuhn 2001 [1962], 23). Seu modelo do desenvolvimento científico estava segmentado, pois, em três estágios fundamentais, quais sejam: a) o período pré-paradigmático – que em estágio posterior corresponde mais ou menos ao período pré-revolucionário (Kuhn 2001 [1962], 115) –, caracterizado pela convivência e competição entre diversas sugestões diretivas e, portanto, sem a unidade consensual de referência para as pesquisas; b) a adesão à um padrão exemplar e, assim, o estabelecimento de um consenso regulador da atividade e; c) a emergência de anomalias e/ou crises que explicitam a insuficiência do paradigma, seguido por sua substituição decorrente de uma revolução. Em sua obra, destacou a relevância dos conflitos existentes entre os diversos grupos e/ou comunidades de pesquisadores na disputa por um consenso que tornasse viável a formação de uma orientação única para as pesquisas, vale dizer, de um paradigma.

Ao incorporar a incomensurabilidade em seu quadro teórico – isto é, ao articular a historicidade da ciência com a impossibilidade de compreensão, conciliação e mesmo de comunicação entre diferentes conjuntos de valores e de pensamento, os paradigmas –, críticos de sua obra alegaram que Kuhn havia contribuído para uma relativização nas ciências naturais. Com o conceito, afirmavam, o físico operava um deslocamento no interior da reflexão filosófica, vale dizer, ao enfatizar não mais a avaliação ontológica do conteúdo científico – seu caráter “verdadeiro” –, senão os processos colaterais de constituição das afirmações dos cientistas. Não surpreende, portanto, que Kuhn tenha sido amiúde acusado de irracionalista e relativista. Entre analogias polêmicas e exemplos da psicologia da forma visual, o físico recorreu à intuição e ao estado onírico de consciência como valiosos aspectos mediadores da atividade científica. Para Kuhn, “Em outras ocasiões, a iluminação relevante vem durante o sonho”, e “Nenhum dos sentidos habituais do termo “interpretação” ajusta-se a essas iluminações da intuição através das quais nasce um novo paradigma”; ao contrário, pois, “Em lugar disso, as intuições reúnem grandes porções dessas experiências e as transformam em um bloco de experiências que, a partir daí, será gradativamente ligado ao novo paradigma” (Kuhn 2001 [1962], 23, 157 e 158). E declarações de que um “elemento aparentemente arbitrário, composto de acidentes pessoais e históricos, é sempre um ingrediente formador das crenças esposadas por uma comunidade científica”, ou de que o “que ocorre durante uma revolução científica não é totalmente redutível a uma reinterpretação de dados estáveis e individuais”, pois, “[e]m primeiro lugar, os dados não são inequivocamente estáveis”, reforçavam as acusações de relativismo e irracionalidade (Kuhn 2001 [1962], 23; 157; Guillaumin 2009).

A alegação de que não era a obtenção da “verdade” que estimulava a atividade dos pesquisadores na ciência normal, mas o desafio de desvendar a imagem da natureza a partir de determinados princípios fornecidos previamente pelo paradigma – o exemplo do jogo de quebra-cabeças ou *puzzles* – equiparia a ciência à outras atividades criativas enquanto exercício de produção de sentidos. Para Gianni Vattimo, foi precisamente em função desse tipo de caracterização dos mecanismos de funcionamento da ciência, da irrupção de uma revolução na história de seu desenvolvimento, bem como, de modo geral, das especulações a respeito dos padrões de mudança científica, que o ex-físico contribuiu para uma “indiferenciação” entre a ciência e a arte. De acordo com o filósofo italiano, a proposta de Kuhn serviu de grande estímulo para a adoção de um modelo “estético” nas práticas científicas a partir da segunda metade do século XX, ao adotar uma postura epistemológica que impedia as comparações entre os paradigmas que orientavam a ciência e dispensava o critério único para validação dos seus conteúdos. Desta forma, ainda que involuntariamente, Kuhn teria auxiliado na instauração de um pensamento relativista identificado com a condição pós-moderna e, assim, com a promoção de um regime estético da ciência. No parecer de Vattimo,

O êxito do discurso de Kuhn, das discussões que propiciou e, mais geralmente, a difusão em várias formas de uma vasta tendência de “anarquismo epistemológico”, parece ter sido não apenas o de ter tornado impraticável essa distinção entre ciência-técnica, de um lado, e arte, do outro; mas, sobretudo, o de ter de certo modo referido a um modelo “estético” (sublinhando as aspas) o próprio devir das ciências. (Vattimo 1996 [1985], 87).

Nesse sentido,

Por causa dessa sua característica básica, ligada mais à persuasão do que à demonstração, a imposição de um paradigma na história de uma ciência tem muitos, ou todos, os traços de uma “revolução artística”: de fato, sua difusão, articulação, estabilização como regra de opções operativas posteriores, de avaliações e opções de gosto, não se baseiam numa adequação qualquer à verdade das coisas, mas em sua “funcionalidade” em relação a uma forma de vida, funcionalidade essa que, todavia, não é, por sua vez medida por critérios críticos de “correspondência” (como se existissem necessidades primárias a que comparar-se), mas é, ela mesma, circularmente, mais objeto de persuasão do que de demonstração. (Vattimo 1996 [1985], 87).

Mas as observações de Gianni Vattimo sobre o modo como Kuhn contribuiu para a sobreposição entre as ciências e as artes não parecem se aplicar especialmente ao sistema artístico. Vattimo, com efeito, menciona a existência de uma espécie de engenharia de persuasão atuando nas artes, o que contrasta com a função da demonstração nas ciências; bem como a ausência de adequação à verdade das coisas nas artes e a ênfase na funcionalidade relativa às formas de vida, sem uma correspondência ao real – correspondência, vale dizer, fundamental para a atividade científica –. Não obstante, as profundas transformações sociais operadas pela inovação tecnológica assumem igualmente tais características. Ademais, em determinados períodos de transição entre correntes criativas predominantes na história da arte nota-se uma marcada ausência dos aspectos defendidos pelo filósofo italiano, quais sejam, a persuasão e a não-adequação naturalista. Em realidade, tanto a perspectiva linear quanto a invenção da tinta a óleo representam precisamente o contrário, ou seja, uma busca sistemática pelo ideal da correspondência ao mundo visível, de sua tradução pela linguagem pictórica, seja para o artista, seja para o cientista.

Não se sabe se Kuhn leu a obra de Vattimo, já que era bastante crítico ao modelo pós-moderno de reflexão ao qual o pensamento do italiano alinhava-se. Sabe-se, no entanto, que o ex-físico discordava da exegese relativista de sua obra. Em sua defesa, alegava que pretendia destacar a importância da história – e, por extensão, dos aspectos contingentes – na modelagem do núcleo epistemológico dos postulados científicos e, assim, ressaltar a imprescindibilidade de uma abordagem social conjugada aos estudos da filosofia da ciência. De fato, para Kuhn, ao lado do rigoroso treinamento profissional, de caráter técnico, a experiência íntima do pesquisador – seus interesses sensíveis, imaginação e intuição – interviam de maneira determinante no cotidiano de seu ofício, modelando sua percepção do mundo (Kuhn 2001 [1962], 158).

Ao recorrer a historicidades das práticas e saberes formulados pelos cientistas, o ex-físico mantinha o propósito de reformular a identidade das ciências naturais. Com uma linguagem que privilegiava a experiência visual, afirmava, entre outras coisas, que a arte e a ciência não eram assim tão distantes, embora permanecessem empreendimentos distintos (Kuhn 1969). Em “Comentários [sobre as relações entre a arte e a ciência]”, conferência publicada em 1969, ao referir-se à obra de 1962, afirmou que

Na condição de ex-físico que hoje se ocupa da História da Ciência, lembro-me bem de minha própria descoberta dos paralelos estreitos e persistentes entre as duas atividades, que eu ensinava como polares. Um produto tardio dessa descoberta é o livro sobre as revoluções científicas [...]. Ao discutir quer os padrões de desenvolvimento, quer a natureza da inovação criativa nas ciências, ele trata cada tópico como papel de escolas rivais e de tradições incomensuráveis, de padrões de valor cambiantes e de modos de percepção mutáveis. Tópicos como esses são há muito tempo elementares para os historiadores da arte, mas têm pouca representação nos escritos sobre a História da Ciência. Não surpreende, portanto, que o livro que os tornou centrais para a ciência tenha também se preocupado em negar, ao menos com fortes insinuações, que a arte possa ser prontamente distinguida da ciência mediante a aplicação das dicotomias clássicas entre, por exemplo, o mundo do valor e o mundo do fato, o subjetivo e o objetivo, o intuitivo e o indutivo. O trabalho de Gombrich, que segue muitas dessas direções, tem sido fonte de grande estímulo para mim. (Kuhn 2011 [1969], 361/62).

Ora, acrescentou,

Na medida em que o livro [de 1962] retrata o desenvolvimento científico como uma sucessão de períodos ligados à tradição e pontuados por rupturas não-cumulativas, suas teses possuem indubitavelmente uma larga aplicação. E deveria ser assim, pois essas teses foram **tomadas de empréstimo a outras áreas**. Historiadores da literatura, da música, das artes, do desenvolvimento político e de muitas outras atividades humanas descrevem seus objetos de estudo dessa maneira desde muito tempo. A periodização em termos de rupturas revolucionárias em **estilo, gosto e na estrutura institucional** têm estado entre seus instrumentos habituais. Se tive uma atitude original frente a esses conceitos isso se deve sobretudo ao fato de tê-los **aplicado às ciências**, áreas que geralmente foram consideradas como dotadas de um desenvolvimento peculiar. [...] Suspeito, por exemplo, de que algumas das dificuldades notórias envolvendo a noção de estilo nas Artes poderiam desvanecer-se se as pinturas pudessem ser vistas como modeladas umas nas outras, em lugar de produzidas em conformidade com alguns cânones abstratos de estilo. (Kuhn 1970 [1962], 255/56, grifos nossos).

Para Alex Pang, Thomas Kuhn havia empregado ferramentas metodológicas tomadas da história da arte em sua análise do desenvolvimento da ciência no famoso ensaio de 1962 (Pang 1997, 139/140). Havia, pois, nesse trabalho uma perspectiva algo similar ao método histórico-científico desenvolvido pelo historiador da arte vienense, Ernst Gombrich, que foi amigo íntimo e leitor aficionado de outro famoso filósofo da ciência, Karl Popper<sup>5</sup>. Em 1969, Hayden White já havia identificado as semelhanças entre o famoso historiador da arte e o filósofo da ciência. Ao examinar a situação e os rumos da história intelectual de sua época, White reconheceu o modelo teórico de Thomas Kuhn como uma auspiciosa alternativa ao persistente problema das escalas, isto é, da acomodação da margem original do pensamento dentro de uma dinâmica estrutural definida pelos contingenciamentos sócio-históricos (White 1969). Para Hayden White, ao lado de Lucien Goldmann e Ernst Gombrich, o físico representava uma “new trend” na historiografia intelectual do período, caracterizada pelo tratamento interdisciplinar dos dados do passado e, ao mesmo

---

<sup>5</sup> Para o assunto, entre outros, consultar: Freitas 2005; Oliveira 2016. Para Oliveira, Gombrich se inseria em “uma nova historiografia da arte”, assim como Kuhn, em “uma nova historiografia da ciência”.

tempo, por uma sofisticada especialização dos objetos em investigação. Seus trabalhos carregavam um cuidado singular com os modos de percepção e representação do mundo e, por isso, estavam empenhados na elaboração de novos sistemas conceituais, apoiados em outros expedientes de verificação empírica, e que resultava em uma maior verossimilhança e coerência em seus resultados. E a preocupação sociológica de Kuhn, evidente em suas “generalizações mesoscópicas” (mesoscopic generalizations) (White 1969, 618), oferecia uma abordagem inovadora para a aparentemente insolúvel questão da liberdade criativa do sujeito dentro das limitações estabelecidas por uma determinada tradição de pensamento – dificuldade que afetava os diferentes campos da historiografia, seja da arte, seja da ciência (White 1969, 619).

Ao definir as diferentes aplicações da imagem, Kuhn a situou em estágios distintos dentro do processo particular de criação de cada uma das áreas, seja para a arte, seja para a ciência. Para o cientista, afirmava, tratar-se-ia apenas de um meio, um instrumento cujo manejo poderia conduzir o pesquisador ao desenlace pretendido. Sua relevância seria algo menor, desnecessária. Já para o artista, o objeto visual configurava o desfecho glorioso do seu trabalho, com uma importância sem igual. Na ciência, assinalava, as inscrições visuais “[...] feitas, e às vezes analisadas, por técnicos, e não pelo cientista” (Kuhn 2011 [1969], 363) servem como instrumentos colaterais na obtenção do conhecimento; um expediente auxiliar que colaborava na atividade de pesquisa do cientista, contribuindo assim para a sua conclusão. Ao contrário do valor que apresentava para o artista, ora considerada como a obra em si, o objeto pictórico era tido como o desenlace material da sua proposta criativa inicial. Deste modo, conforme Kuhn, na aproximação do ofício artístico com o labor científico por meio da consideração da imagem, “[...] um produto final da arte é justaposto a uma ferramenta da ciência. Na transição desta última do laboratório para a exposição [em museus de arte], fins e meios são transpostos” (Kuhn 2011 [1969], 363). A crítica principal era de que a estetização da imagem científica dissimulava sua aplicação prática, seu valor real de uso no cotidiano laboratorial do cientista. A imagem, como produção de ambas as atividades, cumpria funções distintas.

De maneira curiosa – e algo surpreendente –, Thomas Kuhn manifestou aqui uma compreensão conservadora, quiçá ingênua, a respeito da arte. Próxima da posição positivista, que tanto criticou – e por quem fora criticado –. Ora, na caracterização dos diferentes usos do artefato visual, na arte ou na ciência, Kuhn estabeleceu uma identidade para artistas e cientistas, reforçando os estereótipos dicotômicos clássicos. Pois, associou o trabalho do artista com a materialidade de sua obra, cujo propósito não era senão o apelo sensível, o efeito estético; e o cientista, com resoluções de enigmas abstratos do funcionamento da natureza, em que as teorias agiam como mediadoras. Havia aí “diferenças óbvias”. Em suas palavras,

[...] o artista, à semelhança do cientista, lida com problemas técnicos persistentes, que têm de ser resolvidos no dia a dia do seu ofício. Enfatizamos, ainda, o fato de que o cientista, à semelhança do artista, é orientado por considerações estéticas e guiado por modos estabelecidos de percepção. Esses paralelos ainda precisam ser mais acentuados e mais desenvolvidos. Mal começamos a descobrir os benefícios de considerar ciência e arte em conjunto. (Kuhn 2011 [1969], 364).

Não obstante,

[...] o objetivo do artista é a produção de objetos estéticos; os enigmas técnicos são o que ele tem de resolver a fim de produzir esses objetos. Para o cientista, ao contrário, os enigmas técnicos resolvidos são o objetivo, e a estética é um instrumento para sua consecução. Quer no domínio das produções, quer no das atividades, os fins do artista são os meios do cientista e vice-versa. (Kuhn 2011 [1969], 364).

A compreensão de Kuhn parecia obedecer ao esquema aristotélico das atividades humanas, a saber, a teoria, a ação, a produção. Nesse sentido, a ciência consistiria em atividade teórica ou de investigação hipotética, intelectual; e a arte, enquanto exercício material, associada à confecção de um produto físico visível, apreendido pela percepção. Implícita e implicada a esse entendimento, estava a divisão medieval entre as artes liberais e as artes mecânicas. A imagem, como artefato técnico-material, estava necessariamente vinculada à arte, e a arte necessariamente submetida à propósitos sensíveis, estéticos. Negava-se a dimensão intelectual da inscrição visual e do artista, bem como buscava reforçar uma representação asséptica e puramente racional do ofício científico.

Em realidade, na perspectiva de Kuhn, a arte estava em um estágio ainda pré-paradigmático – tal como as humanidades e as ciências sociais –, já que não dispunha de um conjunto diretivo exemplar responsável pela coerência interna da atividade e, assim, pela determinação de sua identidade. As ciências da natureza, por seu caráter aparentemente introvertido e universal, situavam-se em outra etapa de desenvolvimento, mais madura e/ou aperfeiçoada, isto é, paradigmática. Apresentavam menor número de divergências quanto aos modelos de interpretação e de explicação da(s) realidade(s) e/ou acerca da natureza de seus objetos de investigação. Era, então, na assimetria e singularidade da posição histórica, de uma e de outra, que decorria todas as outras diferenças. Mesmo preocupado com o comportamento social e individual dos cientistas, Thomas Kuhn foi incapaz de admitir a dimensão inerente que a estética ocupa no ofício científico, qual seja, a de orientação do olhar em sua busca pelas regularidades presumível e presuntivamente expressas nos fenômenos da natureza. De igual modo, não pôde e/ou não quis perceber as imagens senão como ferramentas de espelhamento ou emulação de realidades dadas.

A compreensão da imagem associada à arte e, portanto, à um valor subjetivo incompatível com a compreensão algébrica da ciência, era comum em Frege e, de maneira geral, aos partícipes do Círculo de Viena. E tornou-se corrente também entre cientistas e filósofos da ciência na primeira do século passado. O ideal de universalidade científica contrastava com o entendimento singular da imaginação artística. Tal perspectiva não reconhecia nas inscrições visuais a possibilidade de incorporação de enunciados lógicos, embora assumisse aí a existência de conteúdo semântico. A posição ambivalente diante da imagem caracterizava um posicionamento mais amplo diante da própria ciência, que Norton Wise definiu com o uso da expressão “ciência algébrica” ao mencionar a dicotomia entre dois modos de apreensão da atividade científica, vale dizer, a algébrica e a geométrica. Para Wise, cada modelo de entendimento estava amparado por uma concepção metodológica singular da ciência e equivalia, respectivamente, à a) uma perspectiva de ciência orientada pelo e para o textual no qual a imagem assume uma função mediadora e, assim, subalterna; e, em contraste, b) um modelo de ciência que identifica na abstração matemática e na

figuração geométrica – ou seja, em artifícios de visualidade – aplicações não apenas relevantes senão centrais para a constituição do conhecimento e para o acesso à realidade(s). Conforme o historiador da ciência, “as dicotomias que tradicionalmente distinguem, por exemplo, a arte da ciência, os museus dos laboratórios, e os métodos geométricos dos algébricos têm produzido uma pobreza de compreensão da visualização”. Ora, acrescenta o pesquisador, é “nas intersecções destas dicotomias que ocorre grande parte do trabalho criativo da ciência” (Wise 2006, 75)<sup>6</sup>. Essa oscilação de perspectiva também estava em Thomas Kuhn. Longe da figura incendiária que os positivistas projetaram, portanto, Kuhn não era senão um autor/ator do seu tempo<sup>7</sup>.

## O LEGADO DE KUHN OU AS PERSPECTIVAS RECENTES

Os usos e valores com os quais os cientistas e ainda os filósofos e alguns historiadores da ciência abordavam a inscrição visual naquele momento – com relativo desprezo e desinteresse – demonstra o caráter coletivo de seu ofício, vale dizer, orientado por juízos que agem como determinação programática – ora tácitos, ora explícitos – na realização da atividade de pesquisa, isto é, como regras não enunciadas, mas de efetivo exercício dentro das comunidades científicas. Assim, os argumentos de Kuhn – quais sejam, a da imagem como meio e/ou expediente instrumental para a ciência e como ambição terminal, conclusivo, para a arte –, revelavam não uma posição individual, mas um pensamento partilhado por parcela significativa de seus colegas à época. Uma interpretação que partia do artefato visual e era extensiva à toda atividade artística.

Nota-se, não obstante, uma marcada assimetria no entendimento da imagem nas práticas de construção do conhecimento. A análise dos dados do passado revela que sua elaboração e emprego no âmbito das ciências naturais é bastante antigo. Já na história da filosofia da ciência, existem posições contrárias. Na segunda metade do século XX, junto com questões como a objetividade, racionalidade, realismo e antirrealismo, a imagem converteu-se em mais um componente de reflexão e análise. Desde então, assinala Penna-Forte, a “tarefa pendente” da filosofia da ciência

não é mais a de estabelecer a relevância das representações visuais na ciência, corrigir uma injustiça histórica, mas investigar o quanto a assimilação desses elementos visuais pode contribuir para um aprimoramento da nossa imagem da ciência em geral e, sobretudo, das reflexões filosóficas acerca da ciência. (Penna-Forte 2006, 21).

<sup>6</sup> No original, em inglês: “the dichotomies that have traditionally distinguished, for example, art from science, museums from laboratories, and geometrical from algebraic methods have produced a poverty of understanding of visualization. It is at the intersections of these dichotomies where much of the creative work of science occurs” (Wise 2006, 1).

<sup>7</sup> Para Carlos Alvarez Maia, “quanto da nova orientação kuhniana decorre da invenção pessoal do autor e quanto é devida a suas condições históricas de produção?” e “Kuhn parece ser um autor típico de seu momento histórico, ou seja, as condições histórico-sociais de seu tempo ecoam em seu texto” (Maia 1996). Para o assunto, do mesmo autor, ver: Maia 1996. Para o sentido de progresso em Kuhn, consultar: Mendonça; Videira 2007. Para uma resposta a Kuhn, ver: Root-Bernstein 1984.

Assim, os esforços reiterados de atualização naturalista da imagem da ciência também serviram de estímulo ao estudo sistemático das funções da inscrição visual no interior das práticas científicas, bem como na extensão de seu envolvimento na formulação dos conteúdos epistemológicos próprios aos diferentes campos disciplinares (Penna-Forte 2006, 20). Com efeito, o entendimento algébrico da ciência perdeu o vigor e seu “declínio”, afirma Penna-Forte, “facilitou a reconsideração das representações visuais como um tema pertinente à filosofia da ciência e a outros domínios” (*idem, ibidem*). De modo que na atualidade verifica-se uma série de excelentes publicações que concordam com sua relevância para os cientistas e, em alguns casos, sua imprescindibilidade. De fato, foi na década de 1970 que as representações visuais assumem maior importância como objeto de reflexão para filósofos e historiadores da ciência, na esteira de investigações preocupadas com os instrumentos e as práticas científicas cotidianas. De acordo com Pang, foi a sociologia da ciência, que integra os *Sciences Studies*, um dos principais responsáveis pela valorização da visualidade enquanto objeto de reflexão e estudo filosófico-científico a partir dessa década, aditando as brechas abertas por Thomas Kuhn e sua atenção ao estudos da história das práticas científicas, cujo escopo abrangia diversos assuntos, tais como os instrumentos e exercícios cotidianos no interior dos laboratórios de pesquisa, bem como os argumentos e artifícios textuais empregados na divulgação dos seus resultados. Aí, claro, também a imagem e o artefato visual (Höög 2010; Pang 1997).

Nas primeiras décadas do século XXI, esse tipo específico de produção adquiriu enorme notoriedade, com uma viva preocupação teórica, estimulada tanto pelas sensibilidades contemporâneas quanto por seus novos regimes de visualidade. Assim, nos últimos trinta ou quarente anos, autores de diversas nacionalidades e campos disciplinares variados elaboraram e elaboram sofisticados expedientes teórico-metodológicos em busca de uma compreensão mais abrangente e precisa da função da imagem no contexto das ciências naturais. Entre outros, Luc Pauwels, Horst Bredekamp, Vera Dünkel, Klaus Hentschel, Gabriele Werner, James MacAllister, Lorraine Daston, Martin Kemp, Peter Galison, Bruno Latour<sup>8</sup>. Na introdução de uma conhecida obra de sociologia da ciência, publicada em 1990, Michael Lynch e Steve Woolgar enfatizaram a variedade do material visual ao redor do ofício e que atravessava a prática do cientista. Em sua avaliação, “gráficos, diagramas, equações, modelos, fotografias, inscrições instrumentais, relatórios escritos, programas de computador, conversas de laboratório e formas híbridas destes. Estudos sobre a organização, interconectividade, e a utilização de tais dispositivos [...]” (Lynch e Woolgar 1990, 1)<sup>9</sup> estavam e estão igualmente envolvidos na formulação de representações e de representações visuais na atividade científica. Sua amplitude, com efeito, ao mesmo tempo em que dificulta a análise detida também demonstra a importância inequívoca da imagem no labor cotidiano da ciência.

---

<sup>8</sup> Para uma síntese – não tão recente – das contribuições de alguns autores mencionados, ver: PANG, 1997. Para uma compreensão mais atual, entre outros, consultar: Bredekamp 2015 e Mößner 2018.

<sup>9</sup> Em inglês, no original: “graphs, diagrams, equations, models, photographs, instrumental inscriptions, written reports, computer programs, laboratory conversations, and hybrid forms of these. Studies on the organization, interconnectedness, and use of such devices [...]” (Lynch e Woolgar, 1990, 1).

Um dos mais prolíficos estudiosos da matéria na atualidade é o filósofo Otávio Bueno, brasileiro radicado nos Estados Unidos e professor da Universidade de Miami. Em alguns de seus trabalhos, Bueno se apropria dos aparatos conceituais da história da arte para refletir sobre os usos e a natureza da imagem dentro das ciências naturais. Ora, assinala Bueno, seus métodos, instrumentos e abordagem contribuem para a superação dos desafios impostos pela inscrição visual, já que nas ciências naturais os critérios artísticos empregados na formulação e interpretação de uma imagem exercem função primária, isto é, de visualização de um conteúdo e, assim, de auxílio no entendimento dos dados observados. A arte, portanto, assume uma posição de instrumento cognitivo na imaginação científica ao fornecer os esquemas de composição e de percepção das formas, das cores e das texturas, construindo modelos de entendimento do que é apreendido pelo aparelho óptico, ou seja, o que é visualizado. Logo, a arte ampara as concepções de mundo que orientam a prática e a formulação do conhecimento por meio das quais o cientista elabora suas hipóteses e teorias. Já que a linguagem pictórica – tomada pelos exemplos da história da arte – estrutura a imagem científica e garante sua singularidade e distinção com relação a outras formas de apresentação de informação (Bueno 2019, 102).

Nesse sentido, a decodificação de uma imagem – isto é, sua leitura e interpretação – consistiria, ao mesmo tempo, em ato intelectual e sensível. Dependente tanto da educação do olhar quanto da intuição e da experiência particular do cientista. Ora, nas ciências naturais a imagem substitui o mundo. No entanto, à diferença da arte – em que a imagem encerra um mundo em si –, a inscrição visual na ciência consiste em um seccionamento que pressupõe, necessariamente, uma relação espacial; isto é, a vinculação com outros componentes que formatam um todo muito maior, vale dizer, a natureza. Uma imagem então opera uma condensação das características – materiais e/ou conceituais, próprias e/ou vinculadas – de um objeto, fenômeno ou assunto. Produz-se aí uma redução aos aspectos mais convencionais, um ideal sintético a partir de determinados esquemas pictóricos – culturais, portanto, – que permite o seu reconhecimento ou identificação por uma dada comunidade (Bueno 2019, 103). Para Bueno, então, a interação com a representação visual garante: a) acesso a informações do e sobre o mundo, em virtude da reprodução/captação de características distintivas do assunto/fenômeno representado, em uma perspectiva claramente realista; e, b) a inteligibilidade e o entendimento desse conteúdo representado/reproduzido. E isso ocorre tanto na iconografia científica quanto nas imagens de arte. É, pois, pela disposição dos elementos da linguagem pictórica – traços, luzes, volumes – que proporciona uma experiência sensível que por sua vez fornece a inteligibilidade e o entendimento da imagem enquanto discurso (Bueno 2019, 103).

De fato, novas aparelhagens e novos instrumentos de produção e captação de imagens proporcionam um número crescente – também qualitativamente – de evidência visual na ciência. E imagens distintas apresentam conteúdos informacionais igualmente diversos. Inscrições algébricas, diagramas, desenhos, pinturas, fotografias e imagens de raio-x, por exemplo, encerram conteúdos e propósitos os mais variados. Imagens diferentes demandam análises específicas. Pesquisadores contemporâneos, como James McAllister e Milena Ivanova, destacam a dificuldade de distinção entre o caráter epistemológico e o estético no interior da iconografia científica, assinalando, pois, que os aspectos sensíveis – a concepção de beleza, por exemplo – e as convenções artísticas

atuam de modo decisivo na formulação da imagem, modelando o conteúdo da representação e também sua apreensão pela visualização.

Valores como simetria, harmonia, unidade, tomados de uma concepção geométrica e matematizada da realidade, assume grande relevância na história da ciência, sobretudo, em função do seu potencial cognitivo: de auxílio no entendimento de fenômenos e/ou entidades teóricas abstratas. As categorias estético-matemáticas com quais se busca construir a imagem física do mundo fornecem um modelo de compreensão ao mesmo tempo plausível e palpável, seccionando e reordenando a experiência e, assim, proporcionando o entendimento. Não obstante, aquelas características interpretadas como estéticas na ciência, pois, associadas à verdade do mundo natural – como harmonia e simetria, por exemplo –, em realidade não encerram propriedades epistêmicas quando observadas na natureza. A determinação do fenômeno estético é problemática e depende de uma postura filosófica específica, amiúde oscilando entre o realismo e o antirrealismo (Castro 2006; Ivanova 2017). A experiência estética deriva do reconhecimento das propriedades inerentes ao objeto, portanto, exterior ao sujeito, ou consiste na projeção de categorias mentais sobre o corpo material do objeto, em uma transição subjetiva? Onde, afinal, reside a beleza? Conforme assinala Ivanova, existe um apelo por uma definição mais precisa da estética, bem como das propriedades estéticas da ciência. Uma identificação que supere o nível linguístico, do uso das metáforas e figuras de linguagem, de modo a tornar mais explícita e acessível o efeito sensível das inscrições científicas (Ivanova 2017, 6).

Seja qual for a postura que se adote para a compreensão da estética, nota-se a importância da dimensão individual e sensível na abordagem de Otávio Bueno. Em sua perspectiva, a visualização garante o acesso à informações que de outro modo – com outro tipo de linguagem – seria inacessível. O acercamento ao conteúdo informacional da imagem dá-se não apenas racionalmente, mediante decodificação e interpretação dos códigos visuais, mas também por meio de uma ocorrência sensível, intuitiva, que Bueno denomina de fenomenologia (Bueno 2019, 103). Ou seja, uma experiência fenomenológica produzida pela interação com a imagem assegura sua função cognitiva. A definição de Bueno, vinculada à interação do observador com a inscrição visual, aproxima-se do conceito de “conhecimento tácito”, de Michael Polanyi (1966), no qual a experiência íntima do sujeito participa ativamente no processo de construção do conhecimento científico. Mas as imagens científicas diferem das imagens formuladas em contexto artístico. Para o pesquisador brasileiro, a função primária marca a principal distinção (Bueno 2019, 104). Nas ciências exatas e/ou naturais, a inscrição visual assume, pois, uma atribuição intelectual, ainda que amparada pela sensibilidade do observador. Existe aí uma interdependência entre a visualidade e a compreensão, ou seja, entre o olhar, a percepção e o entendimento.

Mas, na prática científica, a imagem também age como uma espécie de modelo, isto é, como um modo particular de percepção e compreensão do mundo. A multiplicidade das formas imagéticas corresponde à polissemia de entendimentos e sentidos da própria imagem. Logo, nas ciências naturais a inscrição visual é mais que mera instrumentalização e/ou pura visualização de entidades ou de fenômenos. Ora, vincula-se à certo entendimento do comportamento da natureza. A imagem atua como expressão de uma percepção, como a apreensão abstrata da realidade, associada ao comprometimento do cientista com determinado padrão explicativo das coisas e do mundo.

## REFERÊNCIAS

- BREDEKAMP, Horst (ed). *The Technical Image. A History of Styles in Scientific Imagery*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.
- BUENO, Otávio. “Interpreting scientific images: aesthetic considerations at work”. In: WUPPULURI, Shyam and WU, Dali. *On art and science*. The Frontiers Collection, Springer Nature Switzerland AG 2019; pp. 101-115.
- CASTRO, Sixto. “Las propiedades estéticas: naturaleza, arte, ciencia”, en Fernando Martínez Manrique y Luis Miguel Peris-Viñe (eds.), *Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España* (V Congreso), Granada, MEC-Universidad de Granada-Junta de Andalucía, 2006; pp.707-710.
- COSTA, Thiago. “Pitoresco, um pensamento de arte”. *Domínios da Imagem*, v. 9, n. 17 (2015); pp. 218-236. Doi: <http://dx.doi.org/10.5433/2237-9126.2015v9n17p218>
- COSTA, Thiago e MARINHO, Ariadne. “Debret, Humboldt e o Brasil. Arte e ciência no *Voyage pittoresque et historique*”. In: COSTA, Thiago e MARINHO, Ariadne (orgs.). *O jardineiro de Napoleão*. Alexander von Humboldt e as imagens de um Brasil/América (séculos XVIII e XIX). Curitiba: Appris, 2019; pp. 66-88.
- DARWIN, Charles. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1872].
- DASTON, Lorraine and GALISON, Peter. “The image of objectivity”, *Representations*, 40 (Fall, 1992); pp. 81-128.
- GUILLAUMIN, Gofrey. “El relativismo epistemológico visto a través de la teoría del cambio científico de Thomas Kuhn”. *Relaciones* 120, otoño 2009, vol. xxX; pp. 139-164.
- FREITAS, Renan Springer de. “A sedução da etnografia da ciência”. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 17, n. 1, junho de 2005; pp. 229-253.
- HÖÖG, Victoria. “Visualising the World. Epistemic Strategies in the History of Scientific Illustrations”. *Ideas in History*. The journal of the Nordic Society of the History of Ideas, Volume 5, 2010 (No. 1-2); pp. 53-69.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Essai sur la géographie des plantes*. Paris: Levrault, Schoell et Co., Libraires, 1805.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Ansichten der Natur*. Stuttgart: Reclam Verlag 1992 [1a. ed. Tübingen: J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1808].
- LYNCH, Michael and WOOLGAR, Steve (ed). *Representation in scientific practice*. Cambridge MA: MIT Press, 1990.
- IVANOVA, Milena. “Aesthetic Values in Science”. *Philosophy Compass*, Volume 12, Issue 10, October 2017; pp. 01-09.
- KOMOLA, Jadwiga. ““Pani z pieskiem” (“Lady with Pooch”): Ludwik Fleck’s uses of images in his epistemological works”. *Transversal: International Journal for the Historiography of Science*, 1, 2016; pp. 79-87.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001 [1962].
- KUHN, Thomas. “Posfácio, 1969”. In: KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001 [1969]; pp. 217-257.
- KUHN, Thomas. “Comentários sobre a relação entre a ciência e a arte”. In: KUHN, Thomas. *A tensão essencial*. São Paulo: Editora Unesp, 2011 [1969]; pp. 361-373.
- MAIA, C. A. *A trama das ciências na sociedade liberal: as histórias das ciências, as ciências e a história*. *Achegas para uma história das histórias das ciências na passagem do laissez-faire ao welfare do fim das ideologias*. Tese de Doutorado em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 1996.

- McALLISTER, JAMES. “Introduction. Recent work on aesthetics of science”. *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 16, No 1, 2002; pp. 07-11.
- MENDONÇA, André Luis de Oliveira e VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. “Progresso científico e incomensurabilidade em Thomas Kuhn”. *Scientiae Studia*, São Paulo. V. 5, n° 2, 2007; pp. 169-83.
- MOULINES, Carlos Ulisses. *O desenvolvimento moderno da filosofia da ciência (1890-2000)*. Tradução Cláudio Abreu. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2020 [2006].
- MÖBNER, Nicola. *Visual Representations in Science. Concept and Epistemology*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2018.
- OLIVEIRA, José Carlos Pinto de. “Thomas Kuhn, a imagem da ciência e a imagem da arte: o primeiro manuscrito da Estrutura”. *Primeira Versão*, 149. Setembro de 2016, IFCH, Unicamp; pp. 3-22.
- PANG, Alex Soojung-Kim. “Visual Representation and Post-Constructivist History of Science”. *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, vol. 28, No. 1, 1997, pp. 139-171.
- PENNA-FORTE, Marcelo do Amaral. *Iconografia Científica: um estudo sobre as representações visuais na ciência*. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, SP: 2006.
- PRODGER, Phillip. *Darwin’s camera: art and photography in the theory of evolution*. New York, Oxford University Press, 2009.
- ROOT-BERNSTEIN, Robert Scott. “On paradigms and revolutions in science and art: the challenge of interpretation”. *Art Journal*, vol. 44, n° 2, Art and Science: Part I, Life Sciences (Summer, 1984), pp. 109-118.
- RUDWICK, Martin “Emergence of a visual language for eological science (1760-1840)”. *Hist. Sci.*, XIV, 1976; pp. 149-195.
- WHITE, JR., Lynn. “Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages”. *The American Historical Review*, Vol. 52, No. 3, Apr., 1947; pp. 421-435.
- WHITE, Hayden. “The tasks of Intellectual History”. *The Monist*, Volume 53, Issue 4, 1 October 1969; pp. 606-630.
- WISE, M. Norton. “Making visible”. *ISIS*, 97, march 2006; pp. 75-82.
- VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1985].

*A experiência da imagem na história e na filosofia da ciência o legado de Kuhn*

Artigo recebido em 15/12/21 • Aceito em 20/05/22

DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.72834

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTIGO

A RAZÃO CIENTÍFICA  
UNIVERSAL E A  
CONCEPÇÃO DA UNIDADE  
METODOLÓGICA DA  
CIÊNCIA EMPÍRICA EM  
*Carl Gustav Hempel*

SÉRGIO CAMPOS GONÇALVES

Universidade de Brasília  
Brasília | Distrito Federal | Brasil  
scamposgoncalves@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8420-3662

Este artigo procura compreender a concepção de Carl Gustav Hempel acerca do conhecimento científico por meio de sua trajetória acadêmica e da exegese parcial de sua obra. Trata-se de apresentar especificamente uma descrição da reflexão de Hempel sobre a lógica da cientificidade do conhecimento como decorrente da adoção de critérios de validade científica concebidos no século XIX. Observa-se que, para Hempel, a razão científica admitiria graus variantes de significância que dependeriam do pertencimento a sistemas teóricos empíricos ou não-empíricos. Com isso, haveria graus diferentes de possibilidade empírica entre a ciência natural e a ciência histórica, mas essa gradação, defende Hempel, estaria dentro de uma unidade metodológica para todas as áreas da ciência.

*Epistemologia – Filosofia – História – Ciência – Hempel*

ARTICLE

THE UNIVERSAL  
SCIENTIFIC REASON AND  
THE CONCEPTION OF THE  
EMPIRICAL SCIENCE'S  
METHODOLOGICAL UNIT  
IN  
*Carl Gustav Hempel*

SÉRGIO CAMPOS GONÇALVES  
Universidade de Brasília  
Brasília | Distrito Federal | Brazil  
scamposgoncalves@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8420-3662

This article seeks to comprehend Carl Gustav Hempel's conception of scientific knowledge through his academic trajectory and a partial exegesis of his work. It addresses specifically a description of Hempel's reflection on the logic of the scientificity of knowledge as a result of the adoption of scientific validity criteria conceived in the Nineteenth century. That allow us to observe that, according to Hempel, scientific reason would admit varying degrees of significance that depends on belonging to empirical or non-empirical theoretical systems. Thereby, there would be different degrees of empirical possibility between natural science and historical science, but this gradation, argues Hempel, would be within a methodological unit for all areas of science.

*Epistemology – Philosophy – History – Science – Hempel*

## TRAJETÓRIA ACADÊMICA

Nascido em 1905 na Alemanha, mais precisamente em Oranienburg, Carl Gustav Hempel construiu sua formação acadêmica estudando matemática, física e filosofia nas universidades de Goettingen, Heidelberg, Berlin e Viena. Sua trajetória acadêmica na Alemanha, no entanto, foi interrompida pela escalada do nazismo ao poder (Hempel 2020a, 2020b; Dewulf 2018; Fetzer 2012).<sup>1</sup>

Hempel elaborou sua tese de doutorado estudando filosofia na Universidade de Berlin sob orientação de Hans Reichenbach, um dos representantes do Círculo de Viena e um dos fundadores em Berlin do movimento filosófico que ficou conhecido como positivismo ou empirismo lógico (Cf. Marquez 2014).<sup>2</sup> Reichenbach fora prontamente demitido de sua cadeira na Universidade de Berlin em 1933, imediatamente ao fato de Hitler ter se tornado Chanceler e, nesse contexto, Hempel se instalou com sua esposa Eva Ahrends em Bruxelas, na Bélgica, com apoio de seu amigo e colaborador Paul Oppenheim. Na ausência do orientador e diante da dificuldade de compor uma banca examinadora com avaliadores competentes em tempos tão turbulentos, a solenidade da defesa contou com Wolfgang Köhler e Nicolai Hartmann servindo nominalmente para que Hempel pudesse conquistar seu título acadêmico de doutor em 1934, apenas uma semana antes de Hitler assumir o poder se proclamando Fuehrer-Reichskanzeler. Assim, Hempel, como tantos outros intelectuais europeus, saiu da Alemanha e emigrou para os Estados Unidos, onde construiu uma carreira de sucesso: lecionou para o Departamento de Filosofia da Universidade de Princeton entre 1955 e 1973, e trabalhou na Universidade de Pittsburgh entre 1976 até sua aposentadoria em 1985. Hempel faleceu em 1997, na cidade de Princeton, em New Jersey, Estados Unidos, aos 92 anos.

Último sobrevivente do positivismo lógico do Círculo de Viena, Hempel desembarcou em uma América do Norte que, nos anos 1930 e 1940, olhava com reservas e suspeitas para os membros e descendentes de seu movimento filosófico. Em solo estrangeiro formado por religiosos nacionalistas, imigrantes como Hempel eram vistos com desconfiança por declararem o discurso ético e religioso "cognitivamente sem sentido". Com isso, desconfiavam que tipo de pessoa seriam tais intelectuais-imigrantes e que tipo de influência poderiam exercer sobre os estudantes nas universidades estadunidenses. Esse cenário desfavorável, por conseguinte, retardou consideravelmente sua progressão de carreira em posições do quadro de professores de universidade. Em agosto de 1937, Hempel se instalou com sua esposa para trabalhar na Universidade de Chicago, onde sobreviveu com a *fellowship* de pesquisa de patrocínio da Rockefeller obtida originalmente pelo Prof. Rudolf Carnap e por ele agraciada para Hempel e seu amigo e colaborador Olaf Helmer. Entre 1939 e 1940, Hempel lecionou no *City College*

---

<sup>1</sup> A obra de Carl Gustav Hempel está disponível abertamente desde 2013 pela Universidade de Pittsburgh: <https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3AUS-PPiU-asp199901/viewer>

<sup>2</sup> Nosso escopo não permite buscar atentar aos pormenores que diferenciam as estirpes herdadas, entre empirismo lógico e positivismo lógico, por David Hume de um lado, e a de Ernst Mach de outro.

em cursos de versão e noturnos antes de ser indicado para a posição de Instrutor, e depois de Professor Assistente no *Queen College*, em Nova York, onde trabalhou até 1948. Este foi um ano determinante na trajetória de Hempel, foi quando conseguiu emprego no Departamento de Filosofia da Universidade de Yale. Entretanto, além de marcar uma virada profissional importante, tratou-se de uma época determinante também por registrar momentos conturbados na vida pessoal de Hempel: sua esposa morreu durante o parto de seu único filho, Peter Andrew, e dois anos depois Hempel se casou novamente, com Diane Perlow.

Em sua longa vida, ocupou várias posições de distinção, editorias, *fellowships*, e foi agraciado com várias premiações acadêmicas e títulos honoríficos. Foi eleito para a Academia Americana de Artes e Ciências, para a Sociedade Filosófica Americana e foi Presidente da Divisão Ocidental de Filosofia Americana. Como correspondente, também foi eleito para a Academia Britânica e para a Academia Nacional de Lincei, da Itália.

Em 1955, Hempel saiu de Yale e aceitou a cadeira de *Stuart Professor of Philosophy* na Universidade de Princeton, onde ficou até se aposentar compulsoriamente por idade, aos 68 anos, em 1973. Entretanto, assinou para lecionar filosofia na Universidade de Pittsburgh de 1977 até 1985. Depois voltou para Princeton por mais uma década.

Apesar de Hempel frequentemente ter escolhido lecionar cursos introdutórios para calouros, como Introdução à Lógica e Introdução à Filosofia da Ciência, sua contribuição mais longa em Princeton foi na posição de *Director of Graduate Studies*, a qual ocupou por décadas. À frente da Pós-Graduação em Filosofia, Hempel gradualmente o transformou no Programa em primeiro lugar no ranking no *Carter Report*, uma avaliação acerca da qualidade na educação de nível superior, e desde então figura entre os programas de pós-graduação de grande qualidade e prestígio (Cf. Magoun 1966). Não surpreende, portanto, que Hempel tenha lecionado ao lado de Charles Gillispie e Thomas Kuhn como *lecturer* no Programa de História e Filosofia da Ciência da Universidade de Princeton.

## LÓGICA, CIENTIFICIDADE E FILOSOFIA ANALÍTICA

Hempel foi uma figura central no desenvolvimento do empirismo lógico, o movimento intelectual que havia iniciado nos anos 1920 em Viena e que ficou marcado, sobretudo, pela perspectiva de que o conhecimento científico é único tipo de conhecimento factual e que, sendo assim, todas as doutrinas metafísicas tradicionais são sem sentido e, portanto, devem ser abandonadas.

Hempel sempre preferiu se referir a si próprio e a seus colegas do Círculo de Viena e do Grupo de Berlin como filósofos “lógico-empiristas”, ao invés de utilizar o termo “positivismo lógico”, devido a sua ligação com Augusto Comte. Para Hempel, o problema com o termo “positivismo lógico” é que ele evocaria uma espécie de “metafísica materialista” sem admitir que não é possível ter acesso a conhecer tudo. Isto é, nesta perspectiva, as hipóteses metafísicas seriam incapazes de confirmação por meio de evidências. E as evidências, no raciocínio de Hempel, constituiriam o único meio para se produzir conhecimento com validade científica (Cf. Fetzer 2012; Kitcher 2019).

De todo modo, acima de tudo, as reflexões de Hempel buscavam estabelecer um critério de cientificidade para validar o conhecimento científico por meio das concepções produzidas anteriormente pela filosofia da ciência no século XIX. Esse critério de validade científica deveria ser capaz de aproximar seus fundamentos da evidência factual e de distanciá-los da metafísica. Tratava-se, por conseguinte, de afastar os fundamentos da cientificidade de Hegel, acusado de negar o racionalismo em favor de uma ontologia idealista. Também se tratava de afastar os fundamentos da cientificidade de Kant, afirmando que a verdade lógica dos enunciados não é sintética, mas analítica, pois dependem de seu conteúdo factual, que é *a posteriori* e não *a priori* (Cf. Ayer 1990; Benoist 2001; Carnap, Segatto 2016; Oliveira 2009; Steinle 2013).

Em suma, portanto, Hempel procurou oferecer contribuições determinantes dentro da empreitada filosófica em busca pelo critério de validade do conhecimento científico. A raiz de sua preocupação era examinar a natureza da ciência teórica e, graças a isso, acabou por avançar inclusive na compreensão em conceitos de ciências sociais.

Os primeiros passos nessa direção foram dados por estudos publicados a partir dos anos 1940. Em 1945, Hempel publicou que toda a matemática, com exceção da geometria, poderia ser reduzida à lógica e a seus fundamentos, como se a matemática, defendeu Hempel, fosse um exemplo de um conhecimento “apriorístico” de análise, pois, dizia, todos os conceitos matemáticos poderiam ter seus significados definidos com base em conceitos da lógica, e todos os teoremas matemáticos poderiam ser deduzidos de verdades lógicas, ou seja, todos os termos matemáticos seriam redutíveis a termos lógicos e todos os axiomas matemáticos seriam derivados de axiomas da lógica (Hempel 1945a, 1945b, 1945c).

Contudo, Hempel ganhou destaque no mapa da filosofia analítica preocupada com os fundamentos do conhecimento notadamente a partir da publicação, em 1948, de obra conjunta com Paul Oppenheim na qual se buscou elaborar uma teoria logicamente precisa conhecida como “Teoria da Explicação” Dedutiva-Nomológica, a qual também ficou conhecida como “lei geral” ou “método da lei de cobertura” (*Covering Law*), que compreende que as leis e teorias científicas são uma sistematização de enunciados empíricos que, de outro modo, estariam dispersos, e que tal método nada mais é do que uma expressão em linguagem natural da formalização da explicação científica (Hempel, Oppenheim 1948. Cf. Aguiar 2005; Antiqueira 2013; Costa 1982).

Nessa concepção, as teorias explicativas que empírica e factualmente funcionam constituiriam leis e, por sua vez, o conhecimento teria a chancela de científico quando fosse capaz de explicar um fenômeno como subsumido a leis ou a uma teoria. Nessa esteira, a confirmação da validade científica de uma conclusão poderia se dar, inclusive, quantitativamente, buscando graus de confirmação de uma hipótese a partir de um acúmulo serializado de evidências afirmativas. Daí em diante, em sua trajetória intelectual, Hempel sustentou que a “explicação” é um método de definição que lida com palavras e frases vagas e ambíguas e as sujeitam a um processo de esclarecimento e desambiguação. Mais precisamente, dizia Hempel, que às “explicações” é exigido satisfazer um critério de determinância sintática, de relevância semântica e de benefício pragmático (Hempel 1962a, 1962b).

Hempel examinou a lógica interna do conhecimento para verificar a adequabilidade de diversas frentes do saber em relação aos critérios de cientificidade estabelecidos desde o século XIX. Diante disso, confrontou modelos de cientificidade com explicações funcionais e históricas nas ciências naturais e humanas, e tais reflexões e tensões influenciaram a forma pela qual Hempel subsequentemente passou a trabalhar sobre a explicação científica. Não abandonou, no entanto, a busca por uma lei geral. Pelo contrário, adaptou suas considerações iniciais para incluir nelas que hipóteses gerais requerem condições de equivalência sob as quais observações empíricas são realizadas para que seus relatos sejam quantitativamente serializados para confirmar conclusões.

### CIÊNCIAS EMPÍRICAS E NÃO-EMPÍRICAS

Hempel defendia que haveria diversos ramos da investigação científica e esta se ramifica em dois grupos: as ciências empíricas e as não-empíricas. "As primeiras procuram descobrir, descrever, explicar e predizer as ocorrências no mundo em que vivemos, suas asserções devem ser, portanto, confrontadas com os fatos de nossa experiência e só são aceitáveis se amparadas por uma evidência empírica". Em sua concepção, as evidências se manteriam por diversos modos: "por experimentação, por observação sistemática, por entrevistas ou levantamentos, por exames psicológicos ou clínicos, por estudos de relíquias arqueológicas, documentos, inscrições, moedas, etc". Com isso, as ciências ditas empíricas dependeriam da materialidade da evidência, e isso as diferenciaria de disciplinas não-empíricas como a lógica e a matemática, cujas proposições são comprovadas sem referência essencial ao empírico (Hempel 1966. Cf. Hempel 1952).

Assim, em sua concepção, a razão científica admite graus de significância dentro de sistemas teóricos que são variáveis conforme o tipo de explicação científica e sua capacidade de poder de sistematização. Haveria, desse modo, graus diferentes de possibilidade de confirmação empírica entre a ciência natural e a ciência histórica, conforme duas de suas principais obras e de maior impacto, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (1952) e *Philosophy of Natural Science* (1966). No que tange, por exemplo, à explicação da história, a tese central da "lei geral" estipula que, no mínimo, alguma lei sempre está implícita em toda explicação histórica, de modo que, quando a requerida lei é afirmada explicitamente, a explicação histórica é sancionada como uma explicação completamente científica. Isto é, sua teoria geral do conhecimento científico sustentava que toda explicação científica requer uma classificação sob leis gerais (Cf. Fetzer 2012).

Entretanto, diante do fato de a explicação histórica ser compreendida geralmente como uma exceção ao modelo da ciência, Hempel procurou mostrar que o modelo das leis gerais de toda explicação científica é completamente compatível até mesmo com o caso especial da história, pois, argumentava, que em grande medida as explicações históricas válidas invocam leis gerais tanto quanto as outras explicações científicas que não seriam compreendidas como exceção ao paradigma de ciência. Na base de seu raciocínio está a premissa de que existe uma unidade da ciência e que há uma lógica similar que invariavelmente regula todas as áreas do

conhecimento científico, cujo modelo é a explicação das ciências naturais (Hempel 1962b).

Mais precisamente, na catalogação de Hempel, a ciência empírica se ramificaria em Ciências Naturais e em Ciências Sociais. De acordo com Hempel, o critério para tal divisão "é muito menos claro que aquele que distingue a pesquisa empírica da não-empírica, e não há acordo geral sobre onde precisamente a linha que os separa deve ser traçada". Ainda nas suas palavras, normalmente, "as ciências naturais são compreendidas incluindo física, química, biologia" e suas áreas afins, enquanto que "as ciências sociais são tidas como compreendendo a sociologia, a ciência política, a antropologia, a economia, a historiografia, e suas disciplinas correlatas". Não haveria, desse modo, uma divisão de "significância sistemática". A diferença repousaria sobretudo em uma questão de domínio do empírico, mais que de matéria, objetivo métodos e pressuposições (Hempel 1966, 1-2).

Para o caso do conhecimento histórico, o argumento central de Hempel é de que "na história, como em qualquer outro lugar na ciência empírica, a explicação de um fenômeno consiste em subsumi-la sob leis empíricas gerais"; e, assim, o critério de validade não dependeria da "explicação ter apelo em nossa imaginação, de ser apresentada por meio de analogias sugestivas, ou de ser, ao contrário, feita para aparentar-se plausível", pois tal modo de raciocinar também poderia ocorrer em pseudoexplicações. No entanto, o critério decisivo de validade dependeria exclusivamente do fato de a explicação repousar sobre suposições empiricamente bem confirmadas no que diz respeito às condições iniciais do fenômeno e às leis gerais. Para Hempel, as explicações que, de fato, são oferecidas na história consistiriam em duas possibilidades: ou em subsumir o fenômeno em questão sob uma explicação científica ou esquema explicativo ou em uma tentativa de subsumi-los sob alguma ideia geral que aparece como constante em testes empíricos (Hempel 1942, 45).

Desse modo, compreende Hempel que:

[...] pode ser útil mencionar aqui que aquelas hipóteses universais às quais os historiadores explicitamente ou tacitamente se referem ao oferecer explicações, predições, interpretações, julgamentos de relevância, etc., são obtidas de *vários* campos da pesquisa científica, na medida em que elas não são generalizações pré-científicas da experiência cotidiana. Muitas das hipóteses universais que dão base a explicações históricas, por exemplo, poderiam comumente ser classificadas como psicológicas, econômicas, sociológicas, e parcialmente talvez como leis históricas; além disso, a pesquisa histórica frequentemente tem lançado mão de leis gerais estabelecidas na física, na química e na biologia (Hempel 1942, 47).

A reflexão de Hempel sobre a natureza do conhecimento histórico como pertencente à ciência de maneira geral e dentro de seu conceito de "lei geral" provocou diálogos e debates, os quais discutiram diretamente a questão da história como saber adequado ou inadequado ao modelo de ciência herdado do século XIX e que Hempel buscava generalizar. Em discussão à compreensão de Hempel, surgiram debates no campo da filosofia analítica que apresentaram reações à sua reflexão sobre a fundamentação do conhecimento científico e à posição das ciências humanas e, sobretudo, da história. Tais debates e reações antecederam o que ficaria conhecido entre os historiadores como as "teses narrativistas", as

quais examinaram diretamente o pertencimento da história ao modelo de ciência de molde natural e biológico, conforme estruturado desde o século XIX, a partir da “provocação” intelectual de Hempel (Cf. Berlin 1960; Marquez 2014; Wunderlich 2018; Costa 1982; Telles 2013).<sup>3</sup>

### A UNIDADE UNIVERSAL DA CIÊNCIA

Assim sendo, defende Hempel (1942, 48) que seria fútil e inútil tentar demarcar fronteiras que criem separações artificiais em relação aos diferentes e complexos ramos da pesquisa científica. Afinal, argumenta Hempel especificamente tratando da exemplaridade do conhecimento da história, a necessidade de a pesquisa histórica usar hipóteses universais provenientes de outras áreas atesta diretamente apenas um dos aspectos do que poderia ser denominado “unidade metodológica da ciência empírica”. Em outro texto publicado por Hempel vinte anos depois, ele novamente afirma e reitera que há uma natureza comum da faculdade do entendimento que é essencialmente sempre a mesma em todas as áreas da pesquisa e do conhecimento científicos (Hempel 1966, 123-124).

Haveria, destarte, um solo comum sobre o qual repousariam todas as explicações científicas, ainda que variando em grau de significância teórica e em poder de sistematização, pois seria possível se produzir conclusões cientificamente válidas a partir da serialização de observações dos fenômenos a serem explicados, ainda que os fenômenos, como é o caso daqueles das ciências humanas, sejam impassíveis de repetição idêntica. Hempel, portanto, invocava uma determinação universal do conhecimento formalizado como científico, ainda que o diferenciasse em tipos distintos, com pertencimentos variáveis a leis com critérios de verificabilidade e leis estatísticas ou probabilísticas. No melhor estilo de sua obra, para Hempel, o denominador comum da ciência, quer seja para as naturais ou para as humanas, seria a lógica.

Dito de outro modo, para Hempel, a razão científica admitiria graus variantes de significância que dependeriam do pertencimento a sistemas teóricos empíricos ou não-empíricos, e que, a partir disso, haveria graus diferentes de possibilidade empírica entre a ciência natural e a ciência histórica, mas essa gradação, defende Hempel, estaria dentro de uma unidade metodológica para todas as áreas do conhecimento científico.

---

<sup>3</sup> Isto foi examinado preliminarmente em Gonçalves (2013), em estudo conduzido dentro da *Division of Literatures, Cultures and Languages* da Universidade de Stanford, antes de ser aprimorado e finalmente publicado em Gonçalves (2018). Além disso, os resultados preliminares derivados desse estudo constam também em Ohara, Menezes, Telles (2021).

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Túlio Roberto Xavier de. As simetrias do modelo hempeliano de explicação. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 46, n. 111, p. 138-152, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2005000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000100010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 07 fev. 2021.
- ANTIQUERA, M. Modelos causais e a escrita da história. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 7, n. 14, p. 11-26, 9 out. 2013. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/617> Acesso em: 07 fev. 2021.
- AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. 1.ed 1936. London: Penguin Books, 1990. Disponível em: <https://archive.org/details/AlfredAyer/page/n13/mode/2up> Acesso em: 07 fev. 2021.
- BENOIST, Jocelyn. « Schlick et la métaphysique », *Les Études philosophiques*, vol. no 58, no. 3, pp. 301-316, 2001. Disponível em: [https://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=LEPH\\_013\\_0301](https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=LEPH_013_0301) Acesso em: 07 fev. 2021.
- BERLIN, Isaiah. History and theory: the concept of scientific history. *History and Theory*, Middletown, v. 1, n. 1, p. 1-31, 1960.
- Carl G. Hempel. Department of Philosophy. Disponível em: <https://philosophy.princeton.edu/about/past-faculty/carl-g-hempel> Acesso em: 07 fev. 2020a.
- Carl G. Hempel. University Times - The Faculty and Staff Newspaper Since 1968. Volume 30 Issue 7 20 nov 1997. Disponível em: <https://www.utimes.pitt.edu/archives/?p=3294> Acesso em: 07 fev. 2020b.
- CARNAP, R.; SEGATTO, A. Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 21, n. 2, p. 95-115, 12 dez. 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123996> Acesso em: 07 fev. 2021.
- COSTA, Carlos. Sobre a Explicação na História. *Revista Universitas*, 29, pp. 109-134, jan./abr., 1982. Disponível em: <https://portalsecr.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1270/853> Acesso em: 07 fev. 2021.
- DEWULF, Fons. "Revisiting Hempel's 1942 Contribution to the Philosophy of History." *Journal of the History of Ideas*, vol. 79 no. 3, 2018, p. 385-406. Project MUSE, [doi:10.1353/jhi.2018.0023](https://doi.org/10.1353/jhi.2018.0023).
- FETZER, James. "Carl Hempel". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Palo Alto: Stanford University Press, 2012. [s.p]. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/hempel/>> Acesso em: 07 fev. 2021.
- GONÇALVES, Sérgio Campos. "As teses narrativistas na linhagem anglo-americana da teoria da história." *Revista Tempo e Argumento*, 10, no. 24 (2018):64-87. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=338158055005> Acesso em: 07 fev. 2021.
- GONÇALVES, Sérgio Campos. "As Teses Narrativistas na Filosofia Analítica Anglo-Americana: antecedentes de uma outra teoria da história". *Stanford Digital Repository*. Stanford Libraries, 2013. Disponível em: [https://dlcl.stanford.edu/sites/default/files/files\\_upload/manuscript\\_-\\_narrativists\\_theses\\_in\\_anglo-american\\_analytical\\_philosophy.pdf](https://dlcl.stanford.edu/sites/default/files/files_upload/manuscript_-_narrativists_theses_in_anglo-american_analytical_philosophy.pdf) Acesso em: 07 fev. 2021.
- HEMPEL, Carl Gustav. "Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation", *Scientific Explanation, Space & Time*, (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol.

- III), Herbert Feigl and Gordon Maxwell (eds.), Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 98–169, 1962a.
- HEMPEL, Carl Gustav. “Explanation in Science and in History”, *Frontiers of Science and Philosophy*, Robert Garland Colodney (ed.), Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, pp. 9–33. 1962b.
- HEMPEL, Carl Gustav. “Studies in the Logic of Confirmation”, *Mind*, 54(213): 1–26 and 54(214):97–121, 1945a.
- HEMPEL, Carl Gustav. "Carl Gustav Hempel's Papers". *Special Collections Department*, University of Pittsburgh. Retrieved 2013-09-17. Disponível em: <https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3AUS-PPiU-asp199901/viewer> Acesso em: 07 fev. 2021.
- HEMPEL, Carl Gustav. “On the Nature of Mathematical Truth”, *American Mathematical Monthly*, 52(10): 543–556, 1945c.
- HEMPEL, Carl Gustav. Explanation in science and in history. In: DRAY, William H. (Ed.). *Philosophical analysis and history*. New York: Harper & Row, 1966. p. 95-126. (Sources in Contemporary Philosophy).
- HEMPEL, Carl Gustav. *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- HEMPEL, Carl Gustav. *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
- HEMPEL, Carl Gustav. The function of general laws in history. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 39, n. 2, p. 35-48, 1942.
- HEMPEL, Carl Gustav., “Geometry and Empirical Science”, *American Mathematical Monthly*, 52(1): 7–17, 4830 1945b.
- HEMPEL, Carl Gustav; OPPENHEIM, Paul. "Studies in the Logic of Explanation." *Philosophy of Science* , 15, no. 2 (1948): 135-75, 1948. Disponível em: [www.jstor.org/stable/185169](http://www.jstor.org/stable/185169). Acesso em: 07 fev. 2021.
- KITCHER, Philip S. Philosophy of science. *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica, inc., dezembro 26, 2019. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-science> Acesso em: 07 fev. 2021.
- MAGOUN, H. W. (1966) The Cartter Report on Quality in Graduate Education, *The Journal of Higher Education*, 37:9, 481-492, Disponível em: [10.1080/00221546.1966.11774647](https://doi.org/10.1080/00221546.1966.11774647) Acesso em: 07 fev. 2021.
- MARQUEZ, Rodrigo de Oliveira. Carl Hempel e David Hume: a fundamentação epistemológica do "Covering Law Model" na historiografia. *Revista de Teoria da História*, Ano 6, Número 11, Maio/2014. Disponível em [https://historia.ufg.br/up/108/o/CARL\\_HEMPEL\\_E\\_DAVID\\_HUME\\_A\\_FUNDAMENTA%C3%87%C3%83O\\_EPISTEMOL%C3%93GICA\\_DO\\_%E2%80%9CCOVERING\\_LAW\\_MODEL%E2%80%9D\\_NA\\_HISTORIOGRAFIA.pdf](https://historia.ufg.br/up/108/o/CARL_HEMPEL_E_DAVID_HUME_A_FUNDAMENTA%C3%87%C3%83O_EPISTEMOL%C3%93GICA_DO_%E2%80%9CCOVERING_LAW_MODEL%E2%80%9D_NA_HISTORIOGRAFIA.pdf) Acesso em: 07 fev. 2021.
- OHARA, João; MENEZES, Jonathan; TELLES, Marcus. *Da Explicação à Narrativa: teoria da história no mundo anglo-saxônico*. Vitória: Editora Milfontes, 2021.
- OLIVEIRA, A. C. DE. A crítica de Carnap aos enunciados da Metafísica. *Revista Urutagua*, n. 18, p. 29-36, 11 maio 2009. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/4915> Acesso em: 07 fev. 2021.
- STEINLE, William. A Superação da Metafísica pela Análise da Lógica da Linguagem de Rudolf Carnap. *Cognitio: Revista de Filosofia*, [S.l.], v. 10, n. 2, p. 293-309, jan. 2013. ISSN 2316-5278. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/cognitiofilosofia/article/view/13441>>. Acesso em: 07 fev. 2021.

- TELLES, Marcus Vinícius de Moura. *Simultaneidade e retrospecção: o debate sobre a narrativa na filosofia da história anglo-saxônica (1942-1973)*. 196 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- WUNDERLICH, Michel Patric. *Carl Hempel e a questão da explicação histórica: modernidade, filosofia científica e o 'covering-law model debate'*. 2018. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28022019-125839/pt-br.php> Acesso em: 07 fev. 2021.

*A Razão Científica Universal e a concepção da unidade metodológica da ciência empírica em Carl Gustav Hempel*

Artigo recebido em 07/10/21 • Aceito em 15/04/22

DOI | [doi.org/10.5216/rth.v25i1.70786](https://doi.org/10.5216/rth.v25i1.70786)

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTIGO

*Adolf Bastian*  
ANTROPOLOGIA  
E COLONIZAÇÃO

ELAINE CALÇA  
Universidade de São Paulo  
São Paulo | São Paulo | Brasil  
elaine.calca@unesp.br  
orcid.org/0000-0002-3899-2733

Nesse artigo discorreremos sobre as relações entre a antropologia e o processo colonial engajado pela Alemanha a partir de Bastian e de uma das associações científicas no século XIX: a *Sociedade de Antropologia, Etnologia e Pré-História de Berlim*, BGAEU. Para isso, descreveremos as influências teóricas e as sociabilidades do campo antropológico alemão, a fim de entendermos em que a defesa da colonização científica se baseia.

*Colonização Alemã – Antropologia Alemã  
– Museu de Etnologia de Berlim*

ARTICLE

*Adolf Bastian*  
ANTHROPOLOGY  
AND COLONIZATION

ELAINE CALÇA  
Universidade de São Paulo  
São Paulo | São Paulo | Brasil  
elaine.calca@unesp.br  
orcid.org/0000-0002-3899-2733

In this article we will discuss the relations between anthropology and the colonial process engaged in by Germany, starting with Bastian and one of the scientific associations in the nineteenth century: the Berlin Society of Anthropology, Ethnology and Prehistory, BGAEU. To that end, we will describe the theoretical influences and the sociabilities of the German anthropological field in order to understand what the defence of scientific colonisation is based on.

*German Colonization – German Anthropology  
– Berlin Museum of Ethnology*

## INTRODUÇÃO

A Imprensa, nas regiões de língua alemã, era inconsistente antes da Primavera dos Povos, em 1848; muitos periódicos tinham vida curta, não passando do primeiro número, segundo o teórico da comunicação Rudolf Stöber (2005, 73). A Revolução de 1848 abriu espaço para que páginas satíricas e cheias de mau-humor, bem como para relatos de viagens ao além-mar serem publicados. Sob influência desta divulgação ocorreu, a partir desse período, também um aumento de associações científicas na Alemanha. Muitas dessas associações, chamadas a época de sociedades científicas, possuíam revistas e jornais próprios. Segundo Glenn Penny, o objetivo dessas associações era propagar, defender, construir, ou mesmo consolidar os estudos científicos. Essas associações fazem parte do movimento de institucionalização e formação das ciências no espectro europeu e norte-americano do final século XIX (Penny; Bunzl 2003). A BGAEU, *Sociedade de Antropologia, Etnologia e Pré-História de Berlim*, por exemplo, era responsável pela *Zeitschrift für Ethnologie* – Revista de Etnologia<sup>1</sup>. Nesse artigo focaremos nossa atenção especialmente à essa Associação e sua respectiva revista, pois funcionava como correspondente nacional e internacional. Contribuindo para que em perspectiva transnacional, possamos visualizar como se dava a divulgação da etnologia alemã internacionalmente e, ao mesmo tempo, perceber como tanto Associação quanto Revista traziam a colonização. Partindo do conceito de ‘mentalidade colonial’ de Zantop (1997), perseguiremos como essas publicações puderam motivar das expedições científicas e como a colonização era ali representada. Mary Louise Pratt denuncia em seu livro *Os Olhos do Império* (Pratt 1999) que os relatos de viagem tornavam o novo como exótico. Nosso objetivo neste artigo parte de uma indagação sua: “Como os relatos de viagem e exploração produziram *o resto do mundo* para leitores europeus em momentos particulares da trajetória expansionista da Europa?” No nosso caso, a questão se volta para a produção do etnólogo Philipp Wilhelm Adolf Bastian; um dos fundadores tanto da Associação, doravante BGAEU, quanto da revista em 1869. Bastian, que viveu entre 1826 e 1905, é considerado o responsável pela institucionalização da antropologia na Alemanha, tornando-se uma figura central no cenário de viajantes e cientistas alemães. Em comemoração ao centenário de sua morte, 2005, ocorreu uma exposição da sua coleção no Museu de Etnologia em Berlin-Dahlem. O debate frutificou na publicação do livro “*Adolf Bastian and His Universal Archive of Humanity, The Origins of German Anthropology*” organizado por Manuela Fischer, Peter Bolz e Susan Kamel (2007). O título se referêcia a um conceito bastiano e sua crença de que tais arquivos poderiam representar uma história total da humanidade. O título também anuncia que, os autores concordam parcialmente com a concepção de Bastian de que seu acervo é um “arquivo universal da humanidade”; desconsiderando as relações que os textos de Bastian e suas práticas para ‘coletar’ tais objetos tiveram com o movimento colonial. Apontamos aqui para a problemática em se perpetuar um discurso universalizante, sem criticarmos o porquê e como o antropólogo citado

---

<sup>1</sup> A Revista de Etnologia passa a ser coordenada em conjunto com a Sociedade Alemã de Antropologia (Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde – DGV), a partir da sua fundação em 1929 e os membros das duas sociedades recebem sua edição gratuitamente. Sua última edição é de 2016. Os editores são Prof. Dr. Peter Finke (Zürich) da DGV e o Prof. Dr. Lars-Christian Koch (SMB) da BGAEU. Informações retiradas do site: <https://www.dgska.de/zeitschrift-fuer-ethnologie/>. Acessado em 20/05/2018.

conseguiu mobilizar uma coleção de objetos “etnográficos” tão extensa ao criar diversas redes com outros expedicionários. Não negamos aqui a importância da coleção hoje e de sua preservação; no sentido de que é um material frutífero para as pesquisas; entretanto o debate sobre sua localidade e composição deve ser explorada. Bastian é lido como progressista; um ponto que acreditamos ofuscar o entendimento do autor em seu contexto. A complexidade do período colonial atravessa seus escritos e nos põe diante de uma figura complexa. Sendo assim, analisaremos como Bastian traz informações sobre a colonização e sobre a África justamente em seus escritos e em suas práticas.

## INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA ALEMÃ

Dentre os cientistas que, junto a Adolf Bastian, publicaram na revista, destacamos Franz Boas, Leo Frobenius, Rudolf Virchow e Hermann Baumann. O conteúdo da Revista é composto por relatos de viagem dos membros da BGAEU, por atas e resultados dos debates de suas reuniões até 1903. Ainda em tiragem, a revista é publicada e distribuída atualmente pela Editora Reimer.

Bastian é um personagem escolhido, pois participava ativamente de diversas instituições, podendo assim, expressar suas opiniões de forma individual, bem como falar *com e pelas* instituições, como demonstra a categoria histórica koselleckiana de experiência:

Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento que não estão mais ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia (Koselleck 2006, 309 – 310).

Nesse sentido, os trechos sobre as culturas africanas e o imperialismo encontrados nos escritos de Bastian demonstram como ele viu os africanos, a colonização, a ciência e as ações dos estados alemães; possibilita-nos, portanto, questionar as *reproduções*, ideias hegemônicas, de seu tempo histórico que contribuíram à manutenção dos espaços coloniais e à divulgação sobre a África.

Em seu artigo de 1882, “*Dois Palavras sobre Sabedoria Colonial para quem a mesma fracassou*”<sup>2</sup>, Bastian apresenta a colonização praticada pelos portugueses e espanhóis como ‘desumanizada’, sendo realizada de forma negativa e o segundo sua perspectiva, o autor se propõe a pensar a possibilidade da colonização alemã e o papel exclusivamente positivo que estas sociedades científicas institucionalizadas implicariam nos territórios além-mar. Seu objetivo é retirar das experiências passadas um ensinamento “ajuizado” da colonização. Após se perguntar: “Então, o que, racionalmente, será revelado como ensinamento aqui?”<sup>3</sup>, o autor faz um resgate histórico desde Grécia e Roma até a Era Moderna em seu texto. Tratando o processo histórico da colonização como “universal”, quer dizer, europeu, ele problematiza se a Alemanha deveria participar da busca por colônias. Sua percepção sobre os projetos coloniais das demais potências imperialistas deixa implícito para o leitor, então, que a Alemanha deva empreenda uma colonização científica. Apesar de no âmbito de sua escrita,

<sup>2</sup> BASTIAN, Adolf. Zwei Worte über Colonial-Weisheit von Jemandem, dem dieselbe versagt ist. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1882.

<sup>3</sup> „Was also, bei vernünftiger Betrachtung, wird sich hier als Lehre ergeben?“ (Bastian 1882, 5, tradução nossa)

Bastian posicionar-se contra as colonizações que haviam ocorrido “até então”, ao mesmo tempo legitima a colonização ao atribuir uma conotação positiva ao uso das associações e saberes científicos, antropológicos, no “além-mar”. Mas quais seriam as diferenciações na prática dos colonialismos “até então” e o “colonialismo cientista” alemão proposto por Bastian?

A escrita bastiana é cheia de denotações empíricas, que faziam parte de sua metodologia etnográfica (Penny 2003); informações que podemos considerar essenciais para a empreitada imperialista, como mostraremos mais adiante. Para isso partimos da questão: em que medida o modo de conhecer e de produzir conhecimento utilizado por Bastian foi capaz de contribuir e/ou potencializar a expansão colonial ‘desumanizada’ já em andamento? As críticas às *demais* colonizações europeias partem do campo de experiência bastiano e motivam que ele defenda um tipo específico de colonização em detrimento de outra: a colonização científica. Como aponta Koselleck:

A expectativa se realiza no hoje, é futuro e presente, voltado para o ainda não, para o experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem (Koselleck 2006, 310).

Na tentativa de apreender o campo de experiência bastiano, faremos apontamentos a respeito da tradição científica a qual ele se filia. Partiremos, portanto, de uma seleção de obras historiográficas da Antropologia Alemã, composta pelos autores Massin, Bunzl, Gingrich, Eriksen e Nielsen, e Kenny<sup>4</sup>. Estes nos auxiliam a entender o processo de institucionalização da antropologia enquanto ciência através de figuras importantes na história da antropologia alemã e que, a partir desse processo em que essa disciplina foi ganhando corpo, visualizamos traços racistas que dialogam com o discurso e a prática imperialista. Em geral, é consenso para os autores supracitados que a base da ciência antropológica parte do *Völkerkunde*, ou estudo dos povos e suas culturas – *folclore*, e tal ideia aparece nos textos de Bastian. O conceito de *Völkerkunde* tem uma história de longa duração e como qualquer conceito, a cada roupagem, a cada momento histórico, ganhou significados diversos. O conceito se encontra tanto em textos de filósofos como Immanuel Kant e Johann Gottfried Herder (Kenny 2013), quanto nos irmãos von Humboldt, Wilhelm e Alexander, e em Theodor Waitz<sup>5</sup>. Nessa perspectiva, comumente afirma-se que há uma diferença entre antropologia alemã em comparação com as antropologias francesa e inglesa, baseada nessa tradição do pensamento alemão do conceito de *Kultur*. Tal

<sup>4</sup> MASSIN, Benoit. *From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and "Modern Race Theories" in Wilhelmine Germany*. e BUNZL, Matti. *Franz Boas and the Humboldtian Tradition*. IN STOCKING, Georg W. Jr. *Volkergeist as Method and Ethic - Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996; GINGRICH, Andre. *The German-Speaking Countries. Ruptures, Schools and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany*. IN *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005; ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn S. *História da Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007; KENNY, Anna. *The Aranda's Pepa - An introduction to Carl Strehlow's Masterpiece "Die Aranda und Loritja: Stämme in Zentral-Australien" (1907-1920)*. Canberra: Australian National University Press, 2013.

<sup>5</sup> No artigo *Franz Boas and the Humboldtian Tradition* (1996), Matti Bunzl traça cronologicamente alguns autores colocando as continuidades e descontinuidades dos pensadores que vieram após os irmãos Humboldt. (Bunzl 1996).

diferenciação da antropologia alemã e de sua *Kultur* tem uma conotação positiva, inclusive por afastar-se do darwinismo social no primeiro momento. Entretanto, segundo Norbert Elias (1997), há uma convergência dos movimentos filosóficos alemão e anglo-americano. Se baseando no poeta Schiller, Elias nos mostra que, nos séculos XVIII e XIX, a cultura era entendida enquanto processo; sendo essa concepção semelhante a *civilité* na França. Então como se dão essas diferenças?

Segundo Bunzl (1996), os cientistas Theodor Waitz e Adolf Bastian foram os primeiros a difundir as correntes humboldtianas de forma sistemática no estudo das humanidades como um todo<sup>6</sup>. Bunzl caracterizou tal movimento no pensamento alemão como crítico ao Iluminismo francês, o denominando de *Counter-Enlightenment* – Contra Iluminismo. Além da diferenciação teórica, o historiador Glenn Penny (2003), aponta para as diferenciações metodológicas dessas ciências: os antropólogos e etnólogos alemães se baseavam em um método indutivo, enquanto os americanos, em um dedutivo. Para o pesquisador, a tradição anglo-americana seria nitidamente evolucionista, ao passo que os alemães tiveram uma tendência ao historicismo. De toda forma, ambos os conceitos se aproximam e se diferenciam a depender dos fatores e, o ponto em comum, é sua referência ao desenvolvimento da humanidade ou das sociedades, de um estágio menos para um mais avançado.

No campo antropológico no qual Bastian estava inserido houve um período de negação do darwinismo em si: passou a ser paulatinamente criticado e considerado um absurdo nas publicações, pois para Bastian e outros antropólogos alemães da BGAEU, a natureza era atemporal e, portanto, as raças humanas eram imutáveis, precisando ser identificadas e preservadas (Zimmerman 2001). A visão que, enquanto cientistas, podiam identificar as raças humanas e as ‘preservar’, também nos parece criar uma relação de ‘nós’, *Kulturvolk*, e eles, outros, *Naturvolk*, que detêm em si uma noção de diferença, estranhamento, superioridade. Preservar em qual sentido? Se quando falavam dos povos *Nama*, *Herero*, *Orlams* e *Damaras* (Alnaes 1989), desconsideravam sua produção cultural histórica e oralidade?

Essa desconsideração é propriamente conflituosa, já que dentro da historiografia da Antropologia, os termos que são valorizados são justamente os que valorizam a ‘cultura’, como *Völkerkunde*. Termos presentes antes mesmo da institucionalização da antropologia como disciplina, presentes em textos literários, filosóficos e históricos produzidas por autores de língua alemã. Não queremos aqui de modo algum diminuir a contribuição do pensamento alemão; ou reduzi-lo a mera disputa de um local de poder. Boas continua tendo toda sua validação teórica (Bunzl 1996); assim como as críticas de Herder (Köpping 1995) ao Iluminismo Francês têm extrema importância. A questão é entender quando, como e porque essa tradição do pensamento começou a se transformar, foi sendo apropriada, e usada a partir de 1884 para legitimar interesses tanto na unificação da Alemanha quanto na colonização – isso porque também pode-se entender a unificação como uma colonização “interna”, a própria fundação do estado-nação.

Essa transformação da tradição do pensamento alemão de cultura e sua oposição aos pensamentos inglês e francês geraram uma absorção e mescla das duas correntes pelos cientistas da BGEAU, a partir do próprio Bastian. Como demonstra Klaus Peter Köpping, do Instituto de Etnologia da Universidade de

---

<sup>6</sup> Theodor Waitz and Bastian were the first to merge these two Humboldtian currents systematically, thereby establishing a historicist a Counter-Enlightenment viewpoint in the study of humanity as a whole. (Bunzl 1996, 43).

Heidelberg: o “objetivo [de Bastian era] colocar em prática ideias de Alexander von Humboldt e Herder, e sua igual paixão visava unir ali o Iluminismo e o Romantismo (paralelamente a alguns cientistas naturais como Fechner), deu-lhe um lugar seguro no rol dos criadores de nossa disciplina”<sup>7</sup>. Por meio de suas contribuições podemos concluir que a Antropologia não foi fruto somente da Tradição do Pensamento Alemão, embora tenha sido por ela amplamente influenciada; mas também fora influenciada pelo iluminismo francês e pela antropologia inglesa.

Köpping escreveu um artigo comparando o pensamento de Bastian ao estruturalismo de Lévi-Strauss (Köpping 2007), com o intuito de mensurar o quanto o pensamento e o método bastiano contribuíram para a antropologia moderna. Assim, podemos identificar que a percepção do antropólogo alemão sobre um sistema estrutural vem acompanhada de uma noção da existência de uma estrutura universal essencial, a partir da qual todas as sociedades funcionariam.

Bastian possui um pensamento sofisticado, citando a todo momento trechos em grego e latim, bem como localidades de todo o globo, no esforço de encaixar as sociedades tribais em suas categorias. Tal ato nos parece tentar legitimar sua própria teoria do “pensamento elementar”, *Elementargedanken*. Teoria que, para o autor, seria a existência de uma estrutura psíquica básica presente em todos os seres humanos – ideia também próxima e precedente do conceito de inconsciente coletivo do psicanalista Carl Gustav Jung (2000). Não somente conceitos, *Elementar-* e *Völkergedanken* são ferramentas da análise bastiana. Outro conceito muito próximo do estruturalismo “essencialista”, *Gedankenstatistik*, *pensamento estatístico*, mostra um projeto ambicioso do etnólogo em encontrar leis que governam o desenvolvimento mental da humanidade, independentemente das variáveis temporais e espaciais.

Devido a essas datações e acontecimentos, seria anacrônico analisar ou ainda denominar Bastian como um racista positivista, mesmo que estes termos sejam utilizados pelos estudo brasileiros ou pelos estudos no Brasil para denotarem personagens históricos ligados a colonização; essa conceituação de racista positivista para as décadas de 1870 e 1880 se referem aos antropólogos ligados principalmente aos outros movimentos coloniais inglês, francês e italiano. Se o positivismo não estava em voga na Alemanha, como ainda assim a antropologia pôde servir e se beneficiar com o argumento colonial?

A questão talvez seja reconhecer que há uma interpretação positiva da antropologia alemã como culturalista que precisa ser problematizada; pois impede que identifiquemos possíveis ligações da escola antropológica alemã com o colonialismo e com o racismo.

A literatura sobre história da antropologia reconhece que o iluminismo francês e o alemão se distinguem. Entretanto, olhando algumas décadas adiante para o fenômeno denominado imperialismo, percebemos que estes dois pensamentos contribuíram, de modos diferentes, para a legitimação do nacionalismo e a ideia de expressão máxima de sua soberania através da colonização. Parece que ao associar a antropologia alemã como mais culturalista e diversa da franco-anglo-americana denota-se uma escolha política. Tal concepção positiva tem implicações decisivas, principalmente após as guerras

---

<sup>7</sup> “Yet his passionate enthusiasm to put the ideas of Alexander von Humboldt and Herder into practice, and his equally passionate aim to unite thereby Enlightenment and Romanticism (paralleled by some natural scientists such as Fechner), gives him a secure place among the coterie of crucial creators of our discipline”. (Köpping 1995, 88).

mundiais, são interpretações fruto do trato da ciência enquanto neutra, fora, ou ainda descolada das intervenções do mundo social. Um fato que contribuiu para essa concepção foi o darwinismo<sup>8</sup> ter sido adotado pela antropologia física na Alemanha depois de 1890. A incorporação de elementos iluministas e o surgimento dos primeiros movimentos eugênicos de influência inglesa na Alemanha tem sua maior expressão na fundação da Sociedade Gobineau em 1894. O principal expoente desta sociedade e seu idealizador foi Ludwig Schemann, que publicou e divulgou informações sobre a “teoria de raça” evolutiva na Alemanha<sup>9</sup>.

Em consonância com a obra de Bourdieu (2004), a sociabilidade de uma figura como Bastian se torna importante e essencial para a compreensão da realidade histórica desse período; já que percebemos a existência de uma disputa de poder político entre a ciência alemã e a britânica, bem como da antropologia física de origens francesa e italiana<sup>10</sup>, para a compreensão das particularidades das colonizações.

Podemos ter uma noção da circulação das obras de Bastian pelas referências e citações ao autor até sua morte, em 1905. Neste momento, defrontamo-nos com outra questão: os textos científicos teriam influenciado o imaginário popular? Ou ainda, poderíamos verificar a presença do imaginário popular nos textos científicos?

Não só Bastian, mas também outros antropólogos, como Friedrich Ratzel, Rudolf Virchow ou Heinrich Schurtz, pertencentes a esse período de transição, podem auxiliar na compreensão dos argumentos imperialistas entre as décadas de 1880 e 1890. Segundo Andre Gingrich, a geração seguinte a Adolf Bastian e Rudolf Virchow já teria se distanciado completamente dessa tradição culturalista. Virchow já continha diversos elementos do que hoje, entende-se por antropologia física. Gingrich apresenta outros dois nomes, Fritz Gräbner e Bernhard Ankermann, como expoentes dessa nova geração de antropólogos que, em 1904, teriam feito palestras populares demonstrando essa quebra com o pensamento bastiano<sup>11</sup>, dando origem a uma nova fase da antropologia alemã, já que usam dos estudos folclóricos – ou dos povos – para estabelecer um estudo historicista de um “eu superior” e germânico<sup>12</sup>. Por esse motivo, Gingrich denomina esses dois jovens antropólogos alemães de positivistas moderados<sup>13</sup>. Outros “sucessores” positivistas moderados de Adolf Bastian, dentre eles Felix von Luschan, agora entendiam os ‘povos naturais’, *Naturvölker*, como povos condenados à extinção ou ao isolamento, já que tinham uma aproximação à

---

<sup>8</sup> Existe uma tendência na historiografia em associar as origens do nacional socialismo ao biólogo prussiano Ernst Haeckel (1834 -1919), que popularizou as obras de Charles Darwin ao traduzi-las para o alemão.

<sup>9</sup> Mais tarde, em 1928, Ludwig Schemann se torna padrinho da Sociedade de Cultura Alemã dos Socialnacionalistas – Nationalsozialistische Gesellschaft für Deutsche Kultur.

<sup>10</sup> Bourdieu (2004) demonstra que as diferenciações entre correntes filosóficas e científicas pertencem a campos de poder diferentes, nos quais estão inseridos agentes e as instituições que as produzem.

<sup>11</sup> In November 1904, trained historian and Polynesia curator at the Berlin Museum, Fritz Graebner, and the museum’s Africa curator, Bernhard Ankermann, presented two famous lectures in which they called for a definite break with Bastian’s school of thought. (Gingrich 2005, 92).

<sup>12</sup> Folklore studies were about to become established as the historicist study of a superior, Germanic self, set apart from the study of the Herderian *Naturvölker*. (Gingrich 2005, 92), tradução nossa.

<sup>13</sup> Bastian’s younger German associates whom I call moderate positivists. (Gingrich 2005, 89).

civilização “falsa” (Zimmerman 2015, 194). As proximidades com o positivismo nos dão consistência as contradições que encontramos no autor; afinal, como pontuamos anteriormente seu texto apresenta contradições que podem ser interpretadas diferentemente.

Apesar do pensamento bastiano em sua totalidade não ser nosso objeto de estudo<sup>14</sup>, o vemos como uma síntese dialética desse momento; unificação do Estado alemão e as rivalidades – tanto no campo intelectual, como também político; vide a Guerra Franco Prussiana.

Como síntese também do pensamento alemão e francês<sup>15</sup>, o texto *Termos Gerais de Etnologia*, de 1875 de Bastian, posterior ao primeiro citado, vemos outra defesa à colonização científica. Como Bastian sabia do amadorismo dos agentes coloniais, expedicionários missionários, entre outros viajantes, se propôs a escrita de um texto que trouxesse pressupostos da etnologia, contribuindo cientificamente para as experiências de seus leitores nos “territórios desconhecidos da África, Ásia e das Américas”. Este texto de Bastian foi publicado dentro do manual de sobrevivência e instruções para observar a natureza – *Guia para Observações Científicas durante Viagens*<sup>16</sup>, publicado e coordenado pelo hidrógrafo Dr. Georg Neymayer, em 1875. O Guia conta com artigos de 28 acadêmicos, incluindo o patologista Rudolf Virchow e o próprio Bastian. O material conta com ilustrações de tubos de ensaio, balões volumétricos decantando soluções, entre outros instrumentos. O prefácio, escrito por Neymayer, oferece-nos a seguinte informação:

Quando em março do ano passado uma quantidade de cientistas se reuniu em Berlim, a fim de discutir como seria possível uma publicação contribuir com um guia simples, cuja função deveria conceder a um número grande de viajantes e membros da nação alemã, que vivem em terras distantes, o trabalho científico das diferentes áreas das ciências naturais; e deste modo conferiram-se as dificuldades que resolver esta tarefa apresentava (Neymayer 1875, 5, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Quaisquer cientistas ou intelectuais são também frutos de seu tempo histórico; estão em relação dialética com outros homens e com o local onde vive. Dizemos isso, pois analisando o manual como um todo, vemos que o pressuposto científico do autor para a colonização não foi uma criação isolada. O Guia tem a intenção de informar os cidadãos alemães no exterior –

---

<sup>14</sup> Entender o romantismo alemão em panorama, que não dissertamos aqui, foi um passo de nossa pesquisa para entendermos o pensamento deste etnólogo alemão dentro de seu contexto histórico, e a mudança de postura dos antropólogos alemães em relação à essa tradição filosófica, que permitiu a ascensão do colonialismo. A ruptura com o pensamento anterior pôde ter ocorrido por esta não ser um pensamento que fosse útil ao Imperialismo, precisando assim, criar outras bases ideológicas.

<sup>15</sup> Köpping também afirma que Bastian teve influência tanto do iluminismo quanto do romantismo alemão (Köpping 1995)

<sup>16</sup> Anleitungen zu wissenschaftlicher Beobachtung auf Reisen. Acessado em <https://ia800604.us.archive.org/9/items/anleitungzuwisse00neum/anleitungzuwisse00neum.pdf> em 09/01/2017.

<sup>17</sup> Als im März verflossenen Jahres eine Anzahl wissenschaftlicher Männer in Berlin zusammentrat, um zu berathen, wie die Herausgabe eines Wekes ermöglicht würde, dessen Bestimmung es sein sollte, den zahlreichen Reisenden und in fernen Ländern lebenden Angehörigen deutscher Nation eine einfacherere Anleitung zur Betheiligung an wissenschaftlichen Arbeiten auf den verschiedenen Gebieten der Naturforschung zu ertheilen, verließte man sich jeineswegs, dass die Lösung dieser Aufgabe grosse Schwierigkeiten darbiete. (Neymayer 1875, 5).

*Auslandsdeutsche* – sobre o trabalho científico nas áreas de ciências naturais, o que também demonstra a tentativa de, ao instruir seus leitores, tornar o processo colonizador mais científico, o que, na opinião de Bastian, conseqüentemente, o tornaria melhor.

Também estava explícito que não só para o coordenador do Guia, Neymayer, mas para os outros cientistas que compunham tal coletânea, que a ciência natural era uma ciência base e que dela advinham os métodos científicos para as demais ciências que se fundaram nesse período. Para Bastian a etnologia era o método empírico da Antropologia e, que baseado nas ciências naturais, contribuía para um projeto psicológico-filosófico.

De modo geral, o Guia tem uma série de semelhanças com as enciclopédias iluministas; que “produziam” saberes sobre aspectos físicos dos lugares da terra, aspectos econômicos, políticos e culturais dos povos; formaram e informaram uma determinada parcela da população europeia. Podemos dizer que há distinção entre os textos científicos e o imaginário da população em geral sobre a África. Anteriores ao Imperialismo, não são os artigos científicos isolados, mas o conjunto de discursos que reverberam no imaginário popular. As ações dos dirigentes das nações utilizavam da imprensa e das narrativas fantásticas para se legitimar. Vemos o uso da ciência e da ficção como legitimador de ações da realidade histórica concreta. No final do século XIX, tais discursos são usados também para legitimar o financiamento a determinados tipos de pesquisa científica ligadas ao racismo científico, a frenologia e a antropometria; hoje considerados pseudociência.

O artigo de Bastian presente no *Termos Gerais de Etnologia* pretende instruir homens; e publicá-lo nesse *Guia* é uma forma de divulgar seu argumento de colonização científica. O texto traz-nos a noção de produção do conhecimento etnológico focando-se no homem enquanto indivíduo e, posteriormente, enquanto ser social (*Gesellschaftswesen*<sup>18</sup>), sendo essa separação entre individual e social coincidente com o que entendemos hoje por físico e psíquico, respectivamente. Assim, afirma:

[...] tudo o que pertence à entidade psíquica pressupõe, enquanto estado primitivo, que a sociabilidade na qual o indivíduo se insere é determinada, enquanto em termos físicos, o indivíduo, como objeto de investigação, se torna pouco modificável pelas condições sociais [...] (Neymayer 1875, 516, tradução nossa)<sup>19</sup>.

Ao dizer que o sujeito se torna “menos modificável” pelo social, a noção de social de Bastian trata dos aspectos e fenômenos físicos. Os antropólogos alemães trabalhavam com um sistema que descrevia um tipo de natureza (Zimmerman 2001, 66 e 67). Assim, as diferenças físicas e mentais que existiriam entre os humanos poderiam ser explicadas como resultado de diferenças climáticas e geográficas. Tal argumento vai ao encontro do defendido pelo racismo científico, por exemplo, de que os povos no sul eram “preguiçosos” por conta do sol e da fertilidade da terra; tais argumentos foram usado pelo empreendimento colonial.

Bastian elenca em seu texto, 18 pontos que interferem no ‘ser social’, sendo estes: características físicas do ambiente, como a temperatura média do local, a temperatura máxima no ano e os fatores que a influenciam, como a

<sup>18</sup> Mesmo termo utilizado por Weber, entretanto, este alterou seu sentido para o que é hoje conhecido comumente.

<sup>19</sup> BASTIAN, Adolf. *Allgemeine Begriffe der Ethnologie*. (Neymayer 1875, 516).

agricultura cultivada, a hidrografia local, a flora e a fauna etc. O autor discorre sobre cada um dos pontos separadamente.

Também é curioso que, em 1875, se tinha completado 5 anos das viagens de Bastian pelo mundo, das quais algumas foram para partes da África e, contudo, ele não conheceu o continente como um todo; mesmo assim pode postular “princípios” que os outros etnólogos e amadores deveriam seguir para estudar “os povos”.

Em outro trecho, Bastian discorre sobre a África enquanto “continente historicamente morto”. Aqui reconhecemos uma influência de Ranke e sua ideia de “imobilidade eterna”. Cabe aqui também trazer um exemplo do que o etnólogo diz sobre os africanos em outro artigo, “Sobre a Etnologia antiga” – *Zur alten Ethnologie*, publicado na primeira edição da Revista de Etnologia, em 1869. Bastian afirma:

Apesar da grande massa da África apresentar um continente morto em um sentido histórico, devido tanto a falta de países fronteíros quanto a maioria dos rios, que não deixam existir navegação decente entre eles, por existirem muitas cataratas perigosas – os impérios egípcios e do norte africano estão estreitamente interligados com a Ásia e sempre foram incorporados nos movimentos históricos deste continente<sup>20</sup>. (Bastian 1869, 5 - tradução nossa).

Bastian reproduz uma concepção de história que coloca os não europeus como “povos sem história”<sup>21</sup>. Tal concepção da história enquanto progresso se encontra presente na historiografia alemã, inclusive em Hegel, e não é uma exclusividade de Bastian. A crença de que os povos não participariam da mesma forma para a construção do *Geist*, espírito humano/essência humana, é perigosa, pois pressupõe que dentre os “homens” (*Menschen*) há aqueles que são portadores de um grau de desenvolvimento do espírito maior na construção da História Universal e, portanto, há um povo dominado/subdesenvolvido que precisam se desenvolver e devem ser auxiliados pelo primeiro. Esta argumentação de que há a separação dos povos em *Naturvölker* e *Kulturvölker*, utilizada por Bastian, foi construída e utilizada por outros autores que identificamos como membros dessa tradição “culturalista” e como aponta Thompson (2014, 264), a ideia de *Geist* em relação aos povos, mostra uma mentalidade ou representação coletiva romantizada.

As fundamentações gerais da etnologia de Bastian nos traz a noção de que para a produção de conhecimento etnológico, deve-se pensar no homem enquanto indivíduo e, posteriormente, enquanto *ser social* (*Gesellschaftswesen*). Entretanto, como podemos ver abaixo, o que Bastian nos aponta fatores que interferem no ‘ser social’ se diferem de nossa compreensão contemporânea:

<sup>20</sup> Original: „Obwohl die Hauptmasse Afrika’s eine geschichtlich todtten Continent bildet, da sie sowohl der gegenüberliegenden Küstenländer entbehrt, als auch auf den meisten Flüssen durch gefährliche katarakten der Binnenschiffahrt beraubt ist, so hängen doch die ägyptischen und nordafrikanischen Reiche eng mit Asien zusammen und sind beständig in die Geschichtsbewegungen dieses Erdtheils mit hineingezogen worden.“

<sup>21</sup> A historiografia atual, seguindo Elikia M. Bokolo, em *África Negra: História e Civilizações*, identifica e reforça a existência de um grande trânsito cultural, econômico e social entre as diversas etnias em África e extra África (o que também podemos encontrar no livro *Black Athena* de Martin Bernal), desconstruindo o imaginário eurocêntrico e hegemônico dos egípcios como os únicos com “acesso” e relação com povos de outros continentes, relação esta circunscrita apenas durante a Antiguidade.

1) A temperatura média do local; 2) As temperaturas extremas das estações; 3) As modificações de temperatura após a pesquisa; 4) Influências locais na temperatura; 5) mudança de estação e divisão das mesmas; 6) Os graus de umidade; 7) Direções do Vento; 8) Taxa de eletricidade do ar; 9) Perturbações irregulares dos processos meteorológicos e desastres naturais; 10) Localização marítima ou continental do país. 11) Alterações no nível [água]; 12) Formato do solo; 13) Hidrografia e orografia; 14) geologia e riqueza de metais; 15) Flora, com atenção especial ao uso das plantas e os ornamentos [delas derivados]; 16) Fauna e os animais fornecidos pela mesma para fins de caça ou domésticos; 17) Análise agrícola do solo; 18) O armazenamento do país por comprimento e largura. (Neumayer 1875, 517)<sup>22</sup>.

São características físicas que demandam técnica científica para sua medição. Na medida em que a cientificização dos dados e informações sobre os espaços não europeus aumentam com a institucionalização das disciplinas, tais dados contribuíam nas práticas coloniais. Apesar de não ter analisado especificamente a transição da antropologia alemã, mas percebendo o fenômeno do racismo cultural, Franz Fanon afirma que:

Em primeiro lugar, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois, a existência de culturas hierarquizadas; por fim, a noção da relatividade cultural. Da negação global passa-se ao reconhecimento singular e específico. É, precisamente, esta história esquartejada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da antropologia cultural. (Fanon 1980, 35).

Nesse sentido, então, o pensamento científico antropológico auxiliou na construção do racismo estrutural, na medida em que auxiliou na divisão racial do trabalho. A divisão do trabalho foi delimitada entre os homens negros, trabalhadores, na colônia e os cientistas na metrópole<sup>23</sup>. Já que só os que vinham/estavam na metrópole que tinham permissão para serem cientistas, que se originavam de classes sociais específicas: burguesia e aristocracia. Nossa premissa nesse artigo caminha para mostrar que o conhecimento, quando aplicado às colônias, materializa-se enquanto uma estrutura de poder.

---

<sup>22</sup> 1) Die mittlere Temperatur des Ortes; 2) Die extremen Temperaturen der Jahreszeiten; 3) Die Modifikationen der Temperatur nach der Erhebung; 4) Lokale Beeinflussungen der Temperatur; 5) Wechsel der Jahreszeiten und Eintheilung derselben; 6) Feuchtigkeitsgrade; 7) Windrichtungen; 8) Elektrizitätsverhältnisse der Luft; 9) Unregelmässige Störungen der meteorologischen Prozesse und Naturkatastrophen; 10) Maritime oder continentale Lage des Landes. 11) Die Niveaurverhältnisse; 12) Bodengestaltung; 13) Hydrographie und Orographie; 14) Geologie und Metallreichthum; 15) Flora, mit besonderer Berücksichtigung der Nutz- und Schmuckpflanzen; 16) Fauna, und die von derselben gelieferten Jagd- oder hausthiere; 17) Agricole Bodenkunde; 18) Die Lagerung des Landes nach Länge und breite. BASTIAN, Adolf. *Allgemeine Begriffe der Ethnologie*. In: Neumayer 1875, 517.

<sup>23</sup> „Damit war eine Arbeitsteilung zwischen men on the spot in den Kolonien und Wissenschaftlern in der kolonialen Metropole Berlin möglich. Dies wurde auch auf institutioneller Ebene durch den Bundesratsbeschluss von 1889 festgeschrieben. Demnach erhielt das Berliner Museum für Völkerkunde den Status einer zentralen Sammelstelle für die aus den Kolonien eingehenden »ethnografischen Sammlungen«, die sich die Teilnehmer auf staatlich finanzierten »Expeditionen« aneigneten“. FÖRSTER, LARISSA; EDENHEISER, IRIS; FRÜNDT, SARAH; HARTMANN, HEIKE. *Provenienzforschung zu ethnografischen Sammlungen der Kolonialzeit - Positionen in der aktuellen Debatte*. München: Elektronische Publikation zur Tagung Museum Fünf Kontinente, 2017.

## A COLONIZAÇÃO A PARTIR DO OLHAR DE BASTIAN

O objetivo de Bastian em “*Dois Palavras sobre Sabedoria Colonial para quem a mesma fracassou*”, traz a ideia de construir um solo alemão em África. O autor reconhece a repetição que os colonizadores tentavam fazer baseados no modelo de sua pátria – *ein Bild des Vaterlandes wiederholen*:

Seu caráter específico consiste que, os colonos europeus, que, por razões de superpopulação ou outras causas deixam sua antiga pátria, para escolher uma nova, onde repetem uma imagem de sua pátria sob as mesmas condições de vida, adquirindo seu pão com as próprias mãos.  
(Bastian 1882, 10).

A ilusão de que o estado colonial seguiria o modelo estatal europeu aparece em Bastian, como vemos no trecho acima. A afirmação parece considerar que um império se constituiu nas colônias realmente à imagem e semelhança da pátria; o que sabemos que não ocorreu: as estruturas europeias não puderam ser simplesmente transpassadas e copiadas para as colônias por uma série de problemáticas e, principalmente, por conta da resistência dos povos nesses territórios. Podemos ver que em Bastian há momentos em que ele reforça argumentos da colonização, e em outros uma crítica. O que torna o autor ainda mais interessante do ponto de vista historiográfico é que estudos frutíferos também podem partir de textos contraditórios de indivíduos que criticam a colonização. Como veremos a seguir:

O comerciante alemão já se juntou aos do mais alto escalão e, no caso da proteção oferecida pela marinha alemã, a esse respeito cabe o julgamento de especialistas até que ponto as instalações marinhas poderiam ser consideradas necessárias em mares distantes. (Bastian 1882, 8).

O questionamento da necessidade da expansão da marinha alemã por Bastian, em 1882, demonstra a forte relação desta instituição com o colonialismo, mesmo antes de sua oficialização, em 1885, bem como a autonomia e o poder desta perante o Estado. Ao apresentar um olhar crítico, aponta que a emigração de alemães para as Américas Central e do Sul foi incentivada pela promessa de que este território seria “um império igual a Yucatán”, no atual México (Bastian 1882, 11). Ou seja, a percepção de Bastian é que os alemães teriam sido atraídos para a colonização sob uma retórica. Segundo Petscheli, o que seria diferencial em Bastian em relação a outros alemães que empreendiam viagens, como Peters, Lüderitz ou Fabri, é que o antropólogo admitiu que a civilização europeia estava provocando um efeito prejudicial sobre as sociedades africanas e americanas, principalmente do ponto de vista das transformações culturais.

Os antropólogos alemães estudavam os povos naturais na pretensão de revelar uma natureza humana, pura, sem as interferências que a cultura ocidental ou o desenvolvimento histórico trouxeram aos homens, o que pode ser notado também em Felix von Luschan, sucessor de Bastian (Zimmerman 2001). Para esses estudos, os antropólogos valorizavam os objetos etnográficos do cotidiano dos povos não e seus próprios corpos, através das exposições. Segundo Stelzig (2004), tais objetos expostos no museu, seriam vistos pelos antropólogos e membros da Sociedade de Antropologia (BGAEU) como provas da existência dos povos naturais. Isto é, a colonização que havia sido praticada até então teria, em certa medida, perturbado a essência natural que essas etnias “isoladas”

supostamente continham<sup>24</sup>. Para Bastian, as colônias causavam um “dano social” em nome da melhoria dos interesses nacionais e da expansão do comércio nacional para o mercado internacional<sup>25</sup> e por isso, seu objetivo era “salvaguardar” os objetos etnográficos desses povos no museu, para que pudessem ser estudados.

E para obter esses objetos seria necessária uma colonização científica; a salvaguarda, nomeada de Etnografia de Salvação, já era uma prática colonial que ocorria em forma de uma rede de cientistas e expedicionários, membros da BGEAU. Foi possível concretizar tal rede de aquisição de objetos etnográficos no século XIX através da aceleração das viagens e da comunicação. Bastian vê tal rede como positiva e como alternativa à colonização portuguesa, inglesa e espanhola, sendo as relações pré-coloniais estabelecidas pelos cientistas alemães uma forma “honrosa” de seu fazer científico, voltado para o real entendimento das sociedades extra europeias.

Ressaltando o papel da Sociedade Alemã para a Investigação da África Equatorial – conhecida como Sociedade Africana<sup>26</sup> –, em seu artigo, Bastian cita outros cientistas “honrosos” como Barth ou Schweinfurt. Afirma que “um verdadeiro viajante deve nascer como o poeta” (Bastian 1882, 19)<sup>27</sup>, assim o autor não apenas tenta defender a *neutralidade* de sua *ciência*, como exalta a figura do cientista.

Nosso objetivo aqui é demonstrar a relação de dualidade e interdependência que existiu entre antropologia e o colonialismo, pois a partir de Bastian nos é mostrado que as produções científicas e as interações dos cientistas com sua realidade não podem ser analisadas separadamente. As ciências conectaram muitos outros cientistas e intelectuais ao mundo não europeu e, conseqüentemente, à colonização. Não existindo, portanto, enquanto fenômeno uma separação da colonização latina e britânica com a alemã. A ciência, aqui no plural, ou seja, geografia, história, antropologia, etc, acabou sendo utilizada por todos esses impérios justamente para potencializar suas práticas de poder.

Através de seus estudos antropológicos e no endosso que faz à ciência, bem como suas atividades profissionais e políticas como membro de sociedades científicas, a exemplo da Sociedade de Geografia Alemã<sup>28</sup>, a BGAEU e a Sociedade Alemã para a Investigação da África Equatorial, Bastian esteve ligado ao imperialismo alemão. Demonstrando que sua crítica aos imperialismos alheios seria insuficiente e limitada para mudar sua atuação para uma colonização especificamente científica.

Um exemplo disso é a Sociedade Africana. Ela foi criada em 1872, quando Bastian foi reeleito presidente da Sociedade de Geografia e deslocou seus interesses para a África. Ele então convidou associações regionais para contribuir com um fundo para a constituição da Sociedade Alemã para a

<sup>24</sup> Tal essência pode ser rebatida com a já citada obra de Martin Bernal (2008), na qual o autor traça as diversas formas de diálogo que havia entre os povos na África Antiga, tornando assim questionável a ideia de isolamento e, portanto, de essência humana natural.

<sup>25</sup> Von vornherein sind zwei Gesichtspunkte scharf voneinander getrennt zu halten: der eine, der sich auf Ausdehnung des nationalen Handels richtet, im internationalen Verkehr, und ein anderer, der soziale Schäden der Gegenwart ins Auge fassend, für den eintretenden Überschuss der Bevölkerung derartige Verwendung wünscht, wie sie nationalem Interesse am besten zu Gute kommen möchte (Bastian 1882, 13).

<sup>26</sup> *Afrikanische Gesellschaft*.

<sup>27</sup> Ein ächter Reisender muss geboren sein wie der Dichter. (Bastian 1882, 19).

<sup>28</sup> Gesellschaft für Erdkund zu Berlin foi fundada em 1828 por Carl Ritter.

Investigação da África Equatorial. A partir desta instituição buscou organizar uma expedição para visitar a costa do Loango e encontrar uma rota mais prática e realizável adentrando o continente (Köpping 2005, 13).

Contraopondo Köpping, Martín afirma que Bastian não teria tido um plano para a rota que empregaria na expedição (San Martín 2007). Segundo ele, Bastian teve a ideia de penetrar no interior da África a partir da costa ocidental, diante do desaparecimento de David Livingstone em sua expedição ao Lago Tanganika. O desaparecimento do explorador gerou um cenário de meses de espera na Europa propagado pela imprensa. Além disso, até então não se sabia de alemães que teriam ido da costa angolana até o centro. Os mitos sobre o interior africano deram a Bastian uma forma de legitimar a necessidade de se enviarem alemães ao interior da África (San Martín 2007).

As anotações de Bastian sobre esta viagem resultaram na publicação de *Die Deutsche Expedition an der Loango Küste – A Expedição Alemã a costa de Loango* (1875). O relato destaca o território entre os atuais Gabão, Congo e Angola. Partindo da perspectiva das expedições como essenciais para o processo imperialista, este relato ajuda-nos a estabelecer quais relações havia entre esse empreendimento e a BGAEU, o Museu de Etnologia e Bastian. Tal expedição se tornou interessante para entendermos as práticas coloniais de domínio antes das expedições oficiais. O fato de a Expedição à costa de Loango ter sido considerada um fracasso, uma vez que era feita sem planejamento ou conhecimento da região e dos povos, também tem relação com os altos tributos que as tribos cobravam para garantir a segurança durante a passagem das caravanas na região (San Martín 2007, 253). Embora não tenha conseguido o intento, durante a expedição foram adquiridos muitos objetos para o Museu de Etnologia de Berlim. Segundo Stelzig, em tabela anexada em seu trabalho, vemos a quantidade de objetos advindos da África; e, no período que nos focamos, entre 1880 e 1890, podemos somar 12.738 objetos (Stelzig 2004). A expedição recebeu nesse período diversas críticas, publicadas no jornal *Petermanns Geographische Mittheilung*, advindas de discípulos, colegas e acadêmicos como *fracassada*, bem como o livro que Bastian produziu sobre a viagem, pelo escasso em fontes e notas explicativas.

Cabe aqui descrever que este é um livro documental, possui cinco capítulos, prefácio e 382 páginas com anexo, em alemão *Kurrentschrift*. Os 1º e 2º capítulos falam sobre Zaire e Loango, respectivamente, o 3º sobre a função do feitiço e o 4º sobre a língua. Nele encontramos descrições sobre a geografia, a fauna, a flora, os costumes locais, religiosidade, rituais “mágicos” e problemas logísticos, inclusive das negociações que outros europeus precisavam fazer com os portugueses e com os habitantes de ‘Loango’ para adentrar no continente. Bastian utiliza o método comparativo para a construção de argumentos, citando a todo momento diversos lugares e povos do mundo. Inicialmente o manuscrito foi concebido em duas partes, como o próprio autor explica no Prefácio, depois foi publicado em Jena pela Editora de Hermann Coftenoble. Como não tivemos acesso ao manuscrito, ao trabalhar com publicações enquanto fontes históricas, precisamos levar em conta as interferências no texto, que resultaram neste livro<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Considerando as questões do mercado editorial trazidas pela historiografia sobre a imprensa, verificar: CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Ed. UNESP, 2014; BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996; PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009; DARTON, Robert. *O Beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo:

Entre 1871 e 1873, Bastian foi presidente da Sociedade de Geografia de Berlim. Em Londres e em Paris já existiam Sociedades de Etnologia, mas somente em 1868 ocorreu um debate, dentro da própria sociedade de geografia, sobre a necessidade da fundação de uma sociedade de etnologia. No ano seguinte, 1869, por uma demanda de arqueólogos que necessitavam do debate, cria-se a *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (BGAEU), com Virchow como presidente e Bastian e Braun como vices.

As sociedades vêm com o importante papel de organizar e sistematizar as expedições que seriam feitas. Nas correspondências da BGAEU<sup>30</sup>, encontramos um anúncio denominado “O sétimo convite”, em que são elencadas as próximas atividades a serem realizadas pela Sociedade. Entre as atividades, encontramos uma tabela com os resultados dos pedidos de recursos financeiros, que Bastian coordenou<sup>31</sup> para “Contribuição para o custo da Expedição à África Ocidental”. Estão expostos os valores depositados a partir de 15 de junho de 1873. Esta tabela é um exemplo de como estas expedições podiam ser financiadas: um verdadeiro orçamento de parceria coletiva e privada, “sem auxílio (oficial) do Estado”. Nesta fonte contamos com nomes de diversos nobres, desde o imperador e a imperatriz até acadêmicos e etnólogos, estes integrantes das sociedades científicas de geografia e antropologia que citamos. Os depósitos foram realizados através de duas moedas do reino, a de ouro, *Reichsgoldwährung* e, a de prata, *Silbermünzen* que eram duas das principais moedas circulantes na Alemanha recém-unificada. Podemos dividir esses contribuidores em quatro grupos. O primeiro é composto por Membros do Estado e nobres, como o Barão von Erleben, e Conselheiros Públicos em níveis municipais e estaduais, como Gräfer, conselheiro do Tribunal da Justiça e Mentzel, conselheiro de Guerra. Estes membros não estavam doando enquanto pessoas do corpo burocrático do Estado, mas como colaboradores individuais. O segundo grupo que identificamos é o grupo dos cientistas e intelectuais. O terceiro grupo é composto pela classe burguesa em sua definição clássica: banqueiros, comerciantes e donos de fábricas, e profissionais liberais, como médicos e advogados; exemplos desse grupo são o diretor de banco Wallich e o advogado Salomonsohn. O quarto e último grupo são instituições, a exemplo da Cooperativa Bancária da Saxônia, localizada em Dresden (*Sächsischer Bankverein in Dresden*).

Segundo Lewerentz, Bastian sabia como convencer industriais e membros das sociedades científicas, das quais era membro, a financiar expedições como forma de adquirir coleções etnográficas, constituindo até mesmo um comitê de ajuda à coleção etnográfica do Museu Real de Berlim<sup>32</sup>. Mesmo antes da criação do comitê, oficiais civis e militares do governo alemão mandavam objetos antropológicos para Berlim (Zimmerman 2001, 153). A autora também demonstra que através desse comitê e da Fundação Rudolf

---

Companhia de Bolso, 1990. Ao longo de nossa pesquisa levamos em conta a possibilidade de a fonte ter alterações ou exclusões do editor, tipógrafo, ou de outros membros da *Sociedade Africana*. Podendo assim encaminhar a pesquisa para outros caminhos e não pela História da África.

<sup>30</sup> Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte – CoB, Organizados (por encomenda do conselho) por Prof. Dr. W. Koner e Prof. Dr. Hartmann, Berlim, 1877, págs. 15 a 17.

<sup>31</sup> Unter Leitung des Prof. Dr. Bastian.

<sup>32</sup> Ethnologisches Hilfskomitee für die Vermehrung der Ethnologischen Sammlungen der Königlichen Museen in Berlin.

Virchow, Bastian conseguiu arrecadar 5 mil marcos para sua viagem individual às Ilhas Salomão (Lewerentz 2007).

As sociedades científicas e companhias comerciais alemãs tiveram o direito de explorar os territórios por meio do governo, que visava dispensar a aplicação direta de recursos financeiros e estimular a colonização, a exemplo da Sociedade da África Oriental Alemã – *Deutsche Ost Afrika Gesellschaft* –, que ficou encarregada de atuar na África Oriental Alemã sob a liderança de Carl Peters. Enquanto Brepohl traz a informação de que o poder de Peters e desta sociedade possibilitou que a ‘população local’ ficasse a mercê das ações dessas sociedades, que tinham o poder decisivo em nome do Estado, bem como tinham o aval para cometer abusos e violências (Brepohl 2010); Speitkamp afirma que logo após Peters assinar um tratado de jurisdição e administração com o sultão de Zanzibar, uma série de movimentos de resistência ocorreu, denominados de Resistência Árabe – *Araberaufstand* (Speitkamp 2008).

Vale ressaltar que um dos motivos foi que tal tratado impunha taxas periódicas que visavam forçar os africanos a trabalhar (a taxação foi uma das práticas coloniais impostas). Seja pela falta de divulgação desta resistência na Alemanha oitocentista, seja pela falta de consciência e interesse dos cientistas em relação a sua ligação com o Imperialismo, o papel das sociedades e das expedições científicas foi visto, no período ressaltado, como um dever, uma missão. Mais adiante em seu texto, Bastian afirma que somente “um esclarecimento crescente” é que conseguiria dissipar a superstição medieval, não só na África, mas também “nas localidades isoladas das zonas centrais da civilização europeia”, referindo-se a parte norte e leste da Europa.

O autor atribui aos portugueses a disseminação de crenças relativas aos incidentes<sup>33</sup> entre os africanos, os quais a ciência deveria “desmascarar”. Vejamos como aparece a crítica aos portugueses na etnografia de Bastian:

O feiticismo africano deve o seu nome à língua portuguesa, uma vez que o conceito de bruxaria [...] forneceu aos primeiros descobridores as analogias para a realidade com que se depararam na costa ocidental [de África] [...]. Verificamos assim que, em todas as sociedades primitivas observadas, a causa de qualquer fatalidade é atribuída à malquerença de outrem. (Bastian *apud* Heintze 2007, 127).

De modo geral, a crítica feita às *outras* colonizações pode justificar a colonização alemã como alternativa. Ao mesmo tempo, parece que o autor se encontra desmotivado com a prática colonial alemã em vista da presença inglesa. Assim, Bastian afirma:

Entre os argumentos curiosos sobre a questão colonial, não estamos nunca seguros por receber qualquer tipo de pergunta cruzada e assim somos melhores preparados para a resposta que, apesar da igualdade teórica de direitos, a Inglaterra recebe a ‘parte do leão’ [a maior parte, o maior ganho] no comércio de suas colônias e, assim, seguindo seu exemplo, colônias independentes devem ser criadas. (Bastian 1882, 6).

Percebemos, analisando as fontes, que surge um sentimento de competitividade entre alemães e ingleses. O comércio nas colônias é visto como a fonte de riqueza da Inglaterra. E os alemães precisavam alcançar a Inglaterra,

<sup>33</sup> No texto original, Bastian utiliza “Unglücksfälle”. Glück é a sorte, e o prefixo “un” nega essa sorte enquanto “fall” pode ser literalmente traduzido como caso. Logo “incidente” seria uma tradução mais inteligível para o português.

pois o Estado, segundo a construção moderna, deveria ser soberano, soberania esta que dependia, no século XIX, da obtenção de colônias. Esta competitividade entre as duas potências gerou imitações por parte dos alemães, como no caso de Dernberg, citado no primeiro capítulo. Mas também conflitos, interações e cooperações. A historiadora Raquel Gomes indica que houve uma oposição entre governo britânico e alemão. Na biografia de Paul Kruger, *Cecil Rhodes e Lobengula*, escrito por Stuart Cloete, e analisada por Gomes, encontra-se tal oposição: após a consolidação da primeira colônia alemã, dizia-se que a “águia alemã estava esticando suas asas” (Gomes 2010).

Não somente em relação à Inglaterra, mas também em relação à França, tal disputa encontra-se presente. Em Bastian, a potencialidade da Alemanha como quadro imperialista é apresentada:

Também a Alemanha é, de modo mais geral, boa o suficiente para competir, por exemplo, na colônia francesa de Saigón? Nos últimos anos é, o número de navios alemães ultrapassou (com exceção dos barcos de Postdam, nos quais o subsídio estatal incluiu antecipadamente) muitas vezes o da França, embora este último, como sempre a Metrópole de suas colônias, tenha pequenas vantagens privadas do Comércio Internacional), e é fácil de tratar em proporção às despesas de custos administrativos (já no diretamente de funcionários de fornecimento de fonte habituais), assim como a Inglaterra faz com o retorno anual dos Nabob-Sahibs, sua propriedade comum apenas uma fração seria proporcional à totalidade da despesa (Bastian 1882, 9).<sup>34</sup>

J. J. Sturz faz questionamentos sobre o imperialismo alemão: “Qual país seria mais assegurado através de sua situação econômica do que a Alemanha para garantir a participação no comércio e mudar a parte do mundo não desenvolvida?”<sup>35</sup> Nessas argumentações encontramos proximidade com o argumento de Kipling, que fala sobre o “fardo do homem branco”<sup>36</sup>, e o papel que a Alemanha forjava ter ‘em auxiliar no desenvolvimento’ daquelas regiões. Conrad (2013, 17) afirma que muitos dos projetos coloniais se inspiraram em Alexander von Humboldt, onde a suposta ‘conquista’ da América Latina pelos alemães viria de uma tradição pacífica comparada com as conquistas ‘violentas’ iniciadas por Colombo. A perspectiva trazida por Adolf Bastian em seu artigo de 1882 é semelhante à de Humboldt, baseada na crítica ao projeto colonial e administrativo de Portugal e Espanha. Para ele, tais países possuíam uma “instabilidade interna” que influenciava nas práticas coloniais e que seria

---

<sup>34</sup> Original: „Auch besteht Deutschland die Concurrenz im Allgemeinen gut genug, und in der französischen Colonie Saigón z.B. übertraf in den letzten Jahren oft (abgesehen von den Postdampfbothen, bei denen indess die Staats-Subvention von vornherein einzurechnen) die Zahl deutscher Schiffe die Frankreich’s, obwohl letzteres, wie stets das Mutterland aus seinen Colonien, kleine Privat-vorteile (unter den allgemein verteilten Mitbewerbungen des Welthandels) für sich zieht (schon in den direct aus gewohnter Quelle sich versorgenden Beamten), und ist derartiges im Verhältniss zu den Ausgaben der Verwaltungskosten leicht zu gönnen, wie England auch die Geldeinfuhr mit den jährlich zurückkehrenden Nabob-Sahibs, deren Gesamtvermögen indess immer nur ein Bruchtheil bilden würde im Verhältniss zu dem Ganzen der Ausgaben“.

<sup>35</sup> „Welches land wäre wohl durch seine volkswirtschaftliche Lage mehr darauf angewiesen als gerade Deutschland sich die Teilnahme an dem Handel und Wandel mit einem noch unerschlossenen Weltteil zu sichern?“ (Wehler 1984, 142).

<sup>36</sup> “The White Man’s Burden” é um poema escrito pelo inglês Rudyard Kipling e publicado originalmente na revista popular McClure’s em 1898 (Damasceno 2015).

destruidora. Segundo o etnólogo, tais países teriam “matado os americanos”<sup>37</sup>. Bastian era declaradamente influenciado por Alexander von Humboldt, inclusive dedicou a ele sua obra, *Der Mensch in der Geschichte* – O Ser Humano na História.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crença de que Bastian nutria naquele momento, da colonização alemã como melhor que as “outras” ainda está presente no imaginário alemão. Ressaltamos como a história é utilizada na elaboração destes argumentos, enquanto forma de legitimar a colonização: vista como um meio de aprender, através da observação de outras colônias, em outros períodos; era usada para responder a como deveria ser a própria colonização, ou seja, dentro da perspectiva transnacional podemos analisar como os projetos coloniais alemães usavam a história para criar políticas de outras potências ou para negar tais práticas – como a negação ao trabalho escravo. Entretanto, uma negação que só se dá retoricamente, uma vez que o trabalho forçado nos campos ocorreu.

Uma semelhança entre o projeto de Carl Peters e de Bastian é que ambos também utilizam argumentos históricos para legitimarem seus pontos de vista, fazendo comparações sistemáticas com a Inglaterra. Apesar disso, é nítido que Bastian e Peters têm projetos totalmente opostos no sentido social. Ou seja, a posição de importância em que ambos os autores colocam as populações colonizadas em seus textos e em sua prática são distintas.

Podemos afirmar que este suposto “aprendizado histórico” foi utilizado, recorrentemente, como um instrumento pelos defensores da colonização e, posteriormente, também por seus praticantes, como vimos no caso supracitado de Dernburg. O que nos leva a afirmar que os administradores coloniais e alemães que ajudaram a estabelecer as colônias foram equipados com imagens derivadas de escritores, artistas, políticos e cientistas que vieram antes deles.

A relação de Bastian com o imperialismo não está apenas em sua obra, mas no fato de que as expedições científicas na África e a coleta de materiais etnográficos compõem um estágio importante da colonização imperialista. Além disso, a escolha de quais objetos deveriam ser levados para a Europa reflete conceitos morais, estéticos, comerciais, e inclusive metafísicos desses expedicionários europeus, que julgam o que é digno de ser levado e o que não tem valor e deve ser deixado. Ao criar e participar enquanto membro e diretor da BGAEU, Bastian e outros intelectuais não apenas mostram os objetos que trouxeram de suas viagens, mas também descrevem e explicam suas ‘funções’, em um lugar de poder que os permite, além disso, compará-los a outras culturas. Um dos conceitos etnológicos criados por Bastian, *Elementargedanken*, colocava as sociedades estudadas, especificamente africanas e asiáticas, como possuidoras de uma primeira mentalidade cultural da humanidade, essencial, que seria fruto de um fenômeno universal e a-cronológico. Segundo o etnólogo, através dessa percepção, todas as línguas nativas, mitologias e símbolos religiosos poderiam ser interpretados. Ou seja, Bastian via nas sociedades um sistema culturalmente estruturante que poderia ser desvendado por meio da pesquisa científica.

---

<sup>37</sup> Selbst ohne Colonien haben die Deutschen „nur ein Besitzthum in partibus, das Feld des Geistes, darauf angewiesen, die neue Welt für geistige Interessen auszubeuten und zu erweitern“ (s. Von Martius), und so gehörte „vor das Forum der deutschen Naturforscher“ die Ethnologie, und umso dringender zwar, weil „buchstäblich zu sagen: „die europäische Civilisation tödte den Amerikaner“ (und die übrigen Naturstämme nicht minder)“ (Bastian 1882, 21).

A riqueza das fontes bastianas é que ela nos traz questões que estavam na mentalidade dos alemães no período anterior a formalização do imperialismo alemão. Vários projetos estavam em curso nesse período, como os que expusemos. Quando se analisa a carreira de Bastian, seu posicionamento e atuação enquanto republicano e liberal, percebe-se que teoricamente o autor foi contrário ao sistema monárquico. Ao analisar o artigo *Duas palavras sobre a sabedoria colonial para quem a mesma fracassou* de Bastian, percebemos os flertes do autor com a possibilidade de um progresso “mundial” através das sociedades científicas que estudam a África. Sob um aspecto aparentemente mais “humanitário”, Bastian também nos apresentou o pensamento colonial de sua realidade histórica; inserido em um sistema político e econômico do século XIX. Interessante observar que os antropólogos que analisaram a obra bastiana, não o relacionam com o colonialismo. Talvez as suas contradições sejam fruto também de sua realidade histórica, que não o permitiu que se reconhecesse enquanto um agente colonial, ou talvez tenha sido apenas uma negação do autor ao perceber a relação entre o que criticava nos *outros* – portugueses, ingleses e espanhóis – e a colonização alemã. O que ele tinha clareza era que: “A Guerra aparecerá sob uma luz mais suave aos olhos da civilização se a base de um monumento científico duradouro puder ser colocada durante os horrores da guerra e apesar de sua destruição” (Zimmerman 2001, 170).

Estas instituições das quais Bastian fazia parte, denominadas por Thomaz (2002) como “templos do Império”, foram cenários de debates e disputas entre cientistas e políticos no século XIX, com o objetivo de ‘educar’ e ‘informar’ o público europeu sobre o ‘mundo’ – a diversidade cultural fica organizada e hierarquizada segundo padrões e normas criadas pelos próprios europeus. Segundo sugere Anne McClintock (2010), os europeus não viam apenas os colonizados como advindos de outro lugar, mas também de outro período histórico – do passado da civilização europeia –, e as mulheres e a classe trabalhadora também estariam nesse parâmetro. Sendo assim, a compreensão desses locais e seres como pertencentes a um suposto passado, legitima o próprio processo de exploração em direção ininterrupta ao futuro ‘civilizatório’. O método científico de investigação do passado serviu tanto para legitimar a dominação colonialista quanto para propagar a ideia de liberdade nacional.

Partindo da mesma lógica de pensamento e da compreensão de que o Imperialismo é uma construção sócio-histórica pudemos observar quais as reverberações, permanências e continuidades do Imperialismo atualmente e, por conseguinte, alterar a posição que temos nesse processo.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALNAES, Kirsten. *Living with the past: the songs of the Herero in Botswana*. Africa, Journal of the International African Institute 59 (3): pp. 267-299, 1989.
- BÂ, A. H. *A tradição viva*. IN: Ki-Zerbo, J. (coord.) História Geral da África. I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: UNESCO; Ática, 1980.
- BALDUS, Herbert. *Adolf Bastian*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 14, p. 125-130, dec. 1966. ISSN 1678-9857.
- BASTIAN, Adolf. *Zwei Worte über Colonial-Weisheit von Jemandem, dem dieselbe versagt ist*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1882.
- BASTIAN, Philipp Wilhelm Adolf. *Zur alten Ethnologie*, Zeitschrift für Ethnologie, 1. Bd., pp. 204-207, 1869.
- BASTIAN, Philipp Wilhelm Adolf. *Allgemeine Begriffe der Ethnologie*. IN NEUMAYER, G. (org.). *Anleitung zu Wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen. Mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse der Kaiserlichen Marine*. Berlin: Verlag von Robert Oppenheim, 1875.
- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.
- BOAHEN, A. Adu. *História Geral da África VII A África sob dominação colonial: 1880-1935*. SP: Ática; Paris: UNESCO, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.
- BREPOHL, Marion D. M. *Imaginação literária e política: os alemães e o imperialismo 1880 - 1914*. Uberlândia: EDUFU, 2010.
- BUNZL, Matti. *Franz Boas and the Humboldtian Tradition*. IN STOCKING, Georg W. Jr. *Volkgeist as Method and Ethic - Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.
- DAMASCENO, Yuri Wicher. *Conversões e negociações: um estudo dos relatos de missionários protestantes da Church Missionary Society em Uganda-África (1876-1890)*. Dissertação (Mestrado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Assis, 2015
- ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn S. *História da Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FEEST, CHRISTIAN F. *Future of Ethnological Museums* IN FISCHER, Manuela. KAMEL, Susan. (orgs). *Adolf Bastian and the Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*. Hildesheim: Olms, 2007p. 259-266.
- FISCHER, Manuela. *Adolf Bastian's Travels in the Americas (1875 - 1876)*. IN: FISCHER, Manuela e KAMEL, Susan (org.) *Adolf Bastian and the Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*. Hildesheim: Olms, 2007.
- FÖRSTER, LARISSA; EDENHEISER, IRIS; FRÜNDT, SARAH; HARTMANN, HEIKE. *Provenienzforschung zu ethnografischen Sammlungen der Kolonialzeit - Positionen in der aktuellen Debatte*. München: Elektronische Publikation zur Tagung Museum Fünf Kontinente, 2017.
- GINGRICH, Andre. *The German-Speaking Countries. Ruptures, Schools and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany*. IN *One Discipline, Four*

- Ways: British, German, French and American Anthropology. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- GOMES, Raquel Gryzzenko Alves. Olive Schreiner, literatura e a construção da nação sulafriicana, 1880-1902. Campinas, 2010.
- HEINTZE, Beatrix. *Exploradores Alemães em Angola (1611-1954) – Apropriações etnográficas entre comércio de escravos, colonialismo e ciência*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2007.
- JUNG, Carl Gustav. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Tradução: Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Perrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.
- KÖNIG, Viola. *Adolf Bastian and the Sequel Five Companions and Successors as Collectors for Berlin's Royal Museum of Ethnology* IN FISCHER, Manuela. KAMEL, Susan. (orgs). *Adolf Bastian and the Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*. Hildesheim, 2007: Olms.
- KÖPPING, Klaus-Peter. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind - The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*. Münster: Lit Verlag, 2005.
- KÖPPING, Klaus-Peter. *Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian: the historical roots of anthropology in the nineteenth century*. London: Routledge , 1995.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1999.
- LEWERENTZ, Anne. *Adolf Bastian and Rudolf Virchow in the Berlin Society of Anthropology, Ethnology and Pré-History*. IN: FISCHER, Manuela e KAMEL, Susan (org.) *Adolf Bastian and the Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*. Hildesheim: Olms, 2007.
- MASSIN, Benoit. *From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and "Modern Race Theories" in Wilhelmine Germany*. IN: STOCKING, George W. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1996.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial - Raça, Gênero e sexualidade no Embate Colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- OKUPA, Effa. *Carrying the Sun on Our Backs: unfolding German colonialism in Namibia from Caprivi to Kasikili*. Berlin: LIT, 2006.
- PENNY, H. Glenn. *Objects of culture: Ethnology And Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2002.
- PENNY, H. Glenn. *Bastian's Museum: On the Limits of Empiricism and the Transformation of German Ethnology*. IN PENNY, H. Glenn e BUNZL, Matti (orgs). *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*. Michigan: University of Michigan Press, 2003.
- PETSCHLIES, Erik. *Karl von den Steinen's Ethnography in the context of the Brazilian Empire*. *Revista Sociologia&Antropologia*, v. 08.02. May – Aug. Rio de Janeiro: [s.n.], 2018.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- SAN MARTÍN, Laura Iglesias. *Adolf Bastian: Ethnologist, Adventurer or Tourist?* IN FISCHER, Manuela. KAMEL, Susan. (orgs). *Adolf Bastian and the Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*. Hildesheim, 2007: Olms.
- SPEITKAMP, Winfried. *Deutsche Kolonialgeschichte*. Stuttgart: Reclam, 2008.

- STÖBER, Rudolf. *Deutsche Pressegeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Konstanz: UVK, Verlagsgesellschaft mbH, 2005.
- STOCKING, Georg W. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. University of Wisconsin Press, 1996.
- THOMPSON, Analucia. *Objetos indígenas: do artificial ao imaterial*. Antíteses. v. 7, n. 14, p. 258-281, jul. - dez. 2014.
- THOMAZ, Omar R. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: UFRJ/Fapesp, 2002
- TYLOR, Edward B. *Anthropology – An Introduction to the Study of Man and Civilization*. London: Ed. Macmillan and Co. 1881.
- WESSELING, H. L. *Dividir para dominar: a partilha da África. 1880-1914*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Revan, 1998.
- ZANTOP, Susanne. *Colonial Fantasies: Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770–1870*. Durham: Duke University Press, 1997.
- ZIMMERMAN, Andrew. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

*Adolf Bastian – Antropologia e Colonização*  
Artigo recebido em 03/12/21 • Aceito em 07/04/22  
DOI | [doi.org/10.5216/rth.v25i1.71069](https://doi.org/10.5216/rth.v25i1.71069)  
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTIGO

PÓS-ESTRUTURALISMO E  
ESCRITA DA HISTÓRIA  
*a genealogia foucaultiana como  
crítica da subjetividade*

JOSÉ DOS SANTOS COSTA JÚNIOR

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio  
Grande do Norte

São Gonçalo | Rio Grande do Norte | Brasil

josedossantoscstajr@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0629-3217

Longe de ser o fundamento da história, o sujeito é efeito das práticas sociais que o constitui em meio a um campo de forças marcado por relações de dominação e práticas de liberdade. Estas são questões densas em relação às quais a genealogia proposta por Michel Foucault, a partir da sua leitura de Friedrich Nietzsche, apresenta elementos para pensar e fazer a pesquisa histórica dos modos de constituição do sujeito, isto é, fazer a história crítica da subjetividade. Este texto tem o objetivo de analisar a genealogia foucaultiana no âmbito da filosofia pós-estruturalista e da filosofia da diferença, mapeando os seguintes aspectos teórico-metodológicos: a) a caracterização do pós-estruturalismo como movimento filosófico com proposições radicais em relação à história da filosofia ocidental; b) a crítica da noção de sujeito na historiografia; b) a problematização do conceito de poder na genealogia foucaultiana a partir do conceito de “força” herdado de Nietzsche, sem reduzir as relações de poder/força à noção de violência. Deste modo, o estudo visa contribuir com um mapeamento que introduz em termos teóricos e metodológicos os aspectos centrais da genealogia foucaultiana – na articulação e diferenciação com interlocutores como Gilles Deleuze, Félix Guattari e Judith Butler, por exemplo – caracterizando terminologias e procedimentos que, no âmbito da teoria e metodologia da história, permitem (re) desenhar objetos de estudo, formas de problematização e crítica da modernidade, subjetividade e da historiografia como um canteiro de saber.

*Estudos Foucaultianos – Escrita da História  
– Teoria e Filosofia da História – Pós-estruturalismo*

ARTICLE

POST-STRUCTURALISM  
AND HISTORY WRITING  
*Foucault's genealogy as a  
critique of subjectivity*

JOSÉ DOS SANTOS COSTA JÚNIOR

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio  
Grande do Norte

São Gonçalo | Rio Grande do Norte | Brazil

josedossantoscstajr@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0629-3217

Far from being the foundation of history, the subject is the effect of the social practices that constitute it in the midst of a field of forces marked by relations of domination and practices of freedom. These are dense questions in relation to which the genealogy proposed by Michel Foucault, based on his reading of Friedrich Nietzsche, presents elements for thinking about and carrying out historical research into the modes of constitution of the subject, that is, to carry out the critical history of subjectivity. This text aims to analyze Foucauldian genealogy within the scope of poststructuralist philosophy and the philosophy of difference, mapping the following theoretical-methodological aspects: a) the characterization of poststructuralism as a philosophical movement with radical propositions in relation to the history of western philosophy; b) the critique of the notion of subject in historiography; b) the problematization of the concept of power in Foucauldian genealogy from the concept of “force” inherited from Nietzsche, without reducing the relations of power/force to the notion of violence. In this way, the study aims to contribute to a mapping that introduces, in theoretical and methodological terms, the central aspects of Foucauldian genealogy – in the articulation and differentiation with interlocutors such as Gilles Deleuze, Félix Guattari and Judith Butler, for example – characterizing terminologies and procedures that, in the within the scope of the theory and methodology of history, allow (re)design objects of study, forms of problematization and criticism of modernity, subjectivity and historiography as a field of knowledge.

*Foucaultian Studies – History Writing  
– Theory and Philosophy of History – Poststructuralism*

## INTRODUÇÃO

História como fabricação de objetos e sujeitos, como invenção incessante de formas para o passado, de tecelagem permanente dos tempos. Trabalho e arte comprometidos com discussões políticas, éticas e estéticas.

[Durval Muniz, *História: a arte de inventar o passado*, 2007]

Não é de hoje que se fala e se escreve sobre as filosofias da diferença e as distintas expressões do pós-estruturalismo com as suas contribuições para pensar e fazer a pesquisa/escrita no campo da História.<sup>1</sup> Neste texto, contudo, longe de querer situar de forma exaustiva os debates densos que tais termos sugerem, problematiza-se algumas questões-chave que a crítica pós-estruturalista e a filosofia da diferença propuseram à historiografia, notadamente a partir de Michel Foucault. Nisto, mobiliza-se algumas interlocuções com os pensamentos de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Judith Butler para pensar sobre o sujeito e o poder na ótica da genealogia foucaultiana e na análise das relações de força, considerando-se que tal proposta genealógica partiu da releitura que Foucault fez de Friedrich Nietzsche. O problema que estrutura este texto é: como o pós-estruturalismo e a filosofia da diferença, lidas a partir de Foucault/Nietzsche, permitem pensar as categorias sujeito e poder na história da subjetividade?

De acordo com James Williams (2013, 13), o pós-estruturalismo tem sido o nome dado a um movimento filosófico dos anos 1960 que “permanece sendo uma influência não apenas na filosofia, mas também em um leque mais amplo de campos temáticos, incluindo literatura, arte, críticas culturais, história e sociologia”. Um dos principais aspectos da sua constituição se refere à análise dos limites do conhecimento, indo além do estruturalismo na medida em que este “[...] projeto pode ser sintetizado pelo conceito de que se chega a um conhecimento seguro ao restringir, envolver diferenças no interior de estruturas” (Williams 2013, 14). Os pós-estruturalistas empenharam-se em fazer a crítica dos “limites” irregulares, mas também produtivos, dessas estruturas. Além disso, “o pós-estruturalismo é um movimento densamente histórico de reação a uma longa série de ideias filosóficas. É também, contudo, um modo revolucionário de pensar a história” (Williams 2013, 22). É profundamente crítico às suas raízes filosóficas que remontam à fenomenologia de Edmund Husserl, à hermenêutica de Martin Heidegger, à psicanálise de Sigmund Freud ou à filosofia transcendental de Immanuel Kant.

De saída convém evitar a ideia de que o prefixo “pós” designe uma evolução ou mudança total em relação ao estruturalismo.<sup>2</sup> Este, por sua vez, se constituiu como um paradigma no âmbito das Ciências Humanas e que obteve êxito no contexto francês dos anos 1950 e 1960. Sobre a história do estruturalismo, François Dosse (2018) indica que

<sup>1</sup> Este texto sintetiza aspectos teórico-metodológicos apresentados em minha tese (Costa Júnior 2021).

<sup>2</sup> Considerando-se que o pós-estruturalismo tomou o estruturalismo como seu objeto, assim como o pós-modernismo tomou o modernismo, segundo Peters (2000, 22), vale indagar se o pós-estruturalismo poderia se configurar como um “ultraestruturalismo”, um “antiestruturalismo”, um “neoeestruturalismo”, etc.

O êxito que o estruturalismo conheceu na França ao longo dos anos 1950 e 1960 não tem precedente na história da vida intelectual desse país. O fenômeno obteve a adesão da maior parte da *intelligentsia*, até reduzir a nada algumas resistências ou objeções que se manifestaram no período que se pode chamar de movimento estruturalista (Dosse 2018a, 25).

Como “a expressão da contestação”, o estruturalismo emergiu na história ocidental como “dose de autoaversão, de rejeição da cultura ocidental tradicional, de apetite de modernismo em busca de novos modelos” de inteligibilidade (Dosse 2018a, 26). Frente “à glorificação de valores antigos, o estruturalismo terá oposto uma extrema sensibilidade para tudo o que foi recalcado nessa história ocidental, e não é um acaso as duas ciências-faróis do momento – a antropologia e a psicanálise – privilegiarem o inconsciente, o avesso do sentido manifesto, o reprimido, inacessível, da história ocidental” (Dosse 2018, 26). O termo estrutura provém do latim *structura* e do verbo *struere*, e inicialmente teve um sentido arquitetural.

A estrutura designa “a maneira como um edifício é construído” (*Dictionnaire de Trévoux*, edição de 1771). Nos séculos XVII-XVIII, o sentido do termo “estrutura” modifica-se e amplia-se por analogia aos seres vivos: tanto o corpo do homem, percebido como uma construção em Fontenele, quanto a língua, com Vaugelas ou Bernot. O termo assume então o sentido da descrição da maneira como as partes integrantes de um ser concreto se organizam numa totalidade. Pode abranger múltiplas aplicações (estruturas anatômicas, psicológicas, geológicas, matemáticas...). A postura estrutural só se apossou verdadeiramente do campo das ciências humanas num segundo tempo, recente, a partir do século XIX, com Spencer, Morgan e Marx. Trata-se então de um fenômeno duradouro que combina de maneira complexa as várias partes de um conjunto numa acepção mais abstrata. O termo “estrutura”, ainda ausente em Hegel e pouco frequente em Marx, a não ser pelo prefácio à *Crítica da economia política* (1859), é consagrado no final do século XIX por Durkheim (*Les règles de la méthode sociologique*, 1865). A estrutura dá então origem ao que o *Vocabulaire de André Lalande* qualifica como neologismo: o estruturalismo, entre 1900 e 1926. O estruturalismo nasce nos psicólogos para opor-se à psicologia funcional no começo do século XX, mas o verdadeiro ponto de partida do método em sua acepção moderna, na escala de todas as ciências humanas, provém da evolução da linguística. Se Saussure emprega em apenas três ocasiões o termo “estrutura” no *Curso de linguística geral*, é sobretudo a Escola de Praga (Trubetzkoy e Jakobson) que difundirá o uso dos termos estrutura e estruturalismo. A referência ao termo estruturalismo como programa fundador, tendência especificada por seu método de abordagem é reivindicada pelo linguista dinamarquês Hjelmslev, que fundou em 1939 a revista *Acta linguística*, cujo primeiro artigo trata da “linguística estrutural”. A partir desse núcleo linguístico, o termo provocará uma verdadeira revolução de todas as ciências humanas em pleno século XX. Elas pensarão que adquiriram aí a sua ata de batismo científico. (Dosse 2018a, 28-29, *grifos no original*).

Peters (2000) define algumas semelhanças entre o pós-estruturalismo e o estruturalismo: a suspeita do privilegiamento da consciência humana (fenomenologia e existencialismo); a proposição de que o conhecimento não diz a “verdade” do mundo; o ataque aos pressupostos universalistas expressos em noções como racionalidade, individualidade, autonomia; a compreensão da cultura e linguagem como sistemas linguísticos e simbólicos em que as “relações” entre as partes são mais relevantes do que as partes, tratadas isoladamente; a

ênfase no inconsciente, nas estruturas e em forças socioculturais. Roman Jakobson (1973 apud Peters 2000, 22) definiu o estruturalismo nos seguintes termos: “qualquer conjunto de fenômenos analisado pela ciência contemporânea é tratado não como um aglomerado mecânico, mas como um todo estrutural, e sua tarefa básica consiste em revelar as leis internas – sejam elas estáticas, sejam elas dinâmicas – desse sistema”. A mudança de foco estava em que as “preocupações científicas não é mais o estímulo exterior, mas as premissas internas do desenvolvimento: a concepção mecânica dos processos ceder lugar, agora, à pergunta sobre suas funções”. Contudo, tanto em Peters (2000) como em Williams (2013), há um esforço de distinção do pós-estruturalismo em relação à história. Deste modo, duas diferenças interessantes entre o estruturalismo e pós-estruturalismo se referem a: *a)* o renovado interesse na história “crítica” (diacronia, mutação, transformação); e *b)* a multiplicidade metodológica, expressa em distintos “métodos” de pesquisa como a genealogia de Foucault; o rizoma de Deleuze e Guattari (2011); a desconstrução de Jacques Derrida, a semanálise de Julia Kristeva, entre outros (Williams 2013). Por sua vez, Eduardo Viveiros de Castro (2017), ao propor a análise sobre o antropólogo Claude Lévi-Strauss como o fundador do pós-estruturalismo, diz que “o chamado pós-estruturalismo é essencialmente a afirmação de uma ontologia das multiplicidades planas, onde as noções de continuidade e de homogeneidade nada mais têm em comum. Uma ontologia da transversalidade, isto é, da continuidade entre heterogêneos” (Castro 2017, 214).

Dosse (2018) indica um conjunto de questões que ajudam a entender a formação do estruturalismo e do pós-estruturalismo na França e em meio ao contexto de crítica pós-colonial, reavaliação do papel dos intelectuais na sociedade, ascensão das Ciências Sociais e redefinição de conceitos-chave na teoria política e cultural como “sujeito”, “estrutura”, “revolução”, “identidade” etc.

Nos anos 1980, ocorre nova mudança de paradigma marcada por uma orientação intelectual, em que o tema da historicidade ocupou o lugar que antes era da estrutura. Esse novo período é identificado especialmente pela reabilitação da parte explícita e reflexiva da ação. Não se trata de um simples retorno do sujeito como se imaginara antigamente na plenitude de sua soberania postulada e de uma transparência possível. Trata-se de uma reorientação da pesquisa para o estudo da consciência problematizada, e isso acontece graças a uma série de trabalhos como os da pragmática, da ciência cognitiva ou ainda dos modelos de escolha racional. (Dosse 2018a, 21).

A emergência do estruturalismo e do pós-estruturalismo estiveram intrinsecamente vinculadas às demandas acadêmico-institucionais e as agendas teóricas e políticas que se desenhavam recobrando o papel das Ciências Humanas. Em *As palavras e as coisas* de 1966, cujo subtítulo inicialmente definido foi “uma arqueologia do estruturalismo”, Foucault se refere a este termo do seguinte modo: “o estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno (Foucault 2007, 287). Daí suas múltiplas implicações. Mas, ao iniciar este texto com uma citação de Durval Muniz (2007), historiador brasileiro diretamente articulado à recepção crítica e criativa da filosofia pós-estruturalista na historiografia brasileira a partir dos anos 1980 e 1990, o ponto de partida fica claro: pensar a escrita da história como fabricação. O historiador inventa desde o momento em que formula uma problematização para a pesquisa, até quando encerra seu texto ancorado em pesquisa. Ora, dizer

invenção de modo algum significa dizer “mentira” ou “falsificação”, como alguns ainda acusam. Dizer que a história é uma invenção narrativa, discursiva, imagética, significa dizer que nada existe no mundo que não seja proveniente de um processo de criação, de organização e composição de sentido na cultura.

As coisas são criadas, as vivências e experiências são experimentadas com base em conflitos, transformações, permanências, contingências. Daí que a escrita da história poderia tomar como “princípio de método” tal designação: a história como experiência individual e coletiva sempre é criação, urdida em conflitos não convergentes, nem passíveis de síntese total. É invenção de sentidos, deslocamentos de enunciados, crítica dos modos de ler a cultura e a vida. Daí a tarefa ser a de inventar e inventariar sentidos.

## FILOSOFIA DA DIFERENÇA, CRÍTICA DA HISTÓRIA

O pós-estruturalismo expresso em obras de diferentes autorias tem como ponto de articulação a releitura da filosofia de Nietzsche e a sua radical crítica à modernidade, à história da filosofia e à racionalidade que lhe é constitutiva (Peters 2000). A crítica da razão ocidental e sua lógica da consciência foi oposta por Nietzsche a uma filosofia da diferença, contrária à lógica socrático-platônica e à filosofia de Hegel (Schopke 2012; Peters 2000). Na modernidade, este autor condensou e ampliou de maneira crucial tais princípios filosóficos para pensar o conhecimento, a vida e o humano por meio da sua dialética idealista. Deste modo, a filosofia da diferença parte da crítica de Nietzsche à filosofia da consciência (Grace 2014) e tem elaborações singulares em autores como Foucault, Deleuze, Derrida, Jean-François Lyotard e mais recentemente na obra da filósofa estadunidense Judith Butler.

Pós-estruturalismo e filosofia da diferença pensados como “máquina de guerra” (Deleuze & Guattari 2012) analítica, descritiva, questionadora, disjuntiva, política, suscitando problemas para pensar além das oposições binárias, da dialética, do dualismo e do “realismo”. Tal filosofia pode contribuir para uma pesquisa histórica na medida em que a análise da historicidade foi um dos seus elementos constitutivos, pondo as próprias elaborações filosóficas em questão, situando-as, delimitando-as como efeito de um campo de forças especificamente forjado. Isso permitiu relativizar a vontade de universalidade das proposições e o alcance das análises socioculturais na medida em que entre o século XVIII e XIX surgiram diferentes filosofias da história, caracterizadas pela especulação, o universalismo de suas proposições, a hierarquização das análises sobre sociedades, assim como a atribuição de um “sentido” para a história.

Situado no pós-estruturalismo, se vê em Foucault um historiador atento, perspicaz e interessado em entender as condições de possibilidade para que determinado objeto, conceito ou sujeito tenha se tornado visível e dizível no tempo e espaço. Exemplo disso é a sua análise da própria figura do homem como objeto de saber que emergiu na virada do século XVIII para o XIX marcado pela reconfiguração de saberes que permitiram a constituição do que se chamaria economia, estudos da linguagem e biologia (Foucault 2007; Duarte 2011). Desde *História da loucura na idade clássica*, a obra de Foucault se situou nos campos da História e Filosofia. Mas “longe de se fazer o porta-voz daquilo que se deve pensar, tenta desenhar os contornos do que é pensável” (Dosse 2018a, 219). Daí as perguntas sobre a produção do louco como a figura canhestra e estranha em relação ao homem racional, cartesiano (Foucault 2012a); a figura do

anormal pelo discurso médico; a figura do criminoso no discurso penal (Foucault 2012b).

A atenção à historicidade das práticas é um traço da obra do Foucault. Isso permite ler sua obra como a de um historiador, mesmo que nem sempre ele tenha assumido esse lugar disciplinar e profissional. Embora a sua formação acadêmica tivesse ocorrido nas áreas da Filosofia e Psicopatologia, ele fez da investigação histórica um instrumento de estudo do pensamento e da elaboração conceitual. Esse traço da sua carreira e da sua trajetória foi objeto de críticas nem sempre pertinentes às suas proposições em relação à História (Rago 2002), algo expresso de modo bastante contundente nas páginas iniciais de sua *A arqueologia do saber* em 1969 em seu combate com os historiadores da Escola dos Annales (Foucault 2018).

De acordo com François Dosse (2018b) “a filiação dos Annales é explicitamente reivindicada por Foucault para definir a nova tarefa do arqueólogo do saber” e a configuração dessa “aliança permite a Foucault superar a alternativa entre método estrutural e devir histórico, ao apresentar a nova história como uma das figuras possíveis dos estudos estruturalistas” (Dosse 2018b, 329). Assim, “o campo da história, segundo Foucault, é o da convergência dos problemas que chegam de outros domínios, como a linguística, a economia, a etnologia e a análise literária” (Dosse 2018b, 329). Ele vê na “nova história o terreno privilegiado para empregar um estruturalismo aberto, historicizado, aquilo que os americanos chamaram de pós-estruturalismo” (Dosse 2018b, 329).

A crítica à razão se refere a uma certa racionalidade ocidental (Gutting 2016). Ataca a concepção de razão como substância inerente à condição humana, definindo uma forma de ser humano, de pensar e de existir, o que gerou efeitos de exclusão e patologização, como analisou Foucault em *História da loucura na idade clássica* (1961). A razão como predicado universal impôs uma concepção de sujeito, um *cogito* (Canguilhem 2016; Cunha 2002). A consciência como essência do pensamento na formação de um sujeito racional, homogêneo (logo, não cindido por aquilo que a psicanálise demonstrará a partir da análise do inconsciente), consciente, soberano, marcado pela ideia de autonomia, dotado de uma essência e de um pensamento “naturalmente” devotado para a verdade do mundo. Isto acabaria por criar a ideia de conhecimento como “reconhecimento”, pois o ser humano estaria voltado para conhecer e bastaria ter um método (cuja etimologia grega significa “caminho”) para alcançá-lo.

Na ótica de Nietzsche, essa racionalidade ocidental se ancorou na ideia de um humano marcado por um “instinto de conhecimento”. Porém, como esclarece Roberto Machado (2017 53), ele se refere mais propriamente a “instinto de crença”, vinculado a uma ideia de “instinto de verdade”. Para pôr em prática tal condição inerente e universal, bastaria um procedimento, um método, um caminho orientado cientificamente para saber a verdade do mundo, algo articulado à vontade de exercer domínio sobre a natureza. Mas Nietzsche se contrapôs a essa concepção de conhecimento, pois para ele conhecer diz respeito a um ato de criação e não um processo de cópia, repetição de algo já dado. Conhecer tinha a ver não apenas com o reconhecimento de algo já previamente constituído, mas da criação das possibilidades e formas plásticas de entender, apresentar. Assim, frente a uma concepção racionalista do saber Nietzsche opôs uma concepção artística do conhecimento – o que não significa de modo algum a ausência de racionalidade, mas outro modo de pensar a razão –, expresso notadamente no aforismo 107 de *A gaia ciência* (1882):

“Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *berói* e o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria!” (Nietzsche 2012, 124). O conhecimento não é uma legislação sobre o mundo. Devia-se privilegiar o que, em tom nietzschiano, Foucault dirá em *O uso dos prazeres* (1984):

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que se já se sabe? (Foucault 1984, 13).

As duas últimas citações se referem a um modo de pensar o conhecimento que aponta para a sua transformação constante tanto do ponto de vista formal e social. Crítico da razão ocidental que teve em Hegel, Kant e outros os seus avatares, Nietzsche pôs essa crença no “instinto de conhecimento” em xeque. Viviane Mosé afirma que este autor,

ao contrário da tradição, que acreditava na razão como aquilo que é próprio do humano, como aquilo que lhe é natural, chama razão a este sistema moral de interpretação do mundo. A razão é a órbita capaz de fazer o pensamento girar em torno da mesma ideia: a identidade, a causalidade, a não contradição do ser. É a linguagem quem “advoga” a favor do erro metafísico do ser: raciocinar é submeter o pensamento a este sistema. (Mosé 2014, 142).

Logo, insurgindo-se contra este pensamento lógico-gramatical que pensa o sujeito a partir da lógica da exclusão, tendo a identidade como destino necessário e natural, Nietzsche fez a crítica da estrutura de pensamento racional de base socrático-platônica e fortalecida com os princípios estabelecidos por René Descartes (1596-1650) em sua filosofia do *cogito*.<sup>3</sup> Distanciando-se de uma abordagem assentada na ideia de unidade ou totalidade do real, propõe-se pensar os processos de transformação social não por uma lógica de divisão binária nem por oposições que se resolvem em sínteses. Pode-se pensar de outro modo, considerando que a síntese, mesmo quando há, é de caráter disjuntivo, passivo, polimorfo (Deleuze & Guattari 2011), sem negar o caráter descontínuo, divergente e contingente das forças em jogo na história.

---

<sup>3</sup> A crítica nietzschiana à modernidade partiu da sua forma de ler Hegel, Kant etc. De acordo com Michael Peters (2000) a leitura de Baruch Spinoza (1632-1677) contribuiu nessa tarefa, enquanto Deleuze relaciona a constituição da filosofia da diferença a partir de Spinoza e a sua continuidade radical por Nietzsche, como seu continuador. Contudo, tal hipótese deleuziana apresenta densidades e problemas singulares, uma vez que há indícios de que a leitura que Nietzsche fez de Spinoza ocorreu de modo indireto, a partir de um dos seus maiores comentadores, Kuno Fischer (1824-1907). Sobre isso, Saulo Krieger (2021) enfatiza que “tem-se notadamente a já célebre e incontornável carta [de Nietzsche] a Franz Overbeck de 30 de julho de 1881, na qual o filósofo declara ser Spinoza seu precursor, afirma coincidir com ele quanto à sua ‘tendência geral’ e com ele ‘se reencontrar’ em nada menos do que cinco pontos de sua teoria” (Krieger 2021, 237) Sobre esse tema e seus desdobramentos filosóficos, cf. Krieger (2021) e Machado (2009).

Falar desse modo significa dizer que mais do que recolocar o problema do negativo, interessa afirmar o jogo aberto das forças sociais, em um plano de pura heterogeneidade, sem causalidades necessárias, sem “resolução” das dispersões. Afirma-se o perspectivismo como marca orientadora das análises, não como relativismo em que um “mesmo” objeto é lido de diferentes maneiras por diferentes sujeitos, em momentos distintos. Isso porque nunca se trata exatamente do “mesmo” objeto, uma vez que as formas de olhar e entender sempre partem de locais distintos e constituem os objetos à sua maneira. O perspectivismo tem um sentido metodológico ou procedimental, pois toda pesquisa histórica, por mais exaustiva que seja, sempre é parcial e localizada.

Não se trata de um critério quantitativo na captura e organização das fontes, pois isso seria afirmar a ilusão de que há um “todo” que poderia ser recomposto quando na verdade todo arquivo é efeito de seleções, esquecimentos e apostas. Uma análise é sempre perspectiva porque se constitui a partir de uma problematização, um delineamento que define o que usar e como mobilizar. O olhar sempre é historicamente informado por referências, valores e afetos que participam da produção do saber. Isso não quer dizer que não seja possível a objetividade ou objetivação de certas práticas no nível do conhecimento, mas que o próprio ponto de partida para a produção do conhecimento já é uma proximidade, um interesse, um enfoque, um recorte. Enfim, a problemática do perspectivismo presente em Nietzsche e formulado de modo incontornável em textos como *A vontade de potência* entre os anos 1884 e 1888 (Nietzsche 1987) contribuirá de modo decisivo para o tipo de filosofia pós-estrutural praticada por Foucault.

O sujeito do conhecimento possui um lugar próprio e emerge em condições econômicas, institucionais e políticas que tornam o gesto de investigar e conhecer possível. Será à toa e aleatoriamente que alguns objetos permanecem no esquecimento por tanto tempo? Será que para além das condições internas de uma ciência não há condicionantes socioeconômicas e culturais que tornam possível a emergência de objetos novos na ordem do pensável? Assim, a abordagem pós-estruturalista foucaultiana se preocupa com a análise da *emergência* de certos problemas no tempo. Como determinado tema se torna um problema, uma questão, um objeto de saber em uma época? Afinal, não foi sempre que houve a divisão entre louco e racional, normal e anormal, homossexual e heterossexual etc. Daí a importância de indagar sobre as condições de emergência histórica dos objetos e as racionalidades científicas ou não que o elaboram. Tal conceito de emergência foi inicialmente cunhado por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* em 1887 para propor um certo procedimento, mais que um “método”, para analisar as relações de força que historicamente tornaram possível o surgimento do que ele chamava de “preconceitos morais”, expressos na dicotomia Bem e Mal e ruim e bom. Diz Nietzsche:

necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), desejado. (Nietzsche 1998, 12).

Assim, começou a definir o procedimento genealógico que seria, posteriormente, desdobrado por Foucault. A crítica de Nietzsche aos ideais ascéticos como valores negadores da vida se dá porque ele diagnostica que tais ideais atuavam em prol de modelos transcendentais e deslocados da história. Ao definir seu problema de pesquisa, o “filósofo do martelo” (Nietzsche 2015) indaga: “sob que condições o homem inventou para si os juízos ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles?” (Nietzsche 1998, 9). Além de indagar quais e sob que condições históricas foi possível a criação de valores morais, Nietzsche indaga sobre o valor da própria moral e suas pretensões universais. Qual o seu estatuto? Sobre a tarefa da genealogia diante do estudo dos valores morais, o autor diz:

meu objetivo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no *azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (Nietzsche 1998, 13).

A oposição de cores tem um alcance metodológico específico uma vez que o azul estaria relacionado à cor do “céu”, representando a metafísica, o miraculoso, a transcendência e não as contingências no tempo histórico. Assim, fazer a história dos valores morais não seria tomá-los como cópia de algo não histórico, mas como produção situada em dadas condições. Portanto, afirma-se a imanência, a vida como singularidade. Assim, criadas essas linhas de força, Foucault deu continuidade ao projeto da genealogia, produzindo estudos em que a filosofia da diferença pôde ser exercida em outros domínios. Em 1971, ele escreveu um texto que se tornaria incontornável na história da filosofia contemporânea. Trata-se de *Nietzsche, a genealogia e a história*, inicialmente elaborado para uma coletânea em homenagem a Jean Hippolite (Dosse 2018a) que se inicia da seguinte maneira: “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (Foucault 2012, 55-86), claramente ressoando Nietzsche e o jogo das cores.

A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência” e “não se opõe à história como a visão alta e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem. (Foucault 2012, 56).

Assim, “se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende?” Antes de tudo aprende que “atrás das coisas ‘há algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (Foucault 2012, 58). Os termos alemães *Entstehung* e *Herkunft* definem o objeto da genealogia, mas geralmente são traduzidos como origem, o que exige cuidado. “Herkunft: é o tronco de uma raça; é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza”, e a “análise da Herkunft põe em jogo a raça ou o tipo social. Entretanto

[...], longe de ser uma categoria da semelhança tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes [...]”. Por sua vez,

a genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão, do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início [...]. Seguir o filão da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (Foucault 2012, 63-64).

Assim, “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (Foucault 2012, 63-64). A proveniência diz respeito ainda ao corpo, pois “sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuportável conflito”. A análise da proveniência “está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (Foucault 2012, 65). Já o termo *Entstehung* designa “a emergência, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento” e, portanto, “a genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo causal das dominações”, considerando que a emergência “se produz sempre em um determinado estado de forças” (Foucault 2012, 66). Assim, “a emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua juventude” (Foucault 2012, 66), enquanto a proveniência “designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento e a marca que ela deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (Foucault 2012, 68).

Em seu *Nietzsche e a filosofia* de 1962, Deleuze (2018) insere o conceito e o procedimento da genealogia em um projeto filosófico mais amplo. Diz que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. É evidente que a filosofia moderna, em grande parte, viveu e vive ainda de Nietzsche. Mas talvez não da maneira como ele teria desejado” (Deleuze 2018, 9). A filosofia dos valores pressuporia uma atitude crítica. Deste modo, “Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais motivos da obra de Nietzsche” (Deleuze 2018, 9). Trata-se de reconhecer que “o problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema da sua *criação* (Deleuze 2018, 9, grifo no original)”. Neste sentido, vale considerar que

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores, tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. [...] Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma *reação*, mas sim como uma *ação*. Nietzsche opõe a atividade da crítica à vingança, ao rancor e ao ressentimento. [...]. A crítica não é uma re-ação do re-sentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque, e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição. Esta maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto, como um martelo [...]. Nietzsche espera muitas coisas dessa concepção de genealogia: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro. (Deleuze 2018, 10-11).

Nisto, o conceito de força tem o seu lugar. Segundo Deleuze (2018 15) “a genealogia não só interpreta, ela avalia”. E tal assertiva insere-se na tentativa de explicar que a própria configuração dos objetos somente se torna possível em meio a um campo marcado por múltiplas forças que definem os valores como Bem e Mal, Ruim e Bom, assim como os contornos do que é o Homem, a Razão, o Conhecimento. Nenhum desses objetos está inerte na natureza. Só emergiram em relações de força e disputa de sentido.

Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é não uma aparência, mas a aparição de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com outra força. O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce [...] (Deleuze 2018, 15).

Tal jogo de forças não se dá em uma dialética em que o Negativo exerce papel preponderante. Contra a dialética hegeliana e seu jogo de contrários, Nietzsche opõe o modelo do campo de forças em que a diferença exerce papel central. O que uma força quer é afirmar-se, exercer sua diferença em relação à outra, sem necessariamente superá-la em uma síntese. Tal diferença abstrata e sutil torna-se relevante na medida em que a genealogia exigirá um cuidado com a análise das forças, sem reduzi-las a dicotomias.

Nietzsche é dialético? Uma relação, mesmo que seja essencial, entre um e outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nesta relação. Nietzsche diz que a força tem como objeto outra força [...]. O pluralismo tem às vezes aparência dialética; contudo, ele é seu inimigo mais feroz, seu único inimigo visceral. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche (Deleuze 2018, 18).

Em Nietzsche “a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência” (Deleuze 2018, 18). No jogo que se desenha “o negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tire sua atividade; pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença” (Deleuze 2018, 18). Mas como o conceito de “força” permite pensar as relações de poder e a

produção das subjetividades? E que conteúdo tem a noção de “violência”? Sobre isto, François Zourabichvili (2016, 68-69) diz:

a força só existe em relação, isto é, em exercício. E ainda mais: ela está em relação com outra força, pois seus efeitos superiores são de dominação e não de simples destruição. Donde sua irredutibilidade à violência<sup>4</sup>, que consiste em destruir uma forma, em decompor uma conexão. O conceito de violência considera a força enquanto um ser determinado, sobre um objeto [...]. Reduzir a força à violência é tomar por originário o derivado ou a sombra da conexão real. Fazer isso é não só deixar de ver que uma força se exerce primeiramente sobre outra força, mas de compreender o fenômeno do afeto, isto é, de uma força que se exerce sobre outra, menos para destruí-la do que para induzir um movimento. Sem dúvida, trata-se de um “movimento forçado”, que marca uma obediência ou uma submissão: contraditória seria a ideia de um afeto voluntário; esse movimento não deixa de ter um efeito positivo que não se explica pela destruição. Não há dúvida, também, de que esse movimento anula outros, impondo, assim, uma forma nova incompatível com a antiga; mas é esse, justamente, o signo de que a violência é “um concomitante ou um conseqüente da força, mas não um constituinte”. Deleuze, portanto, não quer dizer que a força nada tenha a ver com a violência; ele diz que a força, sendo essencialmente a instauração de uma conexão, não poderia definir-se pela relação exclusivamente negativa de violência.

Vê-se que a genealogia privilegia o conflito e o belicoso na história, pois

há toda uma tradição da história (teleológica e racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a regra de uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (Foucault 2012, 73).

A “história efetiva” se refere às experiências singularmente tomadas como objeto de estudo, sem serem vistas como casos particulares e exemplificadores de modelos ideais. Desse modo, a filosofia da diferença de Foucault pode ser lida como uma máquina de guerra à estrutura da representação, da semelhança e do Mesmo. Ela abre espaço para a multiplicidade que nos constitui e um olhar para as diferenças escamoteadas. Assim,

---

<sup>4</sup> Sobre a diferença entre relações de poder e relações de violência, cf. Dreyfus e Rabinow (2013).

a história será “efetiva” à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo.<sup>5</sup> Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim linear. Ela aprofundará sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (Foucault 2012, 72-73).

Ou seja, o saber não tem a função de fundar uma compreensão que religa os pontos dispersos da experiência coletiva em uma síntese explicativa. Não configura uma espécie de ciclo ou circuito progressivo, concatenando as partes na composição de um todo. Nota-se que a formação de sujeitos não é um processo mecânico ou de simples reprodução, mas de tensão. Há complexidades inerentes à subjetivação que tanto é socialmente constituído e imposto, como também é individualmente vivenciado. Existe a possibilidade da resistência e criação de singularidades que o indivíduo experimenta consigo mesmo ao produzir-se. Não sendo plenamente consciente e autônomo, ele é dividido e partícipe de relações de poder que o antecedem e o sucedem.

Considerando o desafio de analisar o processo de sujeição marcado por essa dobra que lhe é constitutiva, a ideia de sutura, como metáfora médica ou clínica, ajuda a pensar em termos metodológicos a descrição histórica das políticas de subjetivação. Sendo a sujeição marcada pela imposição de um modo de viver e também pela autoconstituição de si, a junção dessas duas partes como fases indivisíveis desse processo se constitui como uma sutura, deixando marcas mesmo quando fere o corpo sem tocar a pele.

## DOBRAS DO PODER, TESSITURAS DO SUJEITO

O “sujeito” costuma ser interpretado por aí como se fosse intercambiável com “a pessoa” e “o indivíduo”. A genealogia do sujeito como categoria crítica, no entanto, sugere que o sujeito, em vez de ser identificado estritamente com o indivíduo, deveria ser descrito como categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura em formação. Os indivíduos passam a ocupar o lugar do sujeito (o sujeito surge simultaneamente como um lugar) e desfrutam de inteligibilidade somente se, por assim dizer, estabelecem-se primeiro na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação. Nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por uma “subjetivação” [...]. (Butler 2017, 17).

Para Butler (2017), o próprio “sujeito” não é algo inerte, já pronto. O sujeito é efeito das relações de força em um processo de sujeição, um lugar a ser ocupado, uma ocasião linguística e social. Pensar a sujeição em sua complexidade exige que se opere com um conceito de poder que não o tome como algo que uns têm e outros não, nem tampouco como um objeto inerte, sempre aí no mundo da vida, à espera de ser capturado. Foucault aborda o poder a partir da problemática das forças em Nietzsche, conforme apresentado anteriormente.

---

<sup>5</sup> Em uma entrevista de 1983, Foucault fala: “a leitura de Nietzsche implicou, para mim, uma ruptura: há uma história do sujeito assim como há uma história da razão, e desta, a história da razão, não se deve exigir o desdobramento até um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista”. Cf. Foucault (2015, 328).

Logo, não o toma como algo dado, mas como relação, como jogo de forças sobre forças, isto é, como algo que se exerce. Trata-se de um jogo estratégico de ações sobre ações. “E como onde há poder, há resistência, não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social” (Machado 2012, 18). A análise ascendente que Foucault propõe em sua análise do poder, toma

o poder não como dominação global e centralizada que se pluraliza, se difunde e repercute nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo existência própria e formas específicas no nível mais elementar. O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes necessários nas sociedades capitalistas (Machado 2012, 16).

Assim, soa incoerente com tal proposta dizer que o poder está “espalhado” pela sociedade. Por mais que essa frase recubra uma parte do raciocínio, ainda assim a linguagem nos engana e perde-se parte do potencial metodológico da proposição. Ocorre que ao dizer que o poder “está espalhado” se pressupõe, logicamente, que para estar espalhado ele teve um ponto de onde saiu e se espalhou. Isso não faz sentido, pois o melhor seria usar a expressão de que o poder “parte de diferentes pontos”, estando capilarmente constituído e passível de combinações variadas em estratos institucionais, corporais, afetivos em sua dimensão mais infinitesimal e molecular. Outra questão de método é que a relação poder-saber não é homogênea, unidirecional, convergente e sem contradições e ambivalências. A relação de poder e saber é mais complexa. “É que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de poder, e, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder” (Machado 2012, 28). Nisto, Foucault faz a crítica à tese da hipótese repressiva (Foucault 1988) quando do seu estudo sobre o dispositivo da sexualidade no século XIX, pois mais do que reprimir e violentar, o poder produz. O poder produz espaços, saberes, instituições, modos de governo sobre si e os outros. Produz a relação que o indivíduo exerce sobre seu próprio corpo como um sujeito moral, pois “o indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos” (Machado 2012, 25).

Se o sujeito não é fundante, mas fundado, caberia indagar: como foi possível a sua formação deste e não de outro modo? Em uma entrevista a Paul Rabinow e Hubert Dreyffus (2013) no começo da década de 1980, Foucault falou sobre sua concepção de sujeito, afirmando que havia sido o sujeito e não o poder o seu objeto central. As diferenças residiriam justamente em que na década de 1960 o foco recaiu sobre o estudo do sujeito a partir de certos modos de objetivação por meio de saberes científicos ou não, especificamente constituídos no tempo. Adiante, Foucault diz ter se preocupado com práticas divisoras que inventaram as distinções entre o normal e anormal, os criminosos e os bons meninos. São enfoques presentes em *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), ou ainda em *Os anormais* (1974-1975). Mas um terceiro instante dessa preocupação em torno de como o sujeito é produzido residiu a partir de meados da década de 1970 e início dos anos 1980 em outro eixo problematizador: “o modo pelo qual um ser humano torna-se ele próprio um sujeito”. O curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) antecipou as discussões sobre as técnicas de si e as estéticas da existência na antiguidade greco-romana,

apresentadas posteriormente nos livros *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* em 1984 (cf. Foucault 2020; Hartcourt 2021).

Todo esse percurso da trajetória foucaultiana esteve marcado pelo desejo de cartografar as linhas de força que compuseram relações diferenciais, isto é, a produção da diferença mediada em jogos entre o verdadeiro e o falso. Desfazer certas formas de enunciação que se ancoram na dicotomia entre o Eu e o Outro, o Mesmo e o Outro como condições fundantes de qualquer conhecimento possível. Desconfiar de tal divisão e colocá-la não como fundamento de um saber possível, mas como problema de investigação, era o que lhe interessava. Tal procedimento é característica da filosofia pós-estruturalista da diferença também se pode ler na obra de Gilles Deleuze, em grande parte produzida na parceria com o psicanalista francês Félix Guattari.<sup>6</sup>

Produzindo desdobramentos da filosofia da diferença, tanto Butler como Foucault ampliaram a crítica nietzschiana à ideia de sujeito.<sup>7</sup> Sobre isso,

---

<sup>6</sup> As articulações teóricas entre Foucault e a obra tanto individual como a quatro mãos feita por Deleuze e Guattari são possíveis e profícuas, a depender dos objetos de pesquisa. Entretanto, deve-se considerar que entre Foucault e Deleuze, por exemplo, houve diferenças consideráveis no plano conceitual e epistemológico. Um dos traços diferenciais específicos e importantes nesse quesito se refere à história da subjetividade ligada à questão do prazer em Foucault (tendo em vista seus estudos sobre os *aphrodisia* no mundo antigo, as técnicas de si e mesmo as suas considerações tardias em *História da Sexualidade 4*), enquanto em Deleuze há uma centralidade da problemática do desejo. Em uma correspondência com Foucault em 1977 após a publicação de *História da Sexualidade 1: a vontade de saber* (1976), posteriormente publicada em *Magazine Littéraire*, em outubro de 1994, Deleuze expõe alguns aspectos da sua crítica a Foucault, tocando de modo incisivo na diferenciação entre as terminologias “prazer” e “desejo” que aparecem em suas abordagens da subjetividade. Apesar de um pouco longa, a citação a seguir pode ser elucidativa a respeito disso: “Na última vez em que nos vimos, Michel me disse, com bastante gentileza e afeição, mais ou menos isto: não consigo suportar a palavra ‘desejo’; mesmo que você a use de outra maneira, não consigo impedir-me de pensar que desejo = falta, ou que desejo quer dizer reprimido. Michel acrescenta: então, o que eu chamo de ‘prazer’ talvez seja o que você chama de ‘desejo’; porém, de qualquer maneira, tenho necessidade de outra palavra que não ‘desejo’. Evidentemente, mais uma vez não é uma questão de palavras. Porque eu não suporto muito palavra ‘prazer’. Mas por quê? Para mim, desejo não comporta falta alguma; tampouco se trata de um dado natural; ele é o mesmo que um agenciamento de heterogêneos que funciona; ele é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; ele é afeto, contrariamente a sentimento; ele é ‘heccidade’ (individualidade de um dia, de uma estação, de uma vida), contrariamente a subjetividade; ele é acontecimento, contrariamente a coisa ou pessoa. E, principalmente, implica a constituição de um campo de imanência ou de um ‘corpo sem órgãos’, que se define apenas por zonas de intensidade, limiares, gradientes, fluxos. Esse corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem, é ele que traz as pontas de desterritorialização dos agenciamentos ou as linhas de fuga” (Deleuze 2016, 134).

<sup>7</sup> A apropriação criativa que Butler fez de Foucault não prescindiu de uma crítica às suas formulações. Pode-se indicar isso em seu clássico livro *Problemas de gênero* (1990), no qual há uma crítica ao modo como Foucault teria entrado em contradição com as suas próprias formulações sobre o dispositivo da sexualidade presentes em *História da Sexualidade 1*. A filósofa diz que “ao considerarmos aquelas ocasiões em que Foucault critica as categorias do sexo e o regime de poder da sexualidade, torna-se claro que sua teoria sustenta um ideal emancipatório não reconhecido, que se mostra cada vez mais difícil de manter, mesmo dentro do rigorismo de seu próprio aparato crítico” (Butler 2017, 165). Contudo, entre a sua teorização sobre o sexo verdadeiro e os modos como a partir do século XVIII se passou a impor a todos e a cada um dos indivíduos um e somente um sexo, parece ter entrado em contradição com a sua análise do caso Herculine Barbin, um hermafrodita a cujo diário ele teve acesso e publicou em conjunto com outras fontes, cf. Foucault (1982). De acordo com a leitura de Butler, pelo fato de Herculine ter vivido parte de sua vida em instituições de recolhimento, entre meninas, com forte teor religioso e tendo experimentado algumas relações homoeróticas, entre elas aquela com Sara, que ganha destaque em seu relato, Foucault não problematiza nem reconhece as implicações do poder nestas relações. Para alguns desdobramentos sobre essa problemática.

Viviane Mosé diz que para Nietzsche a história do pensamento filosófico ocidental é a história da cristalização da ideia de substância, correlativamente aproximada à figura do sujeito. Com isto,

o que sustenta a busca por conhecimento é a crença de que exista alguma coisa irreduzível, idêntica a si mesma, e que essa coisa é a essência da vida, o ser, a verdade. No entanto, a existência de uma essência do mundo é uma ficção: se a vida é uma luta, se toda configuração é provisória, então toda ideia de unidade é fictícia. A identidade é uma crença nascida do medo do caráter absolutamente transitório de tudo que vive. (Mosé 2014, 169-170).

Nesse sentido, “é para se distanciar desse caráter transitório da vida, que o pensamento produz unidades conceituais, verdades, essências, que vão fornecer a segurança, a sistematização que a vida não apresenta” (Mosé 2014, 169-170). Assim,

a crítica da ideia de sujeito tem uma importância fundamental no processo crítico do pensamento de Nietzsche. É a crença de que somos sujeito, ou seja, de que somos unidade, e, principalmente, uma unidade que é causa, que é origem, que permite a produção do mundo como substância. A ideia de sujeito como encarnação da substância pressupõe a crença no sujeito como princípio, unidade, como origem do conhecimento como lugar da razão. (Mosé 2014, 169-170).

Opondo-se a uma concepção de história centrada em uma ideia essencializada e transcendental do sujeito, Foucault (1969) diz que

a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstitui-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de sua morada. (Foucault 2008, 14).

O filósofo diz que durante o século XIX um dos traços mais significativos foi a tentativa de “proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (Foucault 2014, 331-344). Por isso, ele se recusou a

ver o discurso como fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade [pois o] discurso, assim concebido, não é manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz; é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos [e, assim] não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de suas enunciações. (Foucault 2008, 61).

Na esteira aberta por Foucault desde os anos 1960, como indica o trecho acima de *A Arqueologia do Saber*, seguiram outros pensadores como Jacques Lacan e sua leitura da linguística e da filosofia para repensar o estatuto da Psicanálise. Butler, leitora de Foucault e Lacan, pensa a produção social do sujeito como efeito da linguagem, destacando a diferença entre termos geralmente tomados como semelhantes: sujeito, indivíduo, pessoa. O sujeito é efeito do discurso e das relações sociais de poder. E com Foucault é preciso compreender discurso não apenas como um ato de fala ou um texto escrito, o que já não seria simples. É acerca da problemática do discurso que Foucault enfatiza o seguinte: “analisando os próprios discursos vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras [...]. Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime dos objetos (Foucault 2008, 55). Se tal trecho indica uma interlocução e uma ressonância de princípios analíticos estruturalistas, também indicam a preocupação com a historicidade. O discurso tem lugar de produção, formas e mecanismos de circulação ou interdição. O alcance teórico-metodológico de uma reflexão como essa é bastante amplo, pois apresenta uma concepção de linguagem, realidade e conhecimento que amplia a forma de ver o discurso. Se nas páginas iniciais de *A Arqueologia do Saber* ele travou um debate com os historiadores da época e indicou como pensava a relação documento/monumento e a tensão entre realidade e linguagem – algo que não abandonará na década seguinte –, o trecho a seguir apresenta uma tarefa para historiadores/as e filósofos/as:

não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.  
(Foucault 2008, 55).

Dizer então que o discurso é uma prática social que institui os objetos de que fala não significa dizer, de modo simplificado, que são as palavras que em uma espécie de passe de mágica criariam realidades nas quais determinados sujeitos iriam atuar. É preciso deslocar o olhar e perceber que na filosofia de Foucault não há uma oposição entre linguagem e realidade (Fischer 2001; Araújo 2004), mas uma concepção bélica da produção da realidade pela linguagem. Há uma compreensão da linguagem não como um instrumento para representar o mundo, mas como dotada de uma função atributiva e não apenas denotacionista (Veiga-Neto 2008). A linguagem participa da produção da realidade não apenas a representando, mas construindo-a. Isso se dá de forma belicosa, tendo em consideração que não há uma relação necessária, causal e natural entre as palavras e as coisas, mas uma relação arbitrária. Isso já havia sido dito por Ferdinand de Saussure em sua definição do signo linguístico e Foucault está próximo desta concepção, embora não faça uma análise exatamente nos termos saussurianos e com as ferramentas de análise sincrônica da língua (tomada como sistema de signos) definidas pelo linguista genebrino.

A citação acima se configura como uma das enunciações mais significativas de *A Arqueologia do Saber*. Está situada nessa obra que pode ser lida como um “manual” ou um “tratado” metodológico em que Foucault define as características, conceitos, procedimentos e pertinências da “arqueologia” como

abordagem do discurso. O livro partiu de uma versão inicial construída como prefácio de *As palavras e as coisas*, mas sendo aconselhado por Jean Hyppolite e Georges Canguilhem, ele desenvolveu o texto e o apresentou como livro teórico específico (Dosse 2018b). O redigiu em 1968 quando trabalhava na Tunísia, respondendo “às múltiplas objeções às teses do seu grande sucesso *Les mots et les choses*, e, em especial, às questões apresentadas pelo círculo de epistemologia da rua Ulm, por conseguinte, pela nova geração althusseriana que acaba de escolher a prática política, o engajamento e a ruptura com o aparelho do Partido Comunista” (Dosse 2018b, 325).

Por meio dessa metodologia aborda-se e descreve-se os saberes científicos e não científicos em suas condições de possibilidade histórica e seus mecanismos de objetivação e validação. Embora nessa obra não haja uma longa discussão sobre a subjetividade e o sujeito, seu deslocamento para esta reflexão se dá por dois motivos: *a)* apesar de haver a compreensão de que existem diferenças metodológicas, temáticas e teóricas entre a “arqueologia” e a “genealogia”, isto não significa que haja oposição entre as abordagens, sendo inclusive possível e pertinente falar em “arqueogenealogia” (Davidson 1992); *b)* a constituição da genealogia parte da crítica da linguagem como condição *sine qua non* para a história da subjetividade. Portanto, a mudança de uma arqueologia para genealogia, sem considerá-las como fases estanques (Veiga-Neto 2007), se deu a partir de alguns textos: *Nietzsche, Freud, Marx*, pronunciado no Colóquio de Royaumont em 1964 e publicado por Les Éditions de Minuit em 1967; a conferência *O que é um autor?*, publicada no Bulletin de la Société Française de Philosophie, em julho/setembro de 1969; *Nietzsche, a genealogia e a história* em 1971; *A ordem do discurso*, aula inaugural de Foucault ao assumir a cátedra História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France, proferida em 2 de dezembro de 1970; o curso *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971), especialmente a *Aula sobre Nietzsche*; o conjunto de conferências *A verdade e as formas jurídicas*, realizado no Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), em 1973; e a Aula de 31 de janeiro de 1973 do curso *A Sociedade Punitiva* (1972-1973). Assim, desde os anos 1960 Nietzsche já teria presença como um “enunciado” que tornou possível, em Foucault, uma leitura trágica dos modos de conceber o saber-poder e o sujeito (Ribeiro 2012).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para problematizar os aspectos constitutivos da genealogia de Nietzsche e Foucault para a pesquisa histórica, este texto procurou desenhar *insights* metodológicos sobre como pensar e fazer a história crítica do sujeito e das relações de poder, sem reduzi-las à noção de violência. Como pensar e fazer a genealogia na prática? Foi com a intenção (mas também a “intensão”, no sentido deleuziano de intensidade) introdutória que o artigo expôs o pós-estruturalismo abordado de forma plural, dadas as características interdisciplinares do próprio estruturalismo que o “antecedeu”, por assim dizer, como movimento teórico de reação a algumas características do pensamento ocidental.

A genealogia de Foucault se constituiu como uma proposição teórica e metodológica em relação à pesquisa histórica ao propor outra forma de ler as relações de poder e as formas de constituição do sujeito. Evitou-se a todo custo incorrer em oposições do tipo realidade/linguagem, essência/aparência etc., a fim de não reproduzir um raciocínio dialético, mas privilegiar a multiplicidade

de formas e forças sociais. Falar em genealogia se refere a um procedimento metodológico que, ancorado na ideia de multiplicidade/diferença e em um olhar assumidamente perspectivo e não totalizante, articulará diferentes saberes, arquivos e linhas de força para analisar como determinado “problema” se tornou possível a partir de um certo momento. A análise pós-estruturalista cuidará de praticar a crítica documental e a análise a partir de recortes, enfoques e delimitações específicas para dizer como e em que condições de possibilidade uma determinada política da verdade foi possível no jogo entre o verdadeiro e o falso.

O genealogista desconfiará de categorias mentalistas e intencionais como “influência, tradição, evolução, mentalidade” etc. (Dosse 2018b, 334). Se a princípio afirmações como “o sujeito é efeito do poder” causa assombro para alguns, logo podemos aprender a perceber também que não esteve e nem está na ótica dessa abordagem metodológica negar a ação humana, mas situá-la em um campo de forças, entendendo que desde a própria relação que um sujeito estabelece com o seu corpo – objeto central na genealogia – há a presença da cultura e dos valores morais. Assim, entre um determinismo do meio e um voluntarismo da conduta, o genealogista perscrutará o modo como o “Eu” é configurado, sem perder de vista que a subjetividade não se reduz às imposições sociais nem a uma vontade puramente individual e apartada das condições materiais de vida.

Se o texto focalizou mais detidamente Foucault e sua genealogia, não deixou de estabelecer diálogos e identificar distinções entre ele e interlocutores como Butler, Deleuze e Guattari. Tais autores construíram filosofias como modos de vida e contribuem para uma analítica das relações sociais que constituem a subjetividade em meio a jogos de poder em que não há “a” liberdade, mas “práticas de liberdade” (Foucault 2017, 259-260). Esta liberdade sempre experimentada em uma agonística, um jogo indecidível, permanentemente reaberto na história.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de Teoria da História. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CANGUILHEM, George. Morte do homem ou exaustão do cogito? In: GUTTING, Gary (org.). *Foucault*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, pp. 101-124.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. In: ALMEIDA, Fábio Ferreira de & SALOMON, Marlon (org.). *De Bergson a Rancière: pensar a filosofia francesa do século XX*. Goiânia: Edições Ricochete, 2017, pp. 201-226.
- COSTA JÚNIOR, José dos Santos. *Mal-estar na história da infância: a invenção do menor infrator no Brasil Contemporâneo*. 2021. 504 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.

- CUNHA, Sílvia Maria Fernandes Vilarinho da. *Razão e loucura: a perspectiva arqueológica de Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade do Porto: Portugal, 2002.
- DAVIDSON, Arnold. Archeology, Genealogy, Ethics. In. HOY, David (org). *Foucault: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1992, pp. 221-233.
- DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. In. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1990)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, pp. 127-138.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In. *Mil platôs 1: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio G. Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia (2, vol. 5)*. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, pp. 11-118.
- DELEUZE, Gilles. Imanência, uma vida. In. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. O sujeito e o poder. In. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-296.
- DOSSE, François Dosse. Foucault, estruturalismo e pós-estruturalismo. In. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora da UNESP, 2017, pp. 197-238.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, v. I: o campo do signo, 1945-1966*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução: Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DUARTE, Regina Horta. Limites e fronteiras entre história e biologia em Michel Foucault: As palavras e as coisas e o surgimento da biologia no século XIX. In. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de (org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 343-354.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 114, p. 197-223, novembro/2001.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. tradução: Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. A hipótese repressiva. In. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 19-50.
- FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 259-260.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: as confissões da carne* (vol. 4). Tradução: Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura da Idade Clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos & Escritos, v. II. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- FOUCAULT, Michel. Como se exerce o poder? In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 283-295.
- FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault. In: *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Ditos e Escritos. v. 1. Tradução: Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 331-344.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p. 55-86.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito o poder. In: DREUYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Ditos e Escritos. v. 1. Tradução: Vera l. a. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 31 de janeiro de 1973. In: *A Sociedade Punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2015, pp. 77-92.
- FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a Vontade de Saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução: Rosemary C. Abílio. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WWF, Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e escritos. v. II. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, pp. 41-56.
- FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Ditos e escritos. v. III. Tradução: Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp. 264-299.
- GRACE, Wendy. Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche. *Foucault Studies*, n. 17, p. 99-116, April 2014.
- GUTTING, Gary. Foucault e a história da loucura. In: In: GUTTING, Gary (org.). *Foucault*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, pp. 71-100.
- HARCOURT, Bernard. Foucault's Keystone: Confessions of the Flesh. *Foucault Studies*, n. 29, pp. 48-70, april. 2021.
- KRIEGER, Saulo. De precursor a grande ocultador: Nietzsche sobre Spinoza. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n. 42, p. 231-251, janeiro/abril, 2021.

- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com um martelo*. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerárd Lebrun. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova cultural, 1987.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- RAGO, Margareth. Libertar a história. In. RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- RIBEIRO, Carlos Eduardo. O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 30, pp. 251-285, 2012.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012.
- SCHOPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução: Caio Liudvik. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

*Pós-estruturalismo e a escrita da história a genealogia foucaultiana como crítica da subjetividade*

Artigo recebido em 13/10/21 • Aceito em 14/04/22

DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.70544

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTIGO

DO ESQUECIMENTO À  
PACIFICAÇÃO E DA  
MEMÓRIA À REDENÇÃO  
*uma leitura de  
Walter Benjamin*

ANTÓNIO PAULO DIAS OLIVEIRA  
DAH/FCHS/UALG  
CHAM/ FCSH/NOVA e IFLB  
Algarve | Portugal  
aolivei@ualg.pt  
orcid.org/0000-0001-7026-7657

Esta investigação tem como principal escopo compreender as relações dialécticas entre o esquecimento e a memória. Nesse sentido, procura analisar o fundamento antropológico do esquecimento e as formas do qual se reveste. De modo semelhante, intenta investigar as bases essenciais da memória e a sua ligação a determinados objectos físicos, encarados como meio de revestir uma certa forma de redenção, ou, pelo menos, de libertação das inegáveis energias negativas associadas a qualquer fenómeno de violência.

*Walter Benjamin – Esquecimento  
– Memória – Redenção – Monumento*

ARTICLE

FROM OBLIVION TO  
PACIFICATION AND FROM  
MEMORY TO REDEMPTION  
*an interpretation of  
Walter Benjamin*

ANTÓNIO PAULO DIAS OLIVEIRA  
DAH/FCHS/UALG  
CHAM/ FCSH/NOVA e IFLB  
Algarve | Portugal  
aolivei@ualg.pt  
orcid.org/0000-0001-7026-7657

This research's main scope is to understand the dialectical relations between forgetfulness and memory. In this sense, it seeks to analyze the anthropological foundation of forgetfulness and the forms it takes. Similarly, it attempts to investigate the essential basis of memory and its connection to certain physical objects, seen as a means of providing a certain form of redemption, or, at least, of the liberation of the undeniable negative energies associated with any phenomenon of violence.

*Walter Benjamin – Oblivion  
– Memory – Redemption – Monument*

## INTRODUÇÃO

Para ilustrar o que se pretende expor nesta investigação, tomemos como ponto de partida a situação do Irão após a queda do regime de Reza Pahlevi e o início do governo dos líderes religiosos integristas muçulmanos, acontecimentos que têm sido, paulatinamente, dissolvidos na recordação do mundo ocidental. O quadro desenha-se no mês de agosto no deserto de Kharavan e as palavras são da Prémio Nobel da Paz Shirin Ebadi:

Os corpos de milhares de opositores políticos, caídos sob os golpes dos pasdaran, tinham sido mortos, uns em cima dos outros como espigas ceifadas. Nem sequer mereciam um funeral ou uma sepultura num cemitério muçulmano. Não eram apenas *zadd-e enghelab*, contra-revolucionários, mas também comunistas. “Nenhuma cerimónia. Talvez consigamos dizer-vos onde se encontra o corpo”. Era a única coisa que ouviam dizer as famílias dos condenados. A morte era descoberta após semanas, meses de silêncio, incerteza, ausência. Com Javad tinha sido assim (...) ele e toda a nossa geração violada, dilacerada por meio século de ideologia em luta pelo domínio do meu país. A nobre Pérsia, o desventurado Irão. Naquele dia sufocante estava ali por Javad, de quem tinha sido separada pela história. E por Pari, Abbas, Ali e todos os outros. Para repor os anos de incompreensão e afastamento, apagar as palavras de ódio e reencontrar outras, as da nossa antiga amizade (...) hoje estamos aqui para recordar. Sabemos bem que o sangue não se lava com sangue. (Ebadi 2009, 11-12)<sup>1</sup>

Depois desta longa citação ainda é necessário atestar que, pelo meio daquilo que acabámos de ler, conta-se a história de três irmãos, da irmã deles e de S. Ebadi, amiga de infância desta última. A narrativa envolve o destino

---

<sup>1</sup> É de justiça declarar que, a juntar aos autores directamente citados no texto, convém adicionar aqueles que também tiveram uma participação significativa na elaboração deste texto, estão neste caso, Alois Riegl, Françoise Choay, Marc Guillaume, Fernando Catroga, Anthony Giddens, Reinhart Kosseleck, Enzo Traverso, Henry Rousso, Michael Pollak e Alessandro Portelli. Para um balanço dos estudos sobre a memória no Século XX, veja-se (Klein 2000, 127-150). Nesse texto, o autor considera que “emergence of *memory* promises to rework *history*’s boundaries” (Klein 2000, 128). Considera, ainda, que a memória é a noção chave da nova história cultural. A despeito de tudo isso, opina que “few authors openly claim to be engaged in building a world in which memory can serve as an alternative to history” (Klein 2000, 128). Na mesma ordem de ideias, faz uma ligação dos produtos memoriais ao ritual e à religião que, na nossa opinião, é uma idiossincrasia própria da memória e chama a atenção para a ligação entre o misticismo e a memória, facto que, na sua perspectiva, é esquecido, porque “we like to pretend that they have no effect up on our uses of memory” (Klein 2000, 130). Partindo da análise de três obras, a saber, Saul Friedländer, *Memory, History and the extermination of the Jews of Europe* (1993); Michael Roth, *The Ironis’t Cage: Memory, Trauma and the construction of History* (1995) e Dominick La Capra, *History and Memory after Auschwitz* (1998), vai delinear 5 vertentes, das quais alvitra que nenhuma delas é totalmente credível, acerca do conhecimento da memória: 1 - a destruição da memória pela consciência histórica; 2 - a memória como uma categoria de experiência nova despoletada pela crise da modernidade que se alicerça na crise do *Eu*; 3 - a memória enquanto estrutura discursiva; 4 - a memória como natureza de povos sem história e que emerge com a história pós-colonial; 5 - a memória como resposta às feridas da modernidade (Klein 2000, 143). É, precisamente, nesse sentido que se vão criar um conjunto de conceitos que nada têm a ver com a prática crítica e o discurso secular embora sejam associáveis à memória, estão neste caso, as noções de Aura, *Jetztzeit*, Messianismo, Trauma, Luto, Sublime, Apocalipse, Fragmento, Identidade, Redenção, Cura, Testemunha, Testemunho, Catarse, Ritual, Piedade, Alma, daí que a memória surja como alternativa terapêutica ao discurso histórico (Klein 2000, 145). Por último, devo declarar que, devido à acção contumaz do corretor, não utilizo o novo acordo ortográfico.

trágico das três personagens: o mais velho, Abbas, indefectível adepto do Xá Mahomed Reza Pahlevi, obrigado a emigrar para os EUA onde morre infeliz e desenraizado, o do meio, Javad, militante comunista, morto no seguimento de inúmeras prisões e vida clandestina, o Benjamin, Ali, que adere ao novo regime do qual se vem a desiludir, fugindo para o estrangeiro, onde, no seguimento, é assassinado a mando do governo de Khomenei. Sendo que, no epílogo da obra, registamos o seguinte diálogo:

vi que o monumento ainda não foi construído, advogada. O que aconteceu? (...) era o que faltava deixarem-nos construí-lo. Seria o mesmo que ressarcir a injustiça cometida (...) aquelas palavras iluminaram-me. Recordei-me de uma frase famosa do sociólogo Ali Shariati, um dos principais teóricos do Islão, morto em circunstâncias misteriosas um ano antes da Revolução Islâmica. Muito tempo antes tinha dito: - Se não podeis eliminar a injustiça, pelo menos contai-a a todos. A nós não era permitido construir um monumento em memória de Javad e de quem, como ele, tinha sido vítima do regime. Muito menos podíamos honrar todas as famílias desfeitas, dilaceradas, destruídas pelo ódio político trazido como um vento maléfico pela Revolução. Mas pelo menos podíamos contar a todos a sua história, tão trágica que é capaz de unir todo um país (Ebadi 2009, 249).

## ESQUECER/LEMBRAR

No entanto, a pergunta capital é porque se dá tanta importância ao putativo monumento, do qual não pode ser dissociada a própria obra, pois ela é também um modo de exercício da memória. De facto, do ponto de vista antropológico, o esquecimento é o que há de mais primário e natural, tanto que o chavão “esqueci-me”, salvo em ocasiões devidamente referenciadas, se torna a desculpa mais habitual do ser humano. Sendo que, hoje em dia, o excesso de informação (*overload*) se encarrega, doutro modo, das nossas “falhas de memória” habituais. Aqui convém fazer um pequeno parêntese para o esquecer de propósito: o lembrar de esquecer, voltaremos a ele mais à frente.

Também do ponto de vista psicanalítico (tenhamos em conta que a Psicanálise é um dos ramos do conhecimento contemporâneo que mais contribuiu para lutar contra o esquecimento), o olvido é um ato natural. No entanto, já em meados do século XIX um filósofo alertava para o facto de que

um homem que não possuísse o poder de esquecimento, que estivesse condenado a ver em toda a parte um devir: esse homem não acreditaria mais no seu próprio ser, não creria mais em si mesmo, veria tudo correr em pontos movediços e perder-se-ia nesta corrente do devir: por fim, já mal se atreveria, como verdadeiro discípulo de Heraclito, a levantar o dedo. O esquecimento é indispensável a toda a acção, da mesma maneira como não só a luz mas também a escuridão são indispensáveis para a vida de todo o ser orgânico.  
(Nietzsche *s.da*, 23-24)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ficamos na dúvida se o mesmo pensador não tem isso em mente quando define a arte como a ilusão que nos permite suportar a existência, visto que a ilusão e, por extensão, o sonho, podem ser considerados como uma espécie de oblivio (cf. Nietzsche 1987).

Parece-nos, deste modo, determinado que a memória, o lembrar e o evocar são fenómenos contra-natura, o que o vai levar a concluir, no seguimento do atrás exposto, que é necessário “saber esquecer tão bem a seu devido tempo, como a seu devido tempo recordar; de se pressentir, com forte instinto, quando é necessário sentir historicamente ou a-historicamente (...) *o a-histórico e o histórico são necessários, da mesma maneira, para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma civilização*” (Nietzsche *s.da*, 24)<sup>3</sup>.

É, precisamente, esta dialéctica entre o esquecer e o recordar e a sua importância quer para o indivíduo, quer para as colectividades, que é imperioso agora investigar. Desde logo, uma nova questão se nos depara: o que deve o indivíduo esquecer e o que deve o ente humano recordar, o que devem as sociedades esquecer e o que devem as colectividades evocar?

Do ponto de vista individual, temos, de modo necessário, que voltar à Psicanálise pois, como já se mencionou, foi o conhecimento que mais esforço empreendeu contra as omissões, justificando o facto destas serem resultado de fenómenos traumáticos, ou outros, que têm tendência a serem “recalcados” ou, numa outra perspectiva, “sublimados”, sendo a missão desse método trazer à luz esses acontecimentos. Porém, neste momento não é essa perspectiva individual que urge investigar, porque, de facto, são as massas colectivas e o papel do esquecimento e da memória nelas que necessita de ser escalpelizado<sup>4</sup>. Do ponto de vista colectivo, não podemos omitir a asserção de Renan, para quem “l’oubli, et je dirait même l’erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d’une nation, et c’est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger” (Renan 1991, 37). O autor esclarece-nos, em seguida, a razão da sua afirmação, segundo ele, a unidade nacional é sempre um processo violento, para o efeito evoca o caso do extermínio e do terror permanente no sul de França (*Lenga d’Oc* e os Cátaros). Depois de fornecer outros exemplos extraídos do império austro-húngaro, da Bélgica ou da Suíça, conclui “tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy e les massacres du Midi au XIII siècle” (Renan 1991, 38)<sup>5</sup>.

Pondo de parte, ou seja, abstraindo os ataques ao conhecimento histórico, ou melhor, à memória de Renan – erro histórico como necessidade e estudos históricos como perigo para as nações -, aquilo que se pode retirar dos textos atrás citados é que o esquecimento tem um papel decisivo no que diz respeito ao acatamento da ordem ou convivência social. Por esse motivo, estamos, neste momento, em condição de poder asseverar que esquecimento e memória têm ambos um papel fundamental na vida das sociedades humanas.

<sup>3</sup> Ver, ainda, sobre o esquecimento e a memória, do mesmo autor, por exemplo, (Nietzsche 1990, 45-46 e Nietzsche *s.ab*, 43). Agradeço estas referências a Miguel Ângelo Pereira.

<sup>4</sup> Abramos aqui um espaço para relembrar o caso de Polynice presente na *Antígona* de Sófocles, a recusa do exílio por Sócrates com a conseqüente morte pela ingestão da cicuta, o caso da *Damnatio* romana, em que a memória do cidadão era completamente obliterada ou, por fim, os casos de excomunhão ou de homígio que eram vulgares na época medieval e moderna, exemplos aos quais não vamos dar mais atenção. No entanto, para quem tiver mais curiosidade, pode avaliar, por exemplo, os “mecanismos” acerca da memória e do esquecimento nas Crónicas medievais portuguesas (Oliveira 2021).

<sup>5</sup> Outros exemplos mais ou menos semelhantes poderiam ser aduzidos, vem-me, neste momento, à memória o texto de John Locke, *Carta sobre a Tolerância* (1689), produzida em função das violentas lutas religiosas que abalaram a Inglaterra, e numa escala menor a França, no século XVI e XVII, ou, do mesmo modo, o *Tratado sobre a Tolerância* de François Marie Arouet, vulgo Voltaire (1763). A propósito do esquecimento necessário, Sérgio Campos Matos também refere Nietzsche e Renan, não se esquecendo no que respeita à amnistia de mencionar Ricouer (vd. Matos 2008, 13-14).

Desse modo, podemos concluir que o esquecimento, do ponto de vista social, é uma postura política, de coexistência social e cujo objectivo é apaziguar as tensões, conduzindo, a maior parte das vezes, aquilo a que se chama amnistia e que tem como principal móbil a pacificação da sociedade. Porém, desse ponto de vista delibera-se que o sofrimento dos indivíduos ou das colectividades se extingue esquecendo, isto aquietando, ou seja, indultando.

De facto, como nos chama a atenção Nietzsche e Renan o esquecimento, o perdão, é essencial para a vida de um povo, de uma nação ou, mesmo, de uma civilização, visto que apenas através desse mecanismo, os “traumas do passado” podem ser convertidos, sendo que, por vezes, o olvidar conduz, na sua grande maioria, a uma tentativa de “branqueamento” da situação incómoda. Veja-se, por exemplo, o caso do Nazismo e de seus colaboradores que, durante a “guerra fria” foram “reabilitados” pela necessidade que o Ocidente tinha da Alemanha Federal<sup>6</sup>.

### LEMBRAR DE ESQUECER

Chegamos, neste momento, ao cerne da questão: o lembrar de esquecer, tal fenómeno convém ser analisado mais de espaço. Desde logo, convém recordar que existem, pelo menos, dois modelos desse fenómeno, um *apriori* e um *aposteriori*. O segundo consiste na tarefa de purificar determinado acontecimento, por exemplo, os campos de extermínio, a acção da Gestapo ou de Josef Mengele, o papel dos nacional-sindicalistas (fascistas), do Estado Novo em Portugal e da ditadura dos generais no Brasil, ou, por fim, as acções de Staline na URSS ou Mao na China.

Sobre os primeiros factos aludidos veja-se o testemunho de Leopold Trepper, que dirigiu a espionagem soviética no Ocidente durante a última guerra mundial. Afirma o líder da Orquestra Vermelha:

historiadores e encenadores tiram de um Gestapo-Müller, de um Karl Giering, de um Pannwitz, de um Reiser e de seus cúmplices os aventais de açougueiro maculados para revesti-los com a sobrecasaca de cavalheiros. As luvas brancas ocultam asmãos que bateram, mutilaram, desfiguraram. Afinal, escrevem os ingénuos, esses homens, altos funcionários, militares, especialistas da contra-espionagem, *obedeciam a ordens*. Sujeitaram-se aos dez mandamentos do crime, esses fiéis servidores do III Reich, que hoje nos são apresentados sob as feições de cidadãos tranquilos, assumindo com ponderação, diariamente, todas as suas tarefas. Todas, excepto aquelas em que se salientavam: carrascos sangrentos nos subterrâneos onde agonizavam os mártires! Simples executantes, executavam simplesmente. *Hoje são reabilitados*.  
(Trepper 2009, 205, itálicos meus)<sup>7</sup>

O seguinte consiste num processo intencional que se torna claro no longo trecho citado no início desta nossa conversa, a obra da iraniana S. Ebadi. Além disso, podem evocar-se os genocídios dos índios, dos aborígenes ou,

<sup>6</sup> Já agora, será que foi papel do esquecimento a “guerra fria” entre os dois ex-aliados da 2ª Guerra Mundial, os EUA/Reino Unido e a URSS?

<sup>7</sup> Sobre esta questão pode consultar-se (Sargeant 2004, 195-205). Numa outra ordem de ideias, veja-se o exemplo do “monument to the fallen students of the First World War in Magdalen College, Oxford, which was erected after the war, listing only *British* names” (Kidd e Murdoch 2004, 5).

ainda, dos hutu no Ruanda, o caso de algumas ex-Repúblicas soviéticas, como a Moldávia, de alguns territórios ainda pertencentes ao império russo, i. e., a Chechénia ou a Ossétia do Sul, o caso dos curdos na Turquia e Iraque, e *last but not the least*, os campos de extermínio nazi, e poderíamos não ficar por aqui. Porém, o nosso objectivo não consiste em multiplicar os exemplos, pois apenas poderão servir para uma discussão futura, no entanto, não podemos deixar de chamar a atenção para a importância de se elaborar uma história dos “esquecidos”, isto é, dos vencidos.

No entanto, o caso mais complexo do fenómeno de lembrar de esquecer talvez se encontre numa obra de ficção (mas quantas vezes a fantasia precede a realidade?), *1984* de George Orwell, que, na nossa singela opinião, nos parece ser um romance sobre a memória. O processo, nomeado como rectificação do passado, engloba várias etapas que vão desembocar no fim da história.

Talvez seja bom ver cada uma dessas fases em pormenor: a primeira, consistia em censurar constantemente tudo aquilo de que havia necessidade, de modo que “o exemplar corrigido” fosse arquivado no lugar do original, sendo que a operação se aplicava aos periódicos, obras, etc., ou seja, “todo o tipo de literatura ou documentação que pudesse concebivelmente ter qualquer espécie de relevância política ou ideológica” (Orwell 2007, 43), este era o processo pelo qual todas as previsões do poder devinham infalíveis; a seguinte, transformava a História num “palimpsesto, raspado e reescrito tantas vezes quantas as necessárias” (Orwell 2007, 43), nesta especiosidade, o nó górdio era o controlo do passado, porque quem controla o passado, controla o futuro e quem controla o presente, controla o passado, a esta maquinação o autor designa como “controlo da realidade” (Orwell 2007, 38).

O último estágio pressupõe a consciência de que todo o passado não possui “existência objectiva”, pois não é mais do que aquilo que existe nos documentos e nas memórias, “e como o Partido exerce absoluto controlo sobre toda a documentação e um controlo igualmente absoluto sobre o espírito dos militantes, conclui-se que o passado é aquilo que o Partido entender” (Orwell 2007, 214). Nessa ordem de ideias, consegue-se deter “o curso da história” desagregando o “sentido da realidade” (Orwell 2007, 216), quer dizer, tendo o passado a essência mutável descrita, sendo constantemente actualizado no presente, então, o futuro é um presente repetido ininterruptamente, um eterno aqui e agora<sup>8</sup>.

Embora num registo completamente diverso, a negação da “existência objectiva do passado” parece presente naquilo a que Gumbrecht denomina o “novo historicismo”, alcandorado no conceito foucaultiano de que a realidade e, por consequência, o conhecimento é discursivo, ou seja, constituído por “estruturas sociais”, tendo que ser entendido como “construção social” e, devido a isso, “claim a freedom similar to that of fiction writers: they are eager to tell “good stories”, and enjoy discussing the “poetics” of historiography” (Gumbrecht 1997, 416).

---

<sup>8</sup> Aqui também poderá fazer algum sentido, a alusão presente na distopia eugénica huxleyana, quando “Sua Forceria” atesta que “aqui não temos o culto das coisas velhas”, sobretudo quando são belas (Huxley 2013, 260). Embora tenha que admitir que o ataque do “mundo novo” vai mais em direcção à arte, nas suas diferentes formas, e à religião.

Na realidade, o que se revela preocupante, na perspectiva do referido autor, é que a História, que tinha deixado de ser “mestra da vida” (“*learning from history*”), possa passar a significar “fazer história” (“*making history*”). Desse modo, escrever história seria o mesmo que inventar a realidade histórica e inventar a realidade histórica seria equivalente a fazer a realidade histórica (cf. Gumbrecht 1997, 416). Tudo isto vai levar o filósofo alemão a confessar que o único problema sério é que se a subjectividade histórica se tornar a regra, o desejo de atingir a realidade que está para além (“a verdadeira realidade das coisas”, “o acontecer histórico”, ou o “falar com os mortos”) possa ser eliminado.

A vacina contra esta tendência é, ainda para o autor, a concentração no “*desire for historical reality*” (Gumbrecht 1997, 417-418) revelado no novo entusiasmo pela arquivística ou, na mesma ordem de ideias, na vontade de ver manuscritos originais. Parece-nos ser por esse motivo que, mais à frente, o autor vai considerar que em vez do jogo das hermenêuticas, “*the desire for direct experience of past worlds is aimed at the sensual qualities of surfaces, rather than at spiritual depth*” (Gumbrecht 1997, 422).

No entanto, para nós, numa muito mais chã visão das coisas, o processo enunciado corresponderia a uma nova forma de lembrar de esquecer, por sinal ainda mais maquiavélica, de maneira a que os factos ou documentos que não encaixassem em “boas histórias” seriam, simplesmente, rejeitados ou obliterados<sup>9</sup>.

Não queríamos terminar este apartado sem fazer uma referência ao artigo acerca da memória de Paul Ricoeur, que no seu desenlace assevera:

não quero dar por encerrada esta série de notas sobre os ardis do esquecimento, sem mencionar a dimensão jurídica e política deste problema. A prática da amnistia vem-me à cabeça. Ela começa com o famoso decreto promulgado em Atenas em 403 AC, segundo o qual é interdito recordar os crimes cometidos pelos dois partidos (...). Muitas democracias modernas fazem amplo uso deste género de esquecimento por imposição, por honrosas razões que visam a manutenção da paz social. Mas subsiste um problema filosófico: não será a prática da amnistia prejudicial à verdade e à justiça? Por onde passa a linha de demarcação entre a amnistia e a amnésia? As respostas a estas questões não se encontram ao nível político, mas ao nível mais íntimo de cada cidadão, no seu foro interior. Graças ao trabalho de memória, completado pelo de luto, *cada um de nós tem o dever de não esquecer mas de dizer o passado, de um modo pacífico, sem cólera, por muito doloroso que seja.* (Ricoeur 2003, 7, o sublinhado é nosso).

---

<sup>9</sup> Tudo isto me lembra alguém, um operador turístico ou coisa que o valha, que opinava que se não havia um colosso em Rodes que seria necessário inventá-lo, ou, parecer ainda mais absurdo, que se deviam construir casas de banho em edifícios medievais. Talvez este tipo de atitude caracterize aquilo que César RinaSimón designa como uso mercantilizado do passado, este consiste unicamente na utilização económica do Património. Além disso, o autor define mais cinco práticas relacionadas com o passado, a saber, o cânone da escola, normalmente nacionalista, o dos media, tipificado em vista da espectacularidade e audiência, o passado presente nas leis, estatutos e constituições, o da ficção, consubstanciado em séries, filmes, jogos de vídeo e romance histórico e o produzido pela comunidade de historiadores (vd. Simón 2020, 3).

Neste processo, ainda há que ter em conta algumas das observações que Freud faz a propósito da memória e do luto, a saber, a morte do objecto, a noção de perda e o processo de desanexar o objecto desaparecido (vd. Freud 2003a, 2091-2100). Veja-se, do mesmo modo, a compulsão do sujeito para repetir, o que constitui a sua maneira particular de recordar, de modo a que a primeira passa a reбуçar a recordação. A repetição apenas se torna recordação quando o processo de transferência faz vir à tona a lembrança (cf. Freud 2003b, 1683-1688)<sup>10</sup>. Aqui deve ter-se em ponderação o que Benjamin vai chamar a “concentração do tempo histórico”, presente no espírito das comemorações.

### WALTER BENJAMIN A HISTÓRIA E A MEMÓRIA COMO REDENÇÃO

De facto, o que temos em mente é retornar à dialéctica esquecimento/memória, questão que é para nós, neste momento, mais essencial. Porém, se, como já tivemos ocasião de lembrar, o esquecimento é, no seu sentido basilar, um instrumento político, de coabitação social, enquanto a memória tem um fundo moral, podendo tornar-se redentora, porque, dum certo ponto de vista, ela se pode tornar messiânica e escatológica, remetendo, deste modo, a redenção ou reconciliação para uma vida futura. No entanto, como alerta Walter Benjamin, o esquecimento das vítimas é um ato de injustiça e só a memória pode colmatar essa iniquidade, visto que pode permitir *manter vivo o ponto de vista da vítima*.

Por outro lado, Reyes Mate considera, de modo mais ou menos semelhante, que a distinção entre esquecimento/pacificação e memória/redenção se baseia em que as primeiras supõem que o sofrimento das vítimas se dissolve esquecendo, ou seja, amnistiando, enquanto a redenção entende que o sofrimento clama justiça (ou a memória dela, digo eu) e não vingança, quer isto dizer, que é fundamental que se compreenda a verdade do ponto de vista da vítima lembrando-a (Reyes Mate 2002, 292)<sup>11</sup>. Convém

---

<sup>10</sup> Sobre este tema ver as esclarecedoras palavras de Ricouer no ensaio atrás referido: “para arbitrar estas reivindicações concorrentes, pode ser útil olhar para os conceitos da psicanálise: num ensaio intitulado *Erinnern, Wiederholen, Durch/arbeiten*, [rememoração, repetição, perlaboração], Freud introduz a noção de *Erinnerungsarbeit* [trabalho da memória], para caracterizar a luta a empreender contra a imposição de repetição estabelecida sob a pressão das resistências solidamente estabelecidas. Dela podemos conservar e transpor alguma coisa para o campo da memória histórica, sobretudo se completamos a noção de trabalho de memória pela de trabalho de luto, tomado de um outro ensaio consagrado ao luto e à melancolia. Sugiro que unamos a noção de dever de memória, que é uma noção moral, às de trabalho de memória e trabalho de luto, que são noções puramente psicológicas. A vantagem desta aproximação é que ela permite incluir a dimensão crítica do conhecimento histórico no seio do trabalho de memória e de luto. Mas a última palavra deve ser do conceito moral de dever de memória, que se dirige, como se disse, à noção de justiça devida às vítimas (...) A esse respeito, uma das lições preciosas da psicanálise é que esquecemos menos do que pensamos ou cremos. Podemos reencontrar uma experiência traumática da infância com a ajuda de procedimentos específicos próprios àquilo que se chama “talking cure”. Freud atribui às resistências solidamente instaladas, a compulsão para repetir em vez de se recordar. Recordar é uma forma de trabalho; o trabalho de luto, ao qual Freud consagra um outro ensaio importante, *Luto e melancolia*, não está afastado dele” (Ricouer 2003, 6-7).

<sup>11</sup> Também Paul Ricouer, no texto citado anteriormente, fala de um dever de memória cujo objectivo é o “apelo à justiça que devemos às vítimas”, (Ricouer 2003, 6).

acrescentar que, do ponto de vista puramente filosófico, em que não se pode postular a salvação ou redenção no além, a não ser com um salto de fé ou um salto na fé, como parece queria Kierkegaard, esta só poderá ter como base a memória e a história, que, nesse sentido, pode ser a única entidade que poderá salvar e redimir.

Temos, talvez numa outra ordem de ideias, de ter em atenção que num dos comentários ao “Sobre o Conceito de História”, Walter Benjamin constata que “a tarefa da história é apoderar-se da tradição dos oprimidos” (Benjamin 2017, 158)<sup>12</sup>. Sendo que a história dos aludidos é um descontínuo e um contínuo<sup>13</sup>, um contínuo porque é esse o cimento que liga as relações autênticas e um descontínuo porque o processo se desenrola em variados momentos espaço-temporais, quer dizer, por exemplo, “a revolução francesa foi desenterrar a república romana” (Benjamin 2017, 158). E num registo marxista ortodoxo garante que “é na tradição dos oprimidos que a classe operária se insere, como a última classe escravizada, vingadora e libertadora” (Benjamin 2017, 158).

De qualquer forma, ou seja, aceitando ou recusando a recta via marxista, há que dizer que a questão da história dos oprimidos, que não é mais do que a história dos vencidos, é um dos problemas fundamentais do conhecimento histórico. É, precisamente, nesse contexto que se situa o excerto que encima a introdução desta módica investigação. De facto, o texto da Prémio Nobel da Literatura de 2003, a ex-juíza Shirin Ebadi, que foi demitida do cargo reservado apenas aos homens, remete para dois factos distintos, por um lado, a tentativa de narrar a história dos que foram levados pela onda da revolução islâmica na “nobre Pérsia”, seguindo o ensinamento do sociólogo Ali Shariati e, por outro lado, a necessidade de recordar, o *memento*, o *cipo* indispensável em honra dos esquecidos.

Será, por suposto, por esse motivo que Benjamin nos esclarece, a propósito das teses sobre filosofia da história, que “tenho a impressão de que o problema da lembrança (e do esquecimento), que nelas se coloca a outro nível, me ocupará ainda por muito tempo” (Benjamin 2017, 148)<sup>14</sup>. Sabemos que o

---

<sup>12</sup> Mais à frente de um modo mais enérgico atesta: “a história tem como tarefa, não apenas apropriar-se da tradição dos oprimidos, mas também fundá-la” (Benjamin 2017, 166). Um comentário bastante interessante das “Teses” pode encontrar-se (Castilla Urbano 1991, 453-471).

<sup>13</sup> Segundo Berthold Brecht, a dado momento, o autor manifesta-se adverso à ideia de história como um processo contínuo, (Vd., Benjamin 2017, 151), esse facto é admitido pelo próprio numa carta a Horkheimer, a propósito do ensaio sobre Fuchs, (Cf., Benjamin 2017, 149).

<sup>14</sup> Sobre o esquecimento e a memória tivemos conhecimento, já na fase final de elaboração deste texto, dum dossier publicado no início de 2020 pela Revista *Electra*, agradeço esta informação a Margarida dos Santos. De facto, trata-se de documento que mereceria uma análise mais cuidada que, no entanto, não estamos em condições de, neste momento, empreender. De qualquer forma, embora de modo um pouco superficial, não podemos deixar de salientar o texto de António Guerreiro, “A memória e as suas sombras”, onde, numa perspectiva hartoguiana, se sobrepõe a memória à história, questão que, no meu chão entender, não me parece pacífica. Além disso, questiona-se, num sentido heraclítico, que o excesso de memória pode ser identificado ao esquecimento. Também na entrevista de Guerreiro a F. Hartog, se escarpaliza a memória como qualidade “meta-histórica” a roçar a teologia, se evoca o papel da testemunha e se discute “o dever de memória”. Finalmente, não podemos deixar de invocar, ficando, desse modo, na memória, os artigos de Bernd Stiegler, “Fotografia e esquecimento” onde se atesta que “os depósitos virtuais são sobretudo arquivos visuais do esquecimento”, 63; Enzo Traverso, “A viragem melancólica: Memória e Utopia do século XX”, onde o autor enfatiza a necessidade de “repensar a história” devido ao fim das Utopias

projecto nunca foi levado a cabo, pois, pouco tempo depois, o pensador alemão teve um fim trágico em Espanha, porém, com as nossas parcas forças, gostaríamos de levar esse desiderato um pouco mais longe e, nessa ordem de ideias, é fundamental regressar às questões sobre o conceito de história.

É por demais conhecido o primeiro enunciado sobre a filosofia da história<sup>15</sup>. Com efeito, ele começa por fazer eco do conto de Edgar Allan Poe acerca do jogador de xadrez de Maelzel, desde logo, aproveitou para estranhar o facto de ninguém fazer menção ao assunto, pelo menos de que eu tenha conhecimento, porque o conto tem como tarefa deslindar o mecanismo subjacente ao jogador de xadrez, revelando-se mais nessa tarefa do que como obra de ficção (Poe 2014, 491-510)<sup>16</sup>.

No entanto, sigamos em frente: a metáfora de Benjamin estabelece que a vitória é sempre do “materialismo histórico” desde que tenha ao seu serviço a teologia, “hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia” (Benjamin 2017, 9). Desta primeira definição, na nossa desprezível opinião, há que reter três coisas: o materialismo histórico, a teologia e o conceito de história como jogo de xadrez, penso que a esta última característica tem-se dado pouca importância.

Independentemente de sentidos mais ou menos esotéricos associados ao xadrez, existem, pelo menos, duas ou três coisas que são claras. Desde logo, a associação entre o jogo de xadrez e o jogo da vida, de facto, as peças de xadrez reflectem uma estruturação da sociedade óbvia, o rei e a rainha, peças poderosas cada uma à sua maneira, ladeados dos bispos, conselheiros por antonomásia, flanqueados pela cavalaria, protectora dos poderosos, e ombreando com os castelos, o “lar, doce lar”, tudo isto com o povo à sua volta; seguidamente, a ideia de luz e sombra, dia e noite, branco e preto, de salientar, nesse apartado, a vantagem natural das brancas; por último, o digladiar de forças em oposição, o embate e a violência subjacente.

---

políticas e nos chama a atenção para o facto de ser a bolsa de valores e não o relógio mecânico a marca da temporalidade presente, cf. 68- 70; Carla Ganito, “Desligar da rede: a influência da cultura digital sobre a privacidade, a memória e a morte”, aqui a autora analisa o que poderíamos chamar “o dever de esquecimento” e Maria Filomena Molder, “Um precipício ao lado do nosso quarto”, reflexão sobre as categorias citadas através de *Funes, o memorioso* de J. L. Borges, *The Art of Memory* de Frances A. Yates, o poema “Voyelles” de A. Rimbaud e as *Confissões* de Agostinho de Hipona.

<sup>15</sup> Para o caso de ser desconhecido a alguém, aqui se traslada a primeira tese sobre o conceito da história: “É conhecida a história daquele autómato que teria sido construído de tal maneira que respondia a cada lance de um jogador de xadrez com outro lance que lhe assegurava a vitória na partida. Diante do tabuleiro, assente sobre uma mesa espaçosa, estava sentado um boneco em traje turco, cachimbo de água na boca. Um sistema de espelhos criava a ilusão de uma mesa transparente de todos os lados. De facto, dentro da mesa estava sentado um anãozinho corcunda, mestre de xadrez, que conduzia os movimentos do boneco por meio de um sistema de arames. É possível imaginar um contraponto desta aparelhagem na filosofia. A vitória está sempre reservada ao boneco que se chama “materialismo histórico”. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia” (Benjamin 2017, 9).

<sup>16</sup> Sobre esta situação podem pôr-se várias hipóteses: a primeira que me ocorre, é o facto de Benjamin ter reservado para ocasião posterior uma análise do conto, tendo ficado na mente e não no papel; a segunda, reside no facto do filósofo não considerar relevante a tentativa de Poe revelar o *modus operandi* subjacente ao jogador; a última, que considero a mais remota de todas, seria o desconhecimento da obra do autor de Boston.

Atendendo a estes dados, parece-me possível dizer duas ou três coisas em analogia com as ideias básicas sobre a história de Benjamin, especialmente a ideia de “escovar a história a contrapelo” (Benjamin 2017, 13). Por um lado, virar o tabuleiro ao contrário, dando a vantagem das brancas às pretas, ou seja, aos que estão em desvantagem, por outro lado, transformar o jogo num jogo só de peões, eliminando a sociedade hierarquizada característica do jogo, o que conduziria, pelo menos é o mais provável, a uma sociedade igualitária ou, por fim, a mudança de posições, ocupando os peões a última linha com as figuras à sua frente, esta seria mais uma espécie de vingança do que outra coisa.

Definido o cenário geral onde se enquadra a congeminação de Benjamin sobre a história, falta, ainda, definir os dois agentes presentes nesse campo: o materialismo histórico e a “pequena e feia” teologia. Antes de mais, o pensador alemão faz consistir o materialismo histórico em três vertentes distintas: “a descontinuidade do tempo histórico; a força destrutiva da classe operária; a tradição dos oprimidos” (Benjamin 2017, 166)<sup>17</sup>.

É geralmente reconhecido, aliás como ficou explícito anteriormente, que é no ensaio sobre Fuchs que se põe em causa a ideia de progresso e da continuidade do tempo histórico, os exemplos são diversos e podem espelhar-se em expressões como “retrocessos da sociedade” (Benjamin 2017, 15, 17, 116, 202). Locução usada a propósito da análise arguta do positivismo, na imagem de que as revoluções são sinais de destruição da permanência histórica ao darem origem a uma nova compreensão do tempo (vd. Benjamin 2017, 165)<sup>18</sup>. Ou, ainda, embora pareça paradoxal, a convicção de que “não existem épocas de decadência” (Benjamin 2019, 586)<sup>19</sup>.

Porém, o mais decisivo é quando, em carta a Horkheimer, de 24/1/1939, o filósofo alemão reconhece que procura “investigar a história do conceito de progresso”, sendo que em tal operação é fundamental a noção de História, assim como o papel que o progresso nela realiza, isto a propósito da elaboração do “Baudelaire” de um ponto de vista epistemológico. Tudo isto lhe permite deduzir que “a recusa da ideia de um contínuo da cultura, postulada no ensaio sobre Fuchs, tem de ter consequências epistemológicas, e uma das mais importantes é para mim a definição dos limites impostos ao uso do conceito de progresso na História” (Benjamin 2017, 149). Ou, ainda, quando assevera: “um dos objectivos deste trabalho, do ponto de vista do método, pode ser visto como o de demonstrar um materialismo histórico que anulou em si a ideia de progresso (...) o seu conceito fundamental não é o do progresso, mas o da actualização” (Benjamin 2019, 589).

---

<sup>17</sup> Sobre a doutrina de Marx acerca do materialismo histórico, pode ver-se, entre outros, (Baur, Acton s.d), e, na mesma acepção, (Wolff 2017). Neste texto, o autor debruça-se sobre a interpretação alternativa de G. A. Cohen a partir das reflexões de Plekhanov.

<sup>18</sup> O autor acrescenta a seguir a este pensamento: “Cromwell”, presumindo que o objectivo seria desenvolver essa problemática por essa via. Sami Khatib, citando G. Agamben, assevera que a tarefa primária duma revolução autêntica é “mudar o tempo”. O materialismo histórico não se preocupou em estabelecer um conceito de tempo em correlação com a noção de história, (Vd. Khatib 2012, 46).

<sup>19</sup> Na mesma obra, encontramos a seguinte asserção: “a superação do conceito de “progresso” e do conceito de “épocas de decadência” - apenas duas faces da mesma moeda” (Benjamin 2019, 589). Sentindo que vem a propósito, não posso deixar de fazer alusão ao facto de, na análise da *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins, Antero criticar no companheiro a doutrina de que a Idade Média é uma época de decadência (Quental 1982, 401-407).

É, nesse sentido, que Benjamin vai chamar a atenção para a tese XVII que trata da “paragem messiânica do acontecer” (Benjamin 2017, 19, 152, 153, 154). Ou, ainda, o conceito de mundo messiânico, 160, 160-161). Ou, também, acrescentamos nós, a concepção de Agora (*Jetztzeit*), contida na Tese XIV, que reza do seguinte modo: “a história é objecto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogéneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*)” (Benjamin 2017, 17)<sup>20</sup>. Foi, por esse processo, que Robespierre achou que a Roma Antiga era um período carregado de Agora, que ele separou do contínuo da História, de tal forma que a revolução francesa foi compreendida com um regressar dessa época histórica. No entanto, vamos fazer uma *epoché* sobre tais conceitos, visto que retornaremos a eles a propósito daquela que “não pode aparecer à luz do dia”.

Sobre o momento seguinte não podemos deixar de fazer apelo ao jogo de xadrez, já reconhecemos estar nele presente o combate de forças em oposição, a investida e a violência. No entanto, o mais significativo é o que se comprova no ensaio “Sobre a crítica do poder como violência” onde se prevê a possibilidade de criação de um direito através da greve, tendo como modelo de comparação a guerra. A reivindicação operária, na perspectiva benjaminiana, cria sujeitos jurídicos, modos de violência para a obtenção de fins naturais e “exige sempre que o cessar das hostilidades seja assinalado com um cerimonial de paz” (Benjamin 2017, 55). Embora contrário aos interesses do Estado, o Direito concede a greve, visto que ela pode ser um preventivo contra acções violentas, *e. g.*, sabotagem ou incêndios nas fábricas, formas originais de combate do operariado. Em conclusão, “o operariado organizado é, hoje em dia, o único sujeito jurídico, além do Estado, ao qual se concede o direito à violência” (Benjamin 2017, 53, 53-55, 62-65).

De seguida, devemos abordar os momentos destrutivos: “desmantelamento da história universal, eliminação do elemento épico, ausência de empatia com o vencedor. A história tem que ser escovada a contrapelo. Desaparece a história da cultura enquanto tal: tem de ser integrada na história da luta de classes” (Benjamin 2017, 161). Vejamos, então, cada um destes momentos mais de espaço.

O objectivo é uma doutrina da história livre do delineamento da evolução num tempo vazio e homogéneo, para isso é necessário destruir a ideia de história universal, que Benjamin faz depender da concepção de uma língua ecuménica, reconhece que a história que se pratica desde o Séc. XIX só pode ser comparável com o esperanto, embora não consigamos atingir o significado desta metáfora. Por sua vez, a eliminação do elemento épico, aqui o modelo é Marx e o *Capital* e a sobreposição do trabalho à riqueza, concluindo que “é mais difícil honrar a memória dos anónimos do que a dos famosos”, desse modo, a estrutura da história surge em apreço da “memória dos anónimos” (Benjamin 2017, 162). O último é o mais complicado de dismantlar, a “empatia com o vencedor” é uma característica dominante dos detentores do poder, pois são estes os descendentes daqueles. Deste modo, o materialista histórico respeita esse fenómeno, tendo presente que se dá o nome de cultura

---

<sup>20</sup>A mesma definição, ou similar, apresenta Sami Khatib, daí conclui que para esta noção de história anti-progresso o passado nunca se ausenta, e “it can never be fully historicised unless it is recalled – cited in a revolutionary way (...) in this way, history, historiography, and revolutionary action are inextricable intertwined”, (Khatib 2017, 3). Sobre a questão do espaço e tempo heterogéneo e homogéneo, veja-se as considerações de Massimo Cacciari, talvez influenciadas por leituras benjaminianas (Oliveira, Araújo 2016, 210, 211 e *passim*).

ao “inventário do saque dos vencedores” e, por esse motivo, não deixa de olhar com repulsa para o que se chama “património cultural” devido à sua origem, porque “não há documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie” (Benjamin 2017, 12, 12-13). Nessa ordem de ideias, o materialista histórico na sua tarefa de “escovar a história a contrapelo” talvez tenha de se servir da “tenaz do ferreiro” (Benjamin 2017, 162)<sup>21</sup>.

Sobre a tradição dos oprimidos muito se foi dizendo ao longo desta pequena investigação, a isso poderíamos acrescentar que o modelo da verdadeira visão histórica é que no futuro as gerações de homens façam “a rememoração das nossas derrotas”(Benjamin 2017, 161)<sup>22</sup>. No entanto, a tese primordial, que aparece no ensaio sobre Fuchs, é que para o materialista histórico “a obra do passado não está consumada nem fechada” (Benjamin 2017, 118)<sup>23</sup>, tal proposição permite-nos, como veremos a seu tempo, fazer a passagem para a matéria derradeira desta indagação, a teologia.

Ao ler a declaração anterior no ensaio acerca de Fuchs de Benjamin, Horkheimer tem a seguinte reacção, expressa em carta de 16/3/1937:

Há muito tempo que penso a questão da acção do passado como coisa acabada. A sua formulação não tem de ser alterada. Pessoalmente, parece-me apenas que também neste caso se trata de uma relação que só dialecticamente pode ser apreendida. A constatação do carácter não fechado do passado é idealista se não assimilar a do fechamento. As injustiças do passado aconteceram e consumaram-se. Os que a violência matou estão realmente mortos. Em última análise, a sua afirmação é teológica. Se levarmos a sério o carácter não consumado do passado, temos de acreditar no Juízo Final. Mas para isso o meu pensamento já está demasiado contaminado pelo materialismo.  
(Benjamin 2017, 202-203).

Deste excerto, todo ele pertinente, devemos reter pelo menos duas noções: por um lado, que a afirmação de Benjamin é teológica e, por outro lado, a asserção que se for dessa maneira, temos que postular a ideia do Juízo Final. Num primeiro momento, sem pôr em causa nenhuma das máximas anteriores, Benjamin responde, em carta de 28/3/1937, que considera relevantes as suas observações, no entanto, ao reflectir sobre a questão da guerra ou de um processo chegou à seguinte conclusão: o processo ou a guerra fica encerrado para aquele que a perde, pelo menos no que se refere à sua prática, para o vencedor não se passa desse modo, o triunfo encerra efeitos completamente diversos, sendo que isso parece contradizer a imagem de Ibsen “segundo a qual ‘a felicidade vem da perda/só o que se perde é eterno” (Benjamin 2017, 207).

---

<sup>21</sup> Este apelo à tenaz do ferreiro remete-me para o *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo* de F. Nietzsche.

<sup>22</sup> Por outro lado, Gur-Ze’ev constata que Benjamin “does not rely on the revolutionary praxis of the exploited class, but on saving the memories of the oppressed unredeemed in the past. With religious devotion he conducts his struggle for the redemption of the defeated: the defeated of the past are redeemed from oblivion, and the defeat in the present are redeemed from manipulation by the current order” (Gur-Ze’ev s.d, 6).

<sup>23</sup> Numa outra formulação: “nada do que uma vez aconteceu pode ser perdido para a história”, (Benjamin 2017, 10).

Se é verdade que Benjamin parece dar razão a Horkheimer, o que também não deixa de ser uma realidade é que a ideia de perda, tal como aparece em Ibsen, tem uma função capital na sua doutrina, embora sem efeitos práticos. Tal como se viu até este momento, “nada do que uma vez aconteceu pode ser perdido para a história”, talvez por esse motivo, em ocasião posterior, vai ter a seguinte reflexão:

O correctivo para esta linha de pensamento pode estar na consideração de que a história não é apenas uma ciência, mas igualmente um forma de rememoração. O que a ciência “constatou”, a rememoração pode modificá-lo. A rememoração pode transformar o inacabado (a felicidade) em acabado, e o acabado (o sofrimento) em inacabado. Isto é teologia: mas na rememoração nós passamos por uma experiência que nos proíbe de conceber a história de forma fundamentalmente ateológica, mas também não podemos tentar escrevê-la com conceitos directamente teológicos. (Benjamin 2019, 601).

Por tudo aquilo que se disse até este momento, parece-me ser a altura ideal para examinar a característica derradeira desta inquirição: a teologia. Com a ajuda da obra citada de Poe, podemos perceber que se encontram no jogador de Xadrez de Maelzel duas entidades diferentes: uma puramente mecânica, o materialismo histórico e outra humana, a teologia<sup>24</sup>. Pensamos que ainda não foi suficientemente posto em relevo que o materialismo histórico é um objecto mecânico, confirmação que terá de ter consequências que, na nossa opinião, são indiscutivelmente óbvias, ou seja, que, nessa ordem de ideias, o materialismo histórico não constitui um processo dialéctico. No entanto, ocorre-nos, por outro lado, que estejamos a levar demasiado longe as conclusões da obra de Poe, é problemática que deixo ao cuidado do leitor.

No entanto, tenhamos em ponderação que, para o pensador alemão, cinco directrizes se podem aplicar ao sistema fundamental do materialismo histórico, a saber: 1 - o objecto da história remete para a salvação, 2 - a história consubstancia-se em imagens, 3 - um processo dialéctico corresponde a uma mónada, 4 - o ponto de vista materialista da história pressupõe uma crítica da ideia de progresso e 5 - o materialismo histórico sustenta o seu labor no bom senso, na presença de espírito e na dialéctica (Benjamin 2019, 606). Algumas destas considerações já foram tidas em conta, as restantes, de uma maneira ou de outra, serão abordadas em seguida.

Partindo do princípio que a teologia é a manifestação do humano no domínio da história, temos que ter em conta que ela se subdivide na ideia de força messiânica, no conceito de humanidade redimida que, por sua vez, nos traslada para a noção do tempo messiânico, em todos estes momentos a memória e a história têm um papel primordial. Como é costume, vejamos cada uma destas mais em pormenor.

---

<sup>24</sup> Veja-se a demonstração de que “há efectivamente uma pessoa escondida na caixa durante todo o tempo da exibição” (Poe 2014, 500, 503-510). A constatação de que a teologia consiste no anão é visível em: (Benjamin 2017, 9 e 164) e, de forma complementar, (Benjamin, 2019, 588), onde se confessa que “o comentário a uma realidade (...) exige sempre um método diferente do comentário de um texto. No primeiro caso, a ciência de base é a teologia, no outro, a filologia”. Por outro lado, há que ter em conta que, para Benjamin, a sua meditação “relaciona-se com a teologia como o mata-borrão com a tinta. Está totalmente impregnado dela. Mas se tudo dependesse do mata-borrão, nada do que está escrito restaria” (Benjamin 2019, 600).

O primeiro sinal no sentido descrito provém da ideia de que o passado tem direito a um delicado dinamismo messiânico, ou seja, “um *index* secreto que o remete para a redenção” (Benjamin 2017, 10)<sup>25</sup>. Por outro lado, o materialista histórico só concede relevância a um determinado objecto histórico quando o reconhece como uma mónada, ou seja, nele vai constatar uma “paragem messiânica do acontecer”, o que significa o símbolo de uma ocasião de combate pelo “passado reprimido”<sup>26</sup>.

Por outro lado, paga a dívida de gratidão para com Marx que, no conceito de sociedade sem classes, laicizou a noção de tempo messiânico, embora essa não seja a finalidade da evolução na história, mas uma ruptura, tantas vezes um fiasco e no seu termo concretizada, apresentando-se, desse modo, como “acção messiânica”. Nessa ordem de ideias, “o materialista histórico, ao seguir a estrutura da história, entrega-se, a seu modo, a uma espécie de análise espectral. Do mesmo modo que o físico identifica o ultravioleta no espectro das cores, assim também ele identifica na história uma força messiânica” (Benjamin 2017, 154)<sup>27</sup>.

Não parece haver qualquer dúvida que a ideia de redenção, ou salvação, e a memória e a história estão indissolivelmente conectadas. Deve-se acrescentar, antes de mais, que é sobre a ideia de felicidade que esvoaça a ideia de redenção, de forma que, “a autêntica concepção do tempo histórico assenta totalmente na imagem da redenção” (Benjamin 2019, 609; 2017, 9). Para Sami Khatib, “messianic redemption is not about some apocalyptic intrusion from ‘outside’ (a divine intervention into human affairs) but about restoring (or, in

---

<sup>25</sup> Veja-se, similarmente, a ideia de que o Messias não só redime como supera o Anticristo, (cf. Benjamin 2017, 11). Também Klein considera que a “convergence of archaic and contemporary meanings suggests a narrative in which memory found its early meaning in the union of material objects and divine presence, a meaning that was displaced by the rise of the modern self and the secularization and privatization of memory” (Klein 2000, 132). Desse modo, “a statue of Lenine is not just a mnemonic device to help individuals remember, but memory itself (Klein 2000, 131).

<sup>26</sup> Benjamin utiliza aqui o conceito de mónada no puro sentido leibniziano, sobre este assunto ver, (Leibniz 2016). Para Castilla Urbano, “la mónada es a la historia, lo que el aforismo a la literatura filosófica; ambos condensan en una expresión mínima la totalidad de un saber” (Castilla Urbano 1991, 466). Por outro lado, segundo S. Zizek, citado por Sami Khatib, “[W]hat specifies his historical materialism – in contrast to the Marxist doxa according to which we must grasp events in the totality of their interconnections and their dialectical movement – is its capacity to *arrest*, to *immobilize* historical movement and to *isolate* the detail from its historical totality. In this very crystallization, this ‘congelation’ of the movement in a monad, which announces the moment of appropriation of the past: the monad is an actual moment which conceives itself as a repetition of past failed situations, as their retroactive ‘redemption’ through the success of its own exploit” (Khatib 2012, 64). Finalmente, acrescenta Benjamin que “para se compreender a suspensão messiânica do acontecer poderíamos socorrer-nos da definição que Focillon dá do “estilo clássico”: “Breve minuto de plena posse das formas, ele apresenta-se como uma rápida felicidade, o  $\alpha\kappa\mu\eta$  dos Gregos: o fiel da balança oscila muito fracamente. O que espero não é vê-la inclinar-se de novo em breve, ainda menos o momento da fixidez absoluta, mas antes, no milagre desta imobilidade hesitante, o frêmito leve e imperceptível que me indica que ela está viva” - Henri Focillon, *Vie des formes*, Paris, 1934, p. 18” (Benjamin 2017, 152).

<sup>27</sup> Constate-se, ainda, no mesmo sítio a declaração de que “o conceito da sociedade sem classes tem de recuperar o seu verdadeiro rosto messiânico, no próprio interesse da política revolucionária do proletariado”. Finalmente, penso que se terá de ter em atenção, na mesma ordem de ideias, o conceito de mundo messiânico, definido como receptáculo da história universal, esta também uma noção messiânica, e um universo de actualidade plena e integral (vd. Benjamin 2017, 160, 160-161. Sobre a questão da história universal e do messianismo, note-se, também, a seguinte asserção: “o autêntico conceito de história universal é messiânico” (Benjamin 2019, 616).

more theological terms ‘restitutio in integrum’ or ‘tikkun’) of the pass repressed potentialities” (Khatib 2017, 7). De modo semelhante, “the retroactive logic of messianic redemption can be summed up as follows: *the universal messianic repeatability of the past is the structural condition of any particular historical repetition*” (Khatib 2017, 12). Sobre a repetição, o autor esclarece-nos que ela pode ser espectral ou alegre (*Heiterkeit*), sendo que só esta última pode fragmentar o ciclo, nas suas próprias palavras: “revolutionary repetition is cheerful only insofar as it breaks with the compulsion to repeat” (Khatib 2017, 10).

Nessa ordem de ideias, teremos que voltar à questão do tempo messiânico, o Agora, que surge como objecto da história, este é um tempo pleno e heterogéneo que, “num salto de tigre para o passado”, faz retornar a Roma Antiga ao final do Séc. XVIII (ocorre-me, agora, que o mesmo fizeram os fascismos), ele “concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda a humanidade” (Benjamin 2017, 20)<sup>28</sup>.

Parece-nos ser este o momento adequado para tecer algumas considerações sobre o artigo de Ilan Gur-ze’ev acerca de Benjamin e Horkheimer. Aí defende o autor que Benjamin expõe uma doutrina utópica que tem como culminar a concepção hebraica tradicional de redenção, na qual só o Messias pode completar os eventos históricos na sua totalidade. Define, por outro lado, quatro ângulos da posição de Benjamin: 1 – a origem do homem está no Paraíso e na visão utópica da sua futura redenção; 2 – não há, de facto, progresso; 3 – a génese contém o seu objectivo último: a criação, ou paraíso, tem implícita a semente da perturbação; 4 – tudo isto não implica que não haja espaço para a redenção, mas apenas que a redenção tem que surgir “de fora”, como interrupção da história (Gur-Ze’ev s.d, 13-14). Desse modo, o anseio de redenção “is the corner stone for true solidarity”, que, nesse plano, teria como missão substituir aquilo que Horkheimer apelida “the caricature of present solidarity” (Gur-Ze’ev s.d, 23).

Voltando à nossa análise, para Benjamin o historiador “é um profeta de olhos postos no passado”, abandonando o seu próprio tempo, “o seu olhar de vidente inflama-se com os cumes dos acontecimentos de outrora”, que vão desaparecendo cada vez mais, numa relação directamente proporcional ao tempo em que foram produzidos, “este olhar de vidente tem do seu próprio tempo uma consciência mais nítida do que os contemporâneos que acompanham esse tempo” (Benjamin 2017, 157).

O filósofo alemão explicita que o juízo de que o historiador é um profeta de olhos postos no passado, pode ser compreendido de duas formas diferentes: por um aspecto, aquele a que chama o modo tradicional, que consiste em profetizar o que nessa altura ainda era futuro, mas que deveio passado, chama-lhe “teoria histórica da empatia”, dá a paternidade a Fustel de Coulanges, fazendo-a redundar na seguinte máxima: “se quiser reviver uma época, esqueça que sabe o que se passou depois dela”; por outro, no sentido em que se explicitou atrás, ao qual adiciona, no trilho de Turgot, que o presente é definido como objecto intencionado de uma predição e redundando num conceito substancial e inteiramente político. Ainda o autor francês, “antes mesmo de nos podermos informar sobre um determinado estado de coisas (...) já ele se transformou várias vezes. Assim, sabemos sempre tarde demais aquilo que aconteceu. Por isso se pode dizer da política que ela está destinada a prever o presente”, e anexa da sua lavra, “é precisamente este conceito de

<sup>28</sup> Para S. Zizek, na leitura de Khatib, o tempo messiânico “is not another time beyond and above the ‘normal’ historical time, but a kind of inner loop within this time” (Khatib 2012, 61).

presente que está na base da actualidade da autêntica historiografia” (Benjamin 2017, 159)<sup>29</sup>.

Benjamin vai reflectir que, se olharmos para a história como texto, tem que se adaptar ao que André Mongold atestou das obras literárias, nelas o passado armazenou imagens semelhantes a fotografias que só podem ser lidas por essa consciência mais límpida. Isto explica-se devido à circunstância de que “só o futuro possui reveladores suficientemente activos para revelar tais fotografias. Muitas páginas de Marivaux ou de Rousseau contêm um sentido misterioso que os primeiros leitores não podiam decifrar plenamente”(cf. Benjamin 2017, 159)<sup>30</sup>.

Finalmente, podemos prosseguir com a constatação de que o anjo da história tem como objectivo “acordar os mortos” e recompor, juntando os seus restos, o que desapareceu (Benjamin 2017, 14), ou, numa enunciação paralela, o historiador é visto como o anunciador que congrega os mortos para o palco da existência (vd. Benjamin 2019, 612). Nesse sentido específico, o campo de observação do historiador apresenta-se livre de limites e, por esse motivo, “a teologia pode iluminar este contexto apenas sob condição de a sua tensão natural não ser dissolvida por filosofemas mediadores” (Benjamin 2017, 29).

Quanto à escrita da história, na acepção rigorosa do conceito, é “uma imagem que vem da presentificação anamnésica (*Eingedenken*) involuntária, uma imagem que, no momento de perigo irrompe subitamente diante do sujeito da história” (Benjamin 2017, 163)<sup>31</sup>. A capacidade do historiador cimta-se na noção arguta da crise em que, numa aprazada época, entrou o sujeito da história, não se tratando aqui de qualquer sujeito imanente, mas sim da classe de “humilhados e ofendidos” em combate<sup>32</sup>. Nessa ordem de ideias, só para ela se proporciona o conhecimento histórico e, apenas, numa determinada circunstância histórica, tudo isto prova, aquilo que se disse anteriormente, o desaparecimento do instante heróico na ciência histórica.

Poderíamos concluir que o intuito é o desmontar da “mitologia” no campo da história, objectivo que apenas se pode desencadear através de um conhecimento do passado que ainda não veio à superfície, de modo que o historiador terá que tecer “uma estrutura estreita, mas resistente – uma estrutura filosófica – para trazer à sua rede os mais actuais aspectos do passado” (Benjamin 2019, 587). Esta eventualidade dá azo a que Alison Ross

---

<sup>29</sup> Tenha-se em cômputo, numa mesma ordem de ideias, a seguinte declaração: “é irrecoverável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (Benjamin 2017, 110). Ainda no mesmo sítio, deve ter particular ponderação a seguinte asserção: o historiador “arranca a época à “continuidade histórica” reificada, e assim também a vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *oeuvre*. Mas o resultado produtivo desta construção tem como resultado que *na* obra se contém e se supera a *oeuvre*, *nesta* a época e *na* época toda a evolução histórica”.

<sup>30</sup> O mesmo aparece, de modo semelhante, (Benjamin 2019, 612). Talvez seja por essa causa, que admite que romances, como *Wittiko* de Adalbert Stiffer ou *Salambô* de Gustave Flaubert, “rebetam com o contínuo temporal”, tal como a história “tem de ser capaz de o fazer” (Benjamin 2017, 165).

<sup>31</sup> Veja-se, num sentido muito próximo, a seguinte definição: “articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo”, (Benjamin 2017, 11).

<sup>32</sup> Sobre esta questão pode ver-se, (Khatib 2015, 23-42). Neste texto diz-nos o autor, de forma esclarecedora, que Benjamin, revisitando a tese 11 sobre Feuerbach, podia assegurar que “the historiographers have only interpreted the victor’s history, in various ways; the point is to change it”, (Khatib 2015, 34).

estabeleça que “history is not the story of the past. Historical truth is not ‘knowledge’ of the past, but the ground of human life, what renders it meaningful. Historical time is not the chronological flow of time, but the fulfilled moment” (Ross 2015, 108-109). Dessa forma, o modo de acesso ao evento histórico na sua totalidade, passa pela análise do pequeno momento individual considerado em todas as circunstâncias que se adicionam com esse objectivo.

Para finalizar, há três questões das quais queria aqui deixar menção, estão nesse caso, a questão da história materialista da cultura<sup>33</sup>, a referência à relação entre arte e progresso<sup>34</sup> e a questão das comemorações<sup>35</sup>. Isto se não dermos importância à chamada de atenção para o vínculo entre a questão do tempo histórico e o espaço histórico (Benjamin 2017, 23)<sup>36</sup> e o relembrar do estorvo em especial para o trabalho histórico a partir de setecentos, pois, “desde que começaram a aparecer os grandes jornais, as fontes são a perder de vista” (Benjamin 2019, 595).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de tudo aquilo que se explanou, o que podemos, de facto concluir? Desde logo, como já se apurou, que o esquecimento é, fundamentalmente, um instrumento político de pacificação, de coabitação social, sendo a memória e a história, na perspectiva benjaminiana, um utensílio político de redenção. De facto, como nos recorda o filósofo, a propósito do seu debate com Horkheimer, a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. Relembremos: o que a ciência “constatou”, a rememoração pode modificá-lo. A rememoração pode transformar o inacabado (a felicidade) em acabado, e o acabado (o sofrimento) em inacabado, ou seja, entra-se no domínio da teologia<sup>37</sup>. Talvez por este

---

<sup>33</sup> Sobre este assunto pode ver-se (Benjamin 2017, 219, 218), aqui se recorda que, no séc. XIX, “historiadores burgueses sérios, como Thierry, Mignet e Guizot se esforçavam por escrever uma história da cultura burguesa” e se põe a possibilidade de escrever uma história materialista da cultura. Noutro lugar, a proposta é de uma metodologia para uma dialéctica da história da cultura, penso que se deve ter, na mesma linha de raciocínio, atenção à noção de “apocatástase histórica”(cf. Benjamin 2019, 588).

<sup>34</sup> Confessa Benjamin, “a arte, que muitas vezes é vista como sendo refractária a qualquer ligação ao progresso, pode servir para verdadeiramente o definir” (Benjamin 2019, 604), noutro local aclara que para Turgot o progresso é medido pela ciência, mas tem na arte o seu elemento reparador (vd. Benjamin 2019, 607).

<sup>35</sup> A propósito da revolução francesa confessa o autor: “o dia em que se inicia um calendário funciona como um dispositivo de *concentração do tempo histórico*. E é, no fundo sempre o mesmo dia que se repete, sob a forma de dias feriados, que são dias de comemoração” (Benjamin 2017, 18, sublinhado nosso).

<sup>36</sup> Esta parece-me ser uma questão muito pertinente, no entanto, esse foi um tema que já abordámos no citado *Tempo e Modernidade, Espaço e os Paradoxos de Zenão*. Aliás, a referência à tentativa de “destruir o contínuo da história”, na Revolução de Julho, ao tomarem como alvo os relógios das torres, pode, na nossa perspectiva, ser inserido na lógica do artigo enunciado (vd. Benjamin 2017, 18).

<sup>37</sup> Sobre esta questão veja-se (Reyes Mate 2002, 295), deve-se, ainda, ter em conta o que o autor diz sobre a memória e o esquecimento em relação às vítimas, (Reyes Mate 2002, 289-299). Daí extraímos a seguinte passagem que nos parece sobremaneira ilustrativa: “la memoria pretende actualizar la consciencia de una injusticia pasada, mientras que el olvido la cancela, con lo que se hace cómplice de la injusticia. Esto es el punto: memoria es denuncia de la injusticia y olvido es sanción de la injusticia” (Reyes Mate 2002, 296). Talvez fosse este o

motivo, Gur-Ze'ev confessa que “Benjamin’s religious mission was to fight all opposing forces on behalf of the memory of the past” (Gur-Ze-ev s.d, 27)<sup>38</sup>.

No entanto, um óbice ainda fico por resolver, isto é, como é que a memória (rememoração) e a história entidades que parecem, absolutamente, profanas, podem devir sagradas? Com efeito, a resposta a esta pergunta pode, na nossa óptica, encontrar-se aqui e ali no decorrer desta exposição, no entanto, ela é mais clara no “Fragmento Teológico-Político”. Nesse trecho admite-se que é a felicidade que orienta a ordem do profano, que a conexão desta ordem com o messianismo é um dos postulados primordiais da filosofia da história, acarretando uma compreensão mística da história. Na mesma ordem de ideias, “uma força, activada num certo sentido, é capaz de levar outra a actuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico” (Benjamin 2017, 21). Desse modo, não sendo o profano uma categoria desse império é, contudo, uma das estruturas mais indubitáveis de analogia com esse senhorio<sup>39</sup>.

Sami Khatib desenvolve com mais vagar as relações entre a felicidade (*happiness*) e a redenção, sendo de que a humanidade, ainda no seu alvitre, tenha que se deslocar no caminho do profano, porque a via messiânica não pode ser atingida de forma imediata, mas apenas mediatamente através do profano (cf. Khatib 2013, 6-10). Tudo isto apesar do autor ser da opinião que “it is precisely this *messianic* relatedness that gives rise to Benjamin’s materialist, non-idealist, and non-positivist concept of history allowing for a truly *profane* concept of politics freed from all sorts of metaphysics, teleologies, historicisms, and determinist beliefs in historical progress” (Khatib 2013, 11). Porém, num momento distinto, também considera que, embora Benjamin aparte o messiânico da orientação profana, parece existir um “standpoint where the difference of these two poles somehow disappears without mingling them” (Khatib 2013, 8).

Finalmente, fazer coincidir o tempo messiânico com a ideia de *kairós* (*καιρός*), por oposição a *chronos* (*χρόνος*), parece não se adequar aos propósitos de Benjamin, aliás, não encontramos qualquer referência ao conceito nos textos que examinámos. Isto porque, como lembra Agamben, citado por S. Khatib, a noção de *kairós*, o instante oportuno ou certo, o momento em que

---

momento azado para fornecer alguns traços sobre o pensamento de Reyes Mate, certamente influenciado por Benjamin, onde a memória e, por conseguinte, a história é instrumento crucial. No entanto, além do artigo já referido, apenas conseguimos ter acesso, neste tempo conturbado, a três notas de leitura sobre a obra do filósofo espanhol, que vamos encarrilar de seguida: (Rocafort 2006); (Ortega Narvaez 2018), nesta obra, segundo o recenseador, é onde se trata com mais acuidade as relações, acima mencionadas, da memória com a injustiça e a justiça; (Ortega Narvaez 2020), neste texto, o comentador realça que “desde *La razón de los vencidos* (1991) y *Memoria de occidente* (1997), Mate puso la memoria en el centro de la discusión a la hora de pensar sobre las víctimas de pasados violentos, sobre sus demandas de justicia y sus exigencias de no olvidar; él apuesta por una razón anamnética, capaz de dar cuenta de las catástrofes de la historia, de ver la injusticia en el centro del progreso y el margen de la Historia”, (Ortega Narvaez 2020, 347). Mais acrescenta, que o filósofo pretende recuperar a dimensão de sofrimento e de salvação que se encontram vigentes na concepção apocalíptica do tempo, opondo-a à dimensão gnóstica do tempo que, ainda segundo o pensador espanhol, tem dominado a tradição do ocidente (cf. Ortega Narvaez 2020, 349-350).

<sup>38</sup> Sobre a questão da rememoração e da recordação pode consultar-se (Castilla Urbano 1991, 462 e 470-471).

<sup>39</sup> Ilan Gur-Ze'ev ainda vai mais longe quando constata que, para Benjamin, só a ordem secular do profano tem a capacidade para promover a vinda do reino messiânico (vd. Gur-Ze'ev s.d, 4).

algo de excepcional sucede, pode acontecer, do mesmo modo, no tempo cronológico, o que acarreta que um não nega o outro (cf. Khatib 2012, 62)<sup>40</sup>.

Não podemos deixar de fazer aqui uma última referência, esta prende-se com o facto de em toda a argumentação presente nesta pequena investigação residir um paradoxo essencial. Se é verdade que temos de olvidar para podermos recordar, não deixa de, por outro lado, ser essencial o exercício da memória para, em última instância, poder esquecer<sup>41</sup>.

Devido ao facto de se tratar aqui de uma inquirição aberta, aliás, como toda e qualquer exploração científica, não queríamos terminar esta narrativa sem antes fazer uma referência à pertinência que poderão ter as considerações sobre os lugares de memória e a sua ligação, antropológica, sociológica, teológica, etc., com os lugares do sagrado<sup>42</sup>. Na nossa perspectiva, tal estudo poderia, se levado em determinada direcção, corroborar ou não alguns dos axiomas presentes nos textos de Benjamin.

## REFERÊNCIAS

- BAUR, Michael; ACTON, H. B.. “Marx on Historical Materialism”, *s.d* [https://www.researchgate.net/publication/334446734\\_Marx\\_on\\_Historical\\_Materialism](https://www.researchgate.net/publication/334446734_Marx_on_Historical_Materialism), consulta 8/6/2020.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Edição e Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *As passagens de Paris*. Edição e Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019.
- CASTILLA URBANO, Francisco. Walter Benjamin: Una filosofía de la historia entre la política y la religión. *Anuario de Filosofía del Derecho*, VIII, pp. 453-471, 1991.
- EBADI, Shirin. *A Gaiola de Ouro*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.
- Electra*, nº 8, Lisboa, Fundação EDP, pp. 31-110, 2019- 2020.

---

<sup>40</sup> Veja-se, ainda, *supra* o que reconhece Žizek na leitura que faz do tempo messiânico. De facto, S. Khatib usa a noção de *kairós*, nas investigações dele a que tivemos acesso, aqui e ali sem nunca ser demasiado assertivo. Daqui se poderá deduzir que o conceito não tem, ao que parece, uma relevância fundamental na doutrina benjaminiana. Por outro lado, (Honesko 2009, 20-25 e passim), tenta identificar a noção de Agora (*Jetztzeit*) e o messianismo com o conceito paulino de *kairós*. Porém, é nossa opinião que uma análise mais cuidada poderá, ou não, revelar pistas acerca dessa problemática.

<sup>41</sup> Parece-me vir na mesma ordem de ideias, a frase atribuída a Nelson Mandela: “perdoamos mas não esquecemos”, que acabei de ler em trabalho académico de Margarida dos Santos.

<sup>42</sup> Sobre os lugares de memória penso serem relevantes as afirmações de P. Nora para quem “a memória, com efeito, só conheceu duas formas de legitimidade: histórica ou literária. Elas foram, aliás, exercidas paralelamente mas, até hoje, separadamente. A fronteira hoje desaparece e sobre a morte quase simultânea da história-memória e da história-ficção, nasce um tipo de história que deve seu prestígio e sua legitimidade à sua nova relação com o passado. A história é o nosso imaginário de substituição”. Acrescenta, ainda na mesma ordem de ideias, “diferentemente de todos os objectos da história, os lugares de memória não têm referentes na realidade. Ou melhor, eles são, eles mesmos, seu próprio referente, sinais que devolvem a si mesmos, sinais em estado puro. Não que não tenham conteúdo, presença física ou história, ao contrário. Mas o que os faz lugares de memória é aquilo pelo que, exactamente, eles escapam da história (...). Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão das suas significações” (Nora 1993, 28, 27).

- FREUD, Sigmund. Duelo y Melancolía. In: *Obras Completas*. Vol. 2, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2003a.
- FREUD, Sigmund. Recuerdo, repetición y elaboración. In: *Obras Completas*. Vol. 2, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2003b.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *In 1926: Living at the Edge of Time*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1997.
- GUR-ZE'EV, Ilan. "Walter Benjamin and Max Horkheimer: from Utopia to Redemption", *s.d.*, [www.academia.edu/196504/Walter...](http://www.academia.edu/196504/Walter...), consulta 22/4/2019.
- HONESKO, Vinicius Nicastro. O paradigma do tempo. Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben. *Agon, Revista de Filosofia Política do Direito*, Vol. 3, Florianópolis, 2009.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Tradução de Mário Henrique Leiria. Prefácio de Manuel Portela. Lisboa: Antígona, 2013.
- KHATIB, Sami. The Time of Capital and the Messianicity of Time. Marx with Benjamin. *Studies in Social and Political Thought*, Volume 20, 2012.
- KHATIB, Sami. The Messianic Without Messianism. Walter Benjamin's Materialist Theology. *Anthropology & Materialism*, (2013), [Online], 1 | Online since 15 October 2013, connection on 19 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/am/159>.
- KHATIB, Sami. Walter Benjamin and the subject of historical cognition. "Walter Benjamin Unbound", Special Issue of *Annals of Scholarship*, Alexander Gelley, Ilka Kressner & Michael G. Levine (eds.), Vol. 21.1, 2015.
- KHATIB, Sami. Where the past was, there history shall be. *Anthropology & Materialism*, 2017, [online], <http://journals.openedition.org/am/789>, consulta 19/4/2019.
- KIDD, William & MURDOCH, Brian. "Introduction". In: William Kidd e Brian Murdoch (eds.), *Memory and Memorials: The Commemorative Century*. Aldershot: Ashgate, 2004, 1-9.
- KLEIN, Kerwin Lee. On the Emergence of *Memory* in Historical Discourse. *Representations*, 69, pp. 127-150, Winter 2000. <https://doi.org/10.2307/2902903>.
- LEIBNIZ, G. W.. *Monadologia*. Tradução e apresentação de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.
- MATOS, Sérgio Campos. *Consciência Histórica e Nacionalismo (Portugal – Séculos XIX e XX)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Da utilidade e inconvenientes da história para a vida*. Introdução e Tradução de Armando de Moraes. Lisboa: Livrolândia, *s.da*.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Livro do Filósofo*. Porto: Rés Editora, *s.db*.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Origem da tragédia*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editora, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- NORA, Pierre. Entre memória e história, a problemática dos lugares. *Projeto História*, S. Paulo (10), (1993) (Edição original *Les lieux de mémoire* I, La République, Paris, Gallimard, 1984, pp. XVIII-XLII).
- OLIVEIRA, A. Paulo Dias; ARAÚJO, Renata Malcher. Tempo e Modernidade, Espaço e os Paradoxos de Zenão. *Revista de Teoria da História*, Volume 16, número 2, Universidade Federal de Goiás, 2016.
- OLIVEIRA, Luís Filipe. Das memórias de Paio Peres Correia à Crónica do Mestre: os testemunhos portugueses. In: Ayala, Carlos, Fitz, Francisco García, Palacios, J.

- Santiago (coord.). *Memoria y fuentes de la guerra santa peninsular (Siglos X-XV)*. Gijón: Ediciones Trea, pp. 331-348, 2021.
- ORTEGA NARVAEZ, Onasis. Manuel Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Barcelona, Anthropos, 2011, 317 pp.. *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 46, (2018).
- ORTEGA NARVAEZ, Onasis. Mate, Manuel Reyes, El tiempo tribunal de la historia, Madrid, MD: Trotta, 2018, 176 páginas. *Las Torres de Lucca*, Vol. 9, nº 17, pp. 347-354, 2020.
- ORWELL, George. *1984*. Tradução de Ana Luísa Faria. Lisboa: Antígona, 2007.
- OSBORNE, Peter; Charles, Matthew. Walter Benjamin. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2019, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/benjamin/>, consulta 2/7/2020.
- POE, Edgar Allan. O jogador de xadrez de Maelzel. *Todos os Contos*. Tradução de J. Teixeira Aguilar. Lisboa: Temas e Debates, 2014.
- QUENTAL, Antero de. *Prosas sociopolíticas*. Publicadas por Joel Serrão. Lisboa/Angra do Heroísmo : INCM, 1982.
- RENAN, Ernest. Qu'est-se qu'une nation (1882). Forest, Philippe (ed.), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*. Paris: Pierre Bordas et fils, Éditeur, 1991.
- REYES MATE, Manuel. O sofrimento do inocente e a universalidade da Redenção. *Cultura*, Revista de História e Teoria das Ideias, Vol. XV, II Série, Lisboa, pp. 289-305, 2002.
- RICOEUR, Paul, “Memória, história e esquecimento” (versão original “Memory, history, oblivion” In Conferência internacional *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*. Budapeste: 2003).
- [https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/memoria\\_historia](https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia), consulta 2/7/2020.
- ROCAFORT, Victor Alonso. Reyes Mate, Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Editorial Trotta, Madrid, 2006, 338 páginas”. *Foro Interno*, 6, pp. 173-242, 2006
- ROSS, Alison. *Walter Benjamin's concept of Image*. New York / London: Routledge, 2015.
- SARGEANT, Maggie. Memory, distortion and the war in German popular culture: the case of Konsalik. In: William Kidd e Brian Murdoch (eds.), *Memory and Memorials: The Commemorative Century*. Aldershot: Ashgate, 2004, 195-205.
- SIMÓN, César Rina. The public use of the past and the position of historian. *Newsletter of the Academy of Yuste*, nº 06, 2020.
- TREPPER, Leopold. *O grande jogo da espionagem*. Lisboa: Portugalia, 2009 [edição original: *Le grand jeu*, 1975].
- WOLFF, Jonathan. 4. *Theory of History: "Karl Marx"*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/>, consulta 8/6/2020.

*Do esquecimento à pacificação e da memória à redenção*  
 Uma leitura de Walter Benjamin  
 Artigo recebido em 17/03/22 • Aceito em 20/06/22  
 DOI | [doi.org/10.5216/rth.v25i1.72278](https://doi.org/10.5216/rth.v25i1.72278)  
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ARTICLE

# THE HERMENEUTIC PROBLEM POSED *by* DIGITAL HUMANITIES

MURILO GONÇALVES

Universidade Federal de Goiás

Goiânia | Goiás | Brazil

[murilogoncalves.hist@gmail.com](mailto:murilogoncalves.hist@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-9945-3645](https://orcid.org/0000-0002-9945-3645)

This article aims to present the hermeneutic problem related to the emergence of the research field widely known as digital humanities. In general, at the epistemological level, this problem involves the consideration of a theory of historical interpretation that articulates research methods and techniques with digital objects in their symbolic character. At the ontological level, it highlights the need to take into account the constitutive aspects that make this theory of interpretation possible. By examining the historical-philosophical foundation of the hermeneutic paradigm, as well as the engagement of human sciences at large — and history in particular — with digital technologies, we have come to the conclusion that a digital historical hermeneutics needs to go beyond epistemological and methodological reflections towards the questioning of the ontological conditions not only of human understanding but also of machine interpretation.

*Hermeneutics – history – digital humanities*

ARTIGO

# O PROBLEMA HERMENÊUTICO COLOCADO PELAS HUMANIDADES DIGITAIS

MURILO GONÇALVES  
Universidade Federal de Goiás  
Goiânia | Goiás | Brasil  
murilogoncalves.hist@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-9945-3645

Este artigo tem como objetivo apresentar o problema hermenêutico relacionado ao surgimento do campo de pesquisa amplamente conhecido como humanidades digitais. Em geral, no nível epistemológico, esse problema envolve a consideração de uma teoria da interpretação histórica que articula métodos e técnicas de pesquisa com objetos digitais em seu caráter simbólico. No plano ontológico, ele destaca a necessidade de levar em conta os aspectos constitutivos que tornam essa teoria da interpretação possível. Ao examinar o fundamento histórico-filosófico do paradigma hermenêutico, bem como o engajamento das ciências humanas em geral — e da história em particular — com as tecnologias digitais, chegamos à conclusão de que uma hermenêutica histórica digital precisa ir além de reflexões metodológicas e epistemológicas em direção ao questionamento das condições ontológicas não apenas da compreensão humana, mas também da interpretação realizada pela máquina.

*Hermenêutica – história – humanidades digitais*

## THE HISTORICAL-PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF THE HERMENEUTIC PARADIGM

The purpose of this article is to present the hermeneutic problem related to the emergence of the research field widely known as digital humanities<sup>1</sup>. In general, at the epistemological level, this problem involves the consideration of a theory of historical interpretation that articulates research methods and techniques with digital objects in their symbolic character. At the ontological level, it highlights the need to take into account the constitutive aspects that make this theory of interpretation possible. This is how Paul Ricoeur (1969) defines a long way of articulating the hermeneutical question to phenomenology, which aims, among other goals, at the foundation of historical sciences, and that inevitably must permeate the realm of language. At this ontological level, hermeneutics must undertake the theoretical-philosophical task of understanding the means by which the phenomenon of interpretation takes place, as formulated by Martin Heidegger (1988) and Hans-Georg Gadamer (1999).

However, before becoming properly philosophical, hermeneutics was first engendered from Classical Antiquity to the 19th century as a tenet of disciplines such as theology, law philology and, finally, history. Johann Gustav Droysen dedicated himself, like few 19th century historians, to answering the theoretical, philosophical and methodological questions of his field. This reflection was compiled in the work called *Historik* (developed during the second half of the 19th century), which can very well be translated as “theory of history”. Hermeneutics plays a central role in this theory of history, even if Droysen does not explicitly employ the term. The greatest evidence of his belonging to this tradition is perhaps the recurring references of Hans-Georg Gadamer, who places Droysen retrospectively in a prominent position in the history of hermeneutics: the “pioneering relevance of Droysen’s *Historik* to the methodology of the human sciences [*Geisteswissenschaften*]” it is due to the development of an idealist-based historical hermeneutics that proposes an “adequate self-understanding of the historical method” (Gadamer 1993, 426; Maclean 1982, 349). This accomplishment was crucial for the later attempt at a hermeneutical foundation for the historical sciences that Dilthey sought to undertake. Despite recognizing the inspiration in Droysen, as in Böckh and Humboldt, Dilthey does not fail to state that “a theoretical structure [*Aufbau*] of the human sciences was not achieved by these thinkers” (Dilthey 1965, 114-115).

Droysen’s reflection revolves around ideas and concepts such as understanding (*Verstehen*) and interpretation (*Interpretation*), but not only that: it is about the way in which such concepts are mobilized, the background on which they act. At first limited to the methodological ambit of historical research, along with heuristics, criticism and *Apodeixis* (in the *Historik* of 1857), or to representation (*Darstellung*, in the *Grundriss* of 1857-8), the concept of understanding comes to embrace a broader scope. Understanding is not only intended to acquire information through source criticism. It provides individuals with “true” historical knowledge, so that it becomes possible to carry on the collective process of developing history through the apprehension of the idea of

---

<sup>1</sup> Here, the term “digital humanities” does not in most cases refer to a field *per se*, but merely aims to point to the general engagement or adoption of digital technologies by researchers in the humanities. For an understanding of the term as a field with programs, research centers and publications see: Berry 2012.

its whole. In other words, through understanding — the appropriate way of presenting historical sense — history promotes *Bildung*.

Droysen establishes a dialectic between part and whole, between available parts and the general idea of the past as a whole in itself. In the *Historik* of 1857, he reproduces the hermeneutic adage: “only through the parts do we understand the whole, only through the whole, the parts” (Droysen 1977, 30-31). In the 1857 (1858) version of the *Grundriss der Historik* — as well as in the 1882 version — Droysen reaffirms: “the individual is understood in the whole and the whole is understood from the individual”.<sup>2</sup> The whole, then, is recognized as the meaning found in the aggregate of collective manifestations that embody the ethical powers (family, language, religion, law, science etc.). These powers are instances that develop over time and that are present in society. They function as threads that organize history, through which individualities become relevant and from which the historian is able to interpret the past.

More ambitiously, Dilthey took upon himself the task of building the theoretical-epistemological foundations of the historical sciences (*Geisteswissenschaften*) and found in hermeneutics the path to achieve it. Despite the broad scope of his work, he maintained his (unfinished) reflection at a level similar to Droysen’s, namely, of a theory of historical knowledge that, nevertheless, does not fail to point to fundamental ontological elements, such as the concept of life (Marcuse 1989, 363-368). It is finally with Heidegger that hermeneutics properly acquires a new philosophical status (Gadamer 1993, 102-103). In his early thought — until the publication of *Being and Time* —, the notion of a hermeneutics of facticity is posed as one of his main interests. That provides the philosophical program later adopted by Gadamer to support his claim concerning the universality of hermeneutics (Gadamer 1999, 1-5). Heidegger is a direct heir of the quarrel around the foundation of the historical sciences and contributed decisively with a certain solution to the problem of historicism. From central figures of this quarrel (Rickert, Dilthey, Husserl and even Droysen<sup>3</sup>), Heidegger progressively moves towards the claim of a phenomenological hermeneutics of facticity.

Facticity emerges as the multiplicity of concrete manifestations of the entity in face to the ontological unicity of the being of such entity. It is along the lines of this articulation, between phatic and philosophical experience, that the recognition of the historical emergence of ontologies becomes possible. In order to reinterpret the traditional problems of philosophy, Heidegger insists on the necessity of inserting oneself into the sphere of entities’ concrete existence, that being, the worldly events that surround them. This world is a condition of possibility of such entities, but it is itself — in its condition of a worldview unity that contains the multiplicity of possible determinations and meanings — the result of a historical genesis. Only then the philosophical tradition can be properly seen as the progressive sedimentation of meanings that determines the domain of possible problems and their conceptuality. It engenders hermeneutic structures composed by the constellation of concepts that accompany the emergence of an entity and the way it reveals itself in the present. Therefore,

---

<sup>2</sup> “Das Einzelne wird verstanden im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen” (Droysen 1977, 398).

<sup>3</sup> Heidegger held a seminar in 1926 called “*Übungen über Geschichte und historische Erkenntnis im Anschluss an J. G. Droysen, Grundriss der Historik*” (“Exercises on history and historical knowledge in connection with the *Grundriss der Historik* by J. G. Droysen”).

such structures previously determine how entities and concepts should be interpreted, insofar as they are already inserted in previous frames of meaning, in regional ontologies (Heidegger 1988, 67-81).

These assertions point to the self-reflexive dimension of the Heideggerian hermeneutic project that takes place in *Being and Time*. When placing itself in such a hermeneutic endeavor, *Dasein* cannot forego its own facticity — i.e., the presuppositions behind its own questioning (*Fragestellung*) —, but can only become conscious of it. Therefore, this project commences and culminates in *Dasein* itself, so that there is a connection between the genesis of the presuppositions of such questioning and *Dasein's* own ontological possibilities. Interpretation, for Heidegger, is a fundamental trait of *Dasein*, founded on a previous structure of understanding (*Voraus des Verstehens*) that preliminarily determines characteristic aspects of the subject and anticipates their linguistic acts, given that the mere act of enunciation brings with itself a series of presuppositions. This structure is previously constituted by the facticity of the “subject”, its existential situation, and, thus, is directly bound to what Heidegger denominates as care (*Sorge*). Care is *Dasein's* ontological attribute of being-in-the-world phatically from the very beginning, projecting its possibilities along with and *contra* entities in this world (Heidegger 1977, 254-255).

This is not an epistemological approach to hermeneutics, but rather an examination of a former, more fundamental dimension. Beyond knowledge itself or the act of knowing, hermeneutics must turn to the conditions that render both feasible, to their precise form of existence, the mode of being (*Seinsweise*) that characterizes them. Entities that inhabit the lifeworld, before being properly interpreted, are encompassed by this constitutive comprehensive structure. Therefore, not to a form of knowledge, the hermeneutics of facticity is bound to the existential, practical and unfathomable self-knowledge grounded on the structure of care. This, however, would not lead to an irresolvable determinism of tradition. Heidegger wants precisely to expose this dimension so that the horizons of meaning can be fathomed and the essentially historical nature of the pre-structure of understanding (*Verstehen*) can be unveiled. This procedure is called by Heidegger interpretation (*Auslegung*). Interpretation is the way of unveiling the situation and conditions in which *Dasein* is capable of being understood. For Heidegger, “interpretation does not consist in acquiring knowledge of the understood, but in the elaboration (*Ausarbeitung*) of the possibilities projected in the understanding” (Heidegger 1977, 197). At the same time, interpretation is also the “self-appropriation” of understanding, which is always connected to situational interpretive dispositions whose clarification is the first step towards avoiding “false interpretations”. Heidegger’s philosophical hermeneutics does not regard a “theory of interpretation”, but rather interpretation itself. Theories of interpretation are the unfolding of *Dasein's* comprehensive ontological condition. Hermeneutics, in turn, is the self-reflective act of interpreting facticity, of making visible the fundamental structures of being (Heidegger 1977, 197-204). From these presuppositions, the emergence of the hermeneutic problem in the digital humanities begins to take on clearer forms.

## THE DIGITAL FROM THE STANDPOINT OF THE HUMAN SCIENCES

As surprising as it may seem, the engagement of human sciences in general — and history in particular — with digital technologies followed their own emergence. This means that there have always been attempts to apply computational techniques to manipulate cultural artifacts with humanistic purposes, even if they were isolated cases (Ramsay p. 1). This is what a genealogy of the so-called digital humanities allows us to perceive. This manipulation depends, from the very beginning, on the transformation of these artifacts into digital files, on their discrete encoding, i.e., precisely on their digitization: the artifact is encoded in discrete numerical data that, as such, allow completely new forms of treatment and “a new level of efficiency and speed in processing, transmitting and interacting with media data and communication content” (Manovich 2013, 133). Through this transformation, computational resources become available to humanist scholars. At first, the employment of these resources indicated a purely instrumental relationship. Emphasizing still traditional research procedures, both the access to tools that aid in various activities of scholarship and the possibility of dealing with ever increasing amounts of sources available in digital databases, for a certain time, were not enough to suggest new ways of utilizing technology.

Part of the intentions surrounding the creation of the digital humanities’ field is based precisely on the necessity to reflect on emerging ways of dealing with technology and on the development of computational techniques that are not only instrumental, but relevant to the unfolding of new branches of investigation. This is coherent with the realization of new problems whose conception was made possible only with digitization itself. Initially, the field of digital humanities was circumscribed by an agenda of both constituting a large digital database of analog materials and mobilizing the available technological structures with the purpose of promoting the treatment of the new *corpus* of digital sources, being still basically limited to text analysis. According to much of the literature, this was especially a quantitative effort. In a second moment, the focus turned to the imperative of building environments and tools proper for the treatment and creation of born digital files, as well as to new disciplinary paradigms, which implies the maintenance of more complex networks between different research contexts. Compared to the first moment, these new approaches are intended to be “qualitative, interpretive, experimental, emotive and generative in character” (Schnapp 2009, 2).

Those distinct moments do not fail to point to a broader disciplinary process in which they are both encompassed. Digital humanities were progressively able to produce new methods and approaches, although initially restricted to conceptual constellations, disciplinary divisions, and research and publication models of traditional humanist disciplines — largely determined by the paradigm of print written culture. The relevance of print written culture — the discourse system that prevailed until at least the second half of the 20th century — delimited the field of possibilities for dealing with culture at large in accordance with the metaphor of text and its assumptions (Krämer; Bredekamp 2013). The scope of digital humanities was initially limited by research practices that basically reproduced traditional scholarly labor still in effect or that were based on its models, notwithstanding the advantages provided by digital technologies that substantially modified the speed of documental search (with the searchability and findability paradigms) and access to vast amounts of

empirical sources (Manning 2013). Therefore, technologically mediated research was still restricted to a certain analysis of texts using systems of classification, aggregation and comparison of data sets, such as the so-called *text markup* — a set of tags assigned to elements of a text to indicate its relationship with the whole or determine its mode of display —, yet guided, in a way, by the canon of close and deep reading typical of traditional criticism. If, on the one hand, renouncing these guidelines and methods does not offer a concrete solution to the problem of digital humanities (on the contrary), on the other, the challenge is to place the digital at the center of humanities reflection and, therefore, to put into question not only disciplinary boundaries, but the very concept of human sciences.

Further research with and on digital tools and techniques contributed to making this reflection even more complex. The emergence of artifacts engendered in the digital environment — which in principle do not exist in the analog world — and of new digital technologies enacted a new set of problems, methods and concepts that were hitherto inconceivable for humanities. At the research level, these technologies enable new ways of combining and seeing relationships between data that depend on the logical capacity of computers to propose and analyze deductions and to test hypotheses. That is the intellectual effort undertaken by Nancy Katherine Hayles. From the problem of the metaphor of the text as a imperative for the composition of a research agenda in the humanities, Hayles elaborates a series of analyzes on the matter of reading and on the constitution of subjectivities in the context of adopting digital technologies (Hayles 2004). With regard to reading, Hayles claims that it „is so intimately related to meaning that it connotes much more than parsing words; it implies comprehending a text and very often forming a theory about it“ (Hayles 2012, 46). As of the matter on the modes of reading, the first issue that arises is the availability of data. Traditional historiographical methodology and literary criticism have a model of establishing and perpetuating canons that largely depends on the intersubjective values of a scientific community, whereas historiographical and literary criticism supported by digital technologies can investigate an extremely broad *corpus* of texts that allows distinguishing style and convention characteristics from which the exceptionality of a text (a literary canon or a “official” source) can be, by means of comparison, clearly defined — or even ratified, heuristically taking advantage of traditional criticism based on their own values.

This type of research depends on a specific mode of reading, distinct from the traditional form — guided by notions such as attention and depth — whose realization is unattainable in digital archives and databases, given that in most cases they store millions of books (billions of pages) and other kinds of sources still restricted to the text format. This different mode is called *distant reading*, and it is made possible by the use of software, thus, a form of *machine reading* (Moretti 2007). Through it, the text is overlooked as a unity in favor of the database to which it belongs, which is analyzed based on criteria of comparison parameters, revealing patterns and presuppositions that enable us to think of a database in different original ways. The emergence of this form of reading contributes not only to questioning the theoretical-philosophical assumptions on the very idea of reading, but also, and through such questioning, to the possibility of thinking about the place and relevance of attentive (or human) and distant (or digital) reading. This means rethinking the priority given to modes of reading in the research process or even considering an conciliation

between them: whether “assuming that human interpretation constitutes the primary starting point”, or “that human interpretation misleads and should be brought in after machines have ‘read’ the material” or, finally, that, regardless of the mode of reading that brings about the research process, its modification or replacement is carried out according to material requirements. For Hayles, this indicates not an opposition, but rather an complementation between opposites represented by these two modes of reading (Hayles 2012, 45-47).

Even if it is still a matter of applying traditional theoretical-conceptual frameworks to research with digital media, the possibility of employing these technologies to produce material and to provide different modes of visualization points to new interpretive paths. At the same time, it is in the common ground of coexistence between the new and the traditional — between digital and human — that the conflict of values between human sciences and digital technologies reveals itself. Recognizing the value of humanities allows this relationship to be thought of in a reciprocal way, that is: not only in the way technology changes humanities, but how, by suspending a kind of “natural attitude” bestowed on the ideal of the scientific method, the employment of technologies can change our own notion of science and the interpretation of its effect on the human world.

This is, in a sense, Stephen Ramsay’s claim when reflecting on the possibility of an *algorithmic criticism* (Ramsay 2011). Ramsay applied a program similar to that developed by Gadamer in *Truth and Method*, namely, one that starts from a critique of the attempt by the human sciences to incorporate the scientific model of investigation represented by the notion of method and, at the same time, one that seeks to find alternatives regarding the problem of knowledge and truth in the experience of art. This program is reinstated in the context of digital humanities, in which the phantom of scientism with its appeal to objectivity returns to the discussion on the definition and foundation of human sciences, as it promotes the tendency to bring about a new sort of “canonical reading”, based on the trope of *intentio auctoris*. This reading is now supported by the paradigm of computation, backed by the ideals of calculability and logical-mathematical accuracy, in which the values (true or false) of propositions need to be determined previously. The purging of this phantom — more precisely, the harms of using ideas bound to a certain scientific metaphor guiding a specific combination of humanities and computing — must be pursued in the exploration of humanist models (such as art and literary criticism) that, without relinquishing the resources of digital technologies, “enable critical engagement, interpretation, conversation and contemplation”. This is why Ramsay resorts on the notion of *Pataphysique* — coined by the French writer Alfred Jarry — in order to indicate how pattern recognition can be considered as a practice that brings art, science and criticism (or interpretation) closer together (Ramsay 2011, 20-25). The objective of these humanistic explorations it is to arrive at an algorithmic criticism that attempts to reformulate programming “as the enactment of a critical reading strategy” (Ramsay 2011, XI). This represents an opposition to the idea of a “scientific literary criticism” subordinated to the logic of experimentation and refutation of hypotheses based on evidence in the data — and raised to a superior status that is independent of interpretation — which must falsify and correct human readings.

The possibility of algorithmically determining parameters based on definitions and establishing an experiment restrained by a set of data allows that certain hypotheses could be elaborated and tested in the domain of humanities, that is, it allows certain claims to be supported by what is taken as “facts”. Simultaneously, this possibility reveals immediate advantages — such as answering objective questions from the systematic organization of data sets extracted from the text —, and it also denounces their limits: the impossibility of proof or falsifiability of claims that define the particular form of questioning of the humanities or history. After all, an isolated information about a past event serves no purpose without the articulation between event and meaning. The mode of inquiry proper to humanities does not mostly seek as an answer a “fact”, a proof or refutation. It is a way of posing problems in which facts, metrically defined and verified, are not the primary object of investigation (Ramsay 2011, 7-9). As an example, Ramsay cites an analysis that employs digital techniques on Virginia Woolf’s *The Waves*, and concludes that even when resorting to “text analytical procedures“ that „do rely on empirical facts about language (or on statistical and mathematical laws in general) [...] we often find ourselves unable to point to the truth of the procedure as the basis for judgment” (Ramsay 2011, 15). Thus, the real proposal of an algorithmic criticism, as a “criticism derived from algorithmic manipulation of text” (Ramsay 2011, 2), is to transform, to create *deformance* on the text through algorithms, in order to emphasize estrangement and defamiliarization as ways of bringing new meanings. This mischaracterization of the text, however, follows algorithmic-logical criteria.

What brings humanities closer to digital technologies and allows the development of an algorithmic criticism is not solely the display of verifiable facts, but also the elaboration of patterns and conjectures — supported by such displaying — that complexifies the question and defines debate terms in the search of knowledge and its truth. The nature of computational logic to reduce reality by means of its numerical coding, measurement and verification contributes in a decisive and hitherto unattainable way to broadening the scope of historical investigation and humanities at large. Far from constraining “understanding” to the scientific metaphor, computational resources can leverage the “heuristic of radical transformation” (Ramsay 2011, 16) that is at the heart of the hermeneutic endeavor. It concerns the set of procedures used in interpretation through which the source is no longer presented in its original form, but as a set of data resulting from a process of selection, displacement, contextualization and re-elaboration. The radical transformation of sources undertaken by algorithms takes certain properties of analysis — such as identifying patterns of style and vocabulary — to another level, no longer limited to parts of the text or a selection of sources in a large repository, providing an analysis holistic in character. Furthermore, the results of this analysis can be visually represented in completely different models from those originally presented<sup>4</sup>, so that these data can be observed in new ways, which, therefore, undoubtedly enable entirely new interpretive paths (Ramsay 2011, 15-17).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> The idea of visualization in the context of digital technologies „usually refers to an image that is derived from processing information—often, but not always, statistical information—and that presents the information more efficiently than regular text could. Scholars quickly recognized the potential of computers to help process information and display the results in an easily interpreted format“ (Theibault 2013, 173).

<sup>5</sup> For a more in-depth analysis, cf. Nicodemo; Cardoso 2019.

These aspects remain equally (or even more) relevant in situations in which scholars intend to overcome the archetype of research determined by the textual metaphor. This is the case of Lev Manovich's research, based on computational visualization techniques of images and methodologically supported by the notion of *Cultural Analytics* (Manovich 2012). The problem that comes forth regards the possibility of analyzing databases composed of vast amounts of images and videos in contrast to human cognitive limitations revealed, on the one hand, in the adversity of dealing with scales — both at the level of minimal details of a unit, suggesting a new type of attentive reading, and at the level of extensive sets of units. On the other hand, in the adversity of creating classification systems capable of covering the diversity of details in such sets. Manovich's method consists, first of all, in a broad computational analysis of databases, through which numerical descriptions are generated to represent detailed visual aspects of images (such as shading and texture properties). In a second moment, it consists in a technique of exposing (or visualizing) the complete set of images from an arrangement determined by the aspects formerly distinguished in the computational analysis (Manovich 2012, 256). Analyzing the details obtained from the images makes it possible to determine the relations and patterns through which similarities and differences can be revealed. That contributes to a detailed understanding of the general process of transformation — that being, the delimitation of patterns and relations provided by the second phase of analysis. This understanding refers not only to the perception of transformation, but to the capacity of pointing out which details specifically underwent alteration. In the end, this analysis makes it possible to “map the full spectrum of graphical possibilities” (Manovich 2012, 253).

Resorting to computational techniques through Cultural Analytics offers the immediate advantage of allowing an accurate comparison of images, given that it operates from metrics that meticulously define aspects of visual language. This allows for an extensive and thorough examination of particular cultural artifacts to be carried out against a background composed of its wide repertoire. While the understanding of a single cultural artifact is improved by its visualization against large-scale defined patterns, the possibility of propositions about the whole — the wide but delimited space to which the artifact belongs — acquires concreteness and is no longer based on sampling techniques in which the whole is mainly an approximate and inexact idea. Close reading and distant reading are actually not mutually exclusive, but just different moments that belong to the same research process (Manovich 2012, 252-253). Furthermore, the traditional classification of images implies the elaboration of a vocabulary of concepts that functions as a set of tags/labels that allow the comparison and distinction of images. However, the analysis can reach a level of depth regarding details in which variations in texture, composition, lines and shapes become so numerous that this model renders insufficient, namely, the model in which the “use of one representational system (a natural language) to describe another (images)” takes place, so that “natural languages do not allow us to properly describe all the visual features of images or name all their possible variations” (Manovich 2012, 261-262).

This diversity of details can only be perceived through the technological mediation of reality: digitizing an image represents the process of transforming it into pixels, which are then translated into decimal numbers. In this way, details invisible to the human eye now have a numerical representation and, therefore, can be computationally manipulated. It is only through these procedures that

large amounts of visual artifacts can be analyzed. Once analyzed, these images are submitted to a visualization model based on criteria related to the numerical values of their characteristics (e.g., brightness and saturation) that work as coordinates on a map, so that “the differences between images along a particular visual dimension are translated into their positions in space”. For Manovich, Cultural Analytics “makes it possible to bypass the problem which haunted visual semiotics in particular, and all human descriptions of the visual in general: the inability of language to adequately represent all variations which images can contain”. Despite solving a fundamental problem, this method still requires complementation: the iconographic cartography yielded by this two step process needs to be read and interpreted, that is, a meaning needs to be attributed to it. In other words, for this process not to turn into a vast amalgamation of incoherent data, a “question needs to be posed” (cf. Gadamer 1999, 375-384), taking into account that the very scope of questions that can not only be asked, but actually answered, has increased considerably (Manovich 2012, 262-264).

### TOWARDS A DIGITAL HISTORICAL HERMENEUTICS

The engagements formerly presented indicate a general hermeneutic character in the investigation undertaken by human sciences with digital technologies, even if in most cases this paradigm is not explicitly claimed. These reflections reveal paths towards a digital historical hermeneutics, pointing out relevant themes to be further examined that relate to hermeneutic aspects both at an epistemological and ontological level, such as the distinction between the relation with digital objects in the condition of data or texts and the relationship between quantitative and qualitative approaches and their respective modes of reading and interpreting.<sup>6</sup> Furthermore, these discussions point, on the one hand, to the recognition of the necessity for human interpretation and, on the other hand, to the recognition of a certain interpretive capacity of digital technologies, not only in the specific context of research, but in the ubiquitous presence of these technologies as an active agent of human experience.

Attempts to adumbrate conceptions of a digital hermeneutics date back to the 1980s, i.e., even before the personal computer popularization and the globalization of the internet. In 1986, John Mallery, Roger Hurwitz, and Gavan Duffy (1986), scientists at the Massachusetts Institute of Technology’s Artificial Intelligence Laboratory, published an article entitled *Hermeneutics: From Textual Explanation to Computer Understanding?*. As the context indicates, the focus of this hermeneutics is not (and could not be) the global digitized culture, but the theoretical foundations of the artificial intelligence field. From concepts and ideas developed by the main philosophers of the hermeneutic tradition, the authors discussed the possibilities and interpretative limits of artificial intelligence in contexts determined by natural languages (as opposed to programming languages). In other words, they take into account the possibility of interpreting texts by machines in face of the claim that postulates understanding as a fundamental human attribute. In a sense, the 1986 article contributed to determining some of the terms that would define the posing of the problem of a digital hermeneutics, such as the questions related to a theory of text interpretation and digital artifacts, and to the difference in modes of

---

<sup>6</sup> For a broad survey of reflections that claimed some kind of digital hermeneutics, cf. Romele 2018.

interpretation between humans and computers. As defined by Ricoeur, this theory ought to deal with the relationship between an interpretive intelligence and a set of symbols in their multiple meanings (Ricoeur 1965, 33).

As a theory of interpretation, digital hermeneutics, at first, considers as its subject matter the set of computationally delimited texts in relation to which a given text, in its unity, can be understood, that is, this hermeneutics seeks to think of a basic digital linguistic unit from the whole it belongs. Nevertheless, a digital hermeneutics must also consider beyond the nuclear notion of text towards the one of information<sup>7</sup> and data, which can be defined as information that can be processed by a computer — that is, in the same way that information can be defined as the product of converting data into something meaningful to something or someone — which, in turn, can take different forms and reach different ranges. Considering a digital hermeneutics of data presupposes “de-emphasizing the narrative<sup>8</sup> in favor of illustrating the rich complexities between an argument and the data that supports it” (Gibbs; Owens 2013, 159), as well as using such data not only as evidence, but as a means of “discovering and framing research questions” (Gibbs; Owens 2013, 162).

Hermeneutics also needs to turn to less fixed entities, such as digital traces, whose structure is linked less to the static idea of stored data than to the temporal act of inscription, the event that represents the movement of leaving traces, which point to the record that something took place in a certain space and time<sup>9</sup>. In the context of computing, everything leaves traces and all traces are supposedly recorded. These records delineate interpretive paths that consider the data from computational systems as a whole. Despite referring to it, this indicates an attempt, on the one hand, to go beyond the text towards the materiality of the apparatus that contains its record. On the other hand, this attempt points to the necessity to overcome the text’s own limitations. Print text is the primordial technology of traditional hermeneutics, a technology whose self-questioning — as a material means of transmitting meaning — has been infrequent, and whose monopoly made hermeneutic thinking unfeasible by means other than written-textual language. However, this general idea of language makes room to media technologies as materializations of language, the „new“ mediators of human engagement with the world, which attests to the imperative to go beyond textual media towards all media formats and their respective digital data.

The multiplicity of ways to approach the objects of a digital hermeneutics does not necessarily elect one method of interpretation over another. On the contrary, it mostly demands a set of techniques mediated by computers that share the once exclusive position of the human interpreter — with its own mode of reading and interpreting. Furthermore, as the human relationship with the world becomes largely mediated by digital technologies, human thinking and interpreting are also shaped by the specificity of this new mediation. According to Capurro, especially with the internet, digital technologies have an impact “not only at all levels of society but also with regard to the self-understanding of human beings, i.e., with regard to the ontological or

---

<sup>7</sup> For a hermeneutic approach to the concept of information, cf. Romele 2020, 35-42.

<sup>8</sup> Hayles claims that “the use of tools unsettles traditional assumptions embedded in techniques such as narrative history, a form that necessarily disciplines an unruly mass of conflicting forces and chaotic developments to linear story-telling, which in turn is deeply entwined with the development and dissemination of the codex book” (Hayles 2012, 48).

<sup>9</sup> This is, according to Ricoeur, the way in which the concept of trace (or trail) can be really useful to the historian. Cf. Ricoeur 1985, 171-183.

existential foundation of the digital construction of reality” (Capurro 2010, 36). Thus, the distinction, within the scope of research, between the moment of technological information processing and a second independent moment of human interpretation is illusory. For Van Zundert, „the hermeneutical act“ is often reduced “to a post-processing of what remains of the data after the processes of curation, analysis, and visualization. However, those processes [...] have a hermeneutics of their own” (Van Zundert 2016, 335) oriented and determined by the assumptions that guided the constitution of these methods in the first place. Indeed, the recognition of the interpretive capacity of digital technologies allows us to see the various procedures of digital data processing as genuinely hermeneutic. In Manovich’s experiment with *Cultural Analytics*, interpretation takes place not only with the result of the set of images arranged according to certain patterns, but in the very determination of such patterns in the algorithm. Algorithmic analysis and careful reading come to be seen as complementary. A digital hermeneutics must enable a balanced (but not necessarily equivalent) and dialectically corrective articulation between modes of reading: the traditional linear human mode and the large-scale quantitative mode of the machine, without forgetting that “human interpretation necessarily comes into play in at some point, for humans create the programs, implement them, and interpret the results” (Hayles 2012, 47).

These reflections rest primarily at the epistemological and methodological level of a digital hermeneutics and reflect the general debate on the subject. However, for a digital historical hermeneutics to actually become feasible, this level has to be overcome. One of the fundamental tenets that define hermeneutics — in comparison to other philosophical paradigms of the human sciences — is precisely the incessant questioning of the ontological conditions of human understanding as a path to clarifying its assumptions towards a critical and self-conscious interpretation. Therefore, it is only with this breakthrough stimulated by such questioning that the primordial elements of this hermeneutics are revealed in its computability and digitality, that being, in the computational and digital character of culture in its own materiality, namely, in code writing processes. The elucidations presented above — referring to algorithmic criticism, cultural analysis, modes of reading and interpretation, all of them employing computational and human techniques — were all limited to the analysis of texts and other artifacts by the technical mediation of algorithms. They constitute only part of a digital hermeneutics precisely because they do not question the materiality of software and algorithmic code at play. Code is the means of accessing the functions provided by software and displayed by its interface, the means of understanding how they operate and, therefore, what they mean.

Hermeneutics must confront digital technology as a kind of pre-structure of understanding, a structure that makes understanding in (and of) the contemporary world possible. Putting code under scrutiny, therefore, does not just mean a methodological indication, although it implies methodologies of treatment and interpretation of code. In this context, it is essential to maintain a dialectic between part and whole. That means, to understand computing as an integral operation between software functions, algorithms and cultural artifacts, and, above all, their code. This approach, in a broader sense, contributes to understanding digital culture and cultural software and, in a specific sense, it contributes to the self-awareness of historians regarding techniques and methods involved in their digital research practices. The problem of objectivity

can reach a type of solution based on the attempt to clarify the assumptions of such techniques and methods. This necessity becomes paramount when considering that the vast majority of humanities researchers involved in these scholarship practices still do not have the necessary competence both to read and to write the code of the software they use in their research. On the one hand, the inability to read code makes it impossible to perceive the precise way in which functions are implemented (and hence interpreted) and which of them operate in an “invisible” layer. On the other hand, this brings out into the open that the software employed by them was not originally designed for academic purposes, ultimately revealing a conflict of epistemic values. These problems point to the inevitability of an ontological inquiry: both on the nature of the digital itself and on the programming languages that shape the code. An inquiry that brings the text back to the center of reflection.

## REFERENCES

- BERRY, David (ed.). *Understanding Digital Humanities*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- CAPURRO, Rafael. Digital hermeneutics: an outline. *AI & Society*. Volume 25, Issue 1, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. *Gesammelte Schriften Band 7*. Stuttgart/Göttingen: Teubner Verlagsgesellschaft/ Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. Band 1: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882). Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co, 1977.
- GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. *Gesammelte Werke Band 1*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. *Gesammelte Werke Band 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- GIBBS, Fred; OWENS, Trevor. The Hermeneutics of Data and Historical Writing. In: DOUGHERTY, Jack; NAWROTZKI, Kristen (ed.). *Writing History in the Digital Age*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013.
- HAYLES, Nancy Katherine. Bodies of Texts, Bodies of Subjects: Metaphoric Networks in New Media. In: RABINOVITZ, Lauren; GEIL, Abraham. *Memory Bytes. History, Technology, and Digital Culture*. Durham and London. Duke University Press, 2004.
- HAYLES, Nancy Katherine. How We Think: Transforming Power and Digital Technologies. In: BERRY, David (ed.). *Understanding Digital Humanities*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. *Gesamtausgabe Band 63*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. *Gesamtausgabe Band 63*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993.
- KRÄMER, Sybille; BREDEKAMP, Horst. Culture, Technology, Cultural Techniques – Moving Beyond Text. *Theory, Culture & Society*. 30 (6), 2013.
- MACLEAN, Michael J. Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics. *History and Theory*, Vol. 21, No. 3, 1982.

- MALLERY, John; HURWITZ, Roger; DUFFY, Gavan. Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding? *A.I. memo no. 871*. MIT artificial intelligence laboratory, 1986.
- MANNING, Patrick. *Big Data in History*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- MANOVICH, Lev. How to Compare One Million Images? In: BERRY, David (ed.). *Understanding Digital Humanities*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- MANOVICH, Lev. *Software Takes Command*. New York: Bloomsbury, 2013.
- MARCUSE, Herbert. Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. *Schriften Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- MORETTI, Franco. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. New York and London: Verso, 2007.
- NICODEMO, Thiago Lima; CARDOSO, Pontes Cardoso. Metahistory for (Ro)bots: Historical Knowledge in the Artificial Intelligence Era. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 12, n. 29, 2019.
- RAMSAY, Stephen. *Reading machines: toward an algorithmic criticism*. Champaign: University of Illinois Press, 2011.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Le Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit. Tome III*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- ROMELE, Alberto; SEVERO, Marta; FURIA, Paolo. Digital hermeneutics: from interpreting with machines to interpretational machines. *AI & Society*, vol. 35, 2018.
- ROMELE, Alberto. *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*. New York: Routledge, 2020.
- SCHNAPP, Jeffrey; PRESNER, Todd. *The Digital Humanities Manifesto 2.0*, 2009, p. 2. Disponível em: [https://www.humanitiesblast.com/manifesto/Manifesto\\_V2.pdf](https://www.humanitiesblast.com/manifesto/Manifesto_V2.pdf).
- THEIBAULT, John. Visualizations and Historical Arguments. In: DOUGHERTY, Jack; NAWROTZKI, Kristen (ed.). *Writing History in the Digital Age*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013.
- VAN ZUNDERT, Joris. Screwmeneutics and Hermenumericals: The Computationality of Hermeneutics. In: SCHREIBMAN, Susan; SIEMENS, Ray; UNSWORTH, John (ed.). *A New Companion to Digital Humanities*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2016.

*The hermeneutic problem posed by digital humanities*

Artigo recebido em 05/02/22 • Aceito em 12/06/22

DOI | [doi.org/10.5216/rth.v25i1.70880](https://doi.org/10.5216/rth.v25i1.70880)

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

ENSAIO

PROLEGÔMENOS  
SOBRE A EXISTÊNCIA DE  
LEIS DA NATUREZA

GILDO MAGALHÃES  
Universidade de São Paulo  
São Paulo | São Paulo | Brasil  
gildomsantos@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-6005-2185

## DO SIGNIFICADO E DA EXISTÊNCIA DE LEIS NATURAIS

O desenvolvimento das ciências da Natureza tem se pautado pela suposição, estabelecimento e uso de “leis”, geralmente expressas de forma quantitativa, mas também podendo receber um enunciado apenas qualitativo. Exemplos usuais podem ser encontrados na física, como a conhecida lei da gravitação universal (a atração gravitacional é proporcional ao produto das massas e ao inverso do quadrado das distâncias), ou na química, como a lei dos gases perfeitos (é uma constante o produto da pressão pelo volume, dividido pela temperatura) ou na biologia, como a lei de Hardy-Weinberg (uma população está em equilíbrio genético quando não está mais evoluindo). Outros campos científicos também recorreram a leis, como a geologia (por exemplo, as camadas de estratificação do solo são horizontais), e até mesmo na matemática, cuja classificação como ciência natural é controversa, encontramos esse modo de expressão (como na lei estatística dos grandes números, em que a repetição em grande número de um evento, faz com que a frequência da ocorrência se aproxime de sua probabilidade).

As leis consideradas fundamentais na ciência atual são relativamente poucas, e sua adoção não acarreta necessariamente um entendimento direto dos fenômenos mais complexos do universo, como a vida, a sociedade, a cultura. É preciso reconhecer que por maior que tenham sido os desenvolvimentos do conhecimento, as experiências reais dos seres humanos costumam estar muito além do alcance daquelas leis fundamentais. Tampouco as leis iluminam a explicação de fenômenos naturais básicos, como a estrutura da matéria e da energia, ou a distribuição dos elementos químicos pelo espaço cósmico.

A inteligibilidade do mundo pressupõe que haja esse tipo de “leis”, pois do puro acaso perceberíamos somente confusão. A exploração e conhecimento do nosso mundo revelaram nas suas estruturas e processos a presença de regularidades profundas, o que reforçou nossa capacidade de sobrevivência. Podemos citar como exemplos bem-sucedidos as disposições das propriedades dos elementos químicos na Tabela Periódica, que por sua vez se refletem na previsibilidade de suas propriedades físicas e químicas, bem como nas de seus compostos. A cristalografia também desvendou como a natureza apresenta as formas das substâncias de maneira que podemos inferir pela sua geometria características fascinantes. Indo a outro extremo de grandeza temos as estruturas solares, galácticas e extragalácticas, que nos permitiram situar melhor nosso próprio planeta dentro da interação do cosmos. É também discernível a formação de estruturas físico-químicas regulares até mesmo em extremos de temperatura, exibindo a supercondutividade, próxima ao chamado zero absoluto, e os plasmas filamentos no estado de fusão nuclear observados na superfície de nosso Sol. Poderíamos estender essas manifestações de formação de ordem para a geologia da Terra e possivelmente para as camadas sólidas, líquidas e gasosas dos planetas em geral. Certamente as formas de vida que conhecemos manifestam a seu modo, tanto na forma quanto na função, como as leis naturais se estendem para todos os domínios da natureza.

Desde já, é necessário apontar que a existência dessas regularidades não significa aceitar a rigidez de um determinismo extremo, como a que aparece no sistema de mundo laplaciano e de suas equações. Pelo contrário, podemos admitir que existem graus de liberdade na natureza, capazes até de formar novas ordens ainda insuspeitas com nosso nível atual de conhecimento. Com esse cuidado, podemos também aceitar que individualmente e em algum caso

particular uma entidade natural não siga uma dada lei natural, mas o que observamos é que em média e em grande número os entes seguem as regularidades que detectamos em nossas repetidas observações. Podemos até usar, para sermos mais abrangentes nos casos mais gerais, o termo “tendências” ou “propensões” para as manifestações da natureza. Esta última expressão foi utilizada por Karl Popper nas suas críticas à interpretação usual da física quântica, ilustrando as propensões com sua metáfora da tábua de pregos inclinada por onde descem esferas (Popper 1992, 82-88). Diferentemente da probabilidade, a propensão neste sentido serve para evidenciar a tendência de uma propriedade ser manifestada, produzindo ao final de um processo uma dada estatística.

Quando hipóteses feitas sobre a natureza começam a ser encaradas como “leis”? Essa transformação pode ser vislumbrada quando se consegue usar uma hipótese ou um conjunto de hipóteses como se fosse um “instrumento”, possivelmente enquadrando essa hipótese em uma teoria mais ampla e conseguindo com isso aumentar a nossa capacidade de ação no mundo, através da construção de novos instrumentos, que sem o apoio daqueles pontos de partida seriam inconcebíveis. Dentro dessa teoria, uma lei terá a sua capacidade de descrever um conjunto de fenômenos, conjunto este que será sempre limitado, pois nenhuma teoria consegue descrever todos os fenômenos. Com isto a teoria com suas “leis” conseguirá demonstrar uma capacidade de prever fenômenos até então insuspeitos de que poderiam ser observados, mas que assim conseguem ser no mínimo vislumbrados. Finalmente, a utilidade desse procedimento se demonstra cabalmente para a comunidade de estudiosos, e mesmo publicamente, se ele permite a construção de novos “instrumentos” que aumentem a nossa capacidade de ação no mundo (Moreira 2010, 256-261).

Além disso não podemos deixar de assinalar que nosso conhecimento do que é uma “lei natural” costuma historicamente surgir de modo bastante imperfeito e vai sendo melhorado com o passar do tempo, ou seja uma “lei” é um conhecimento histórico, pois ela se situa em um dado contexto social, econômico e cultural. Por exemplo, quando dizemos hoje em dia que os planetas se movem em órbitas elípticas em torno do Sol, isto significa que, para nossos conhecimentos atuais, elas são trajetórias muito próximas de elipses. Para uma grande maioria das questões a isso relacionadas, podemos usar essa descoberta feita por Kepler no início do século XVII como se fosse uma verdadeira lei a esse respeito. O mesmo ocorre com qualquer formulação que nos tenha permitido adentrar no domínio do conhecimento da natureza – sem que tenhamos chegado a um resultado “final” desse conhecimento, e provavelmente nunca chegaremos.

Essa visão do alcance da ciência já havia sido plenamente compreendida por alguns cientistas capazes de refletir sobre sua atividade, como Ernst Mach no começo do século XX, ao concluir que a ciência não ambiciona ser uma visão completa da natureza, mas humildemente pretende trabalhar para se ter uma visão mais completa no futuro. O verdadeiro cientista, segundo sua concepção, tolera trabalhar com uma visão incompleta do mundo, preferindo isso a ter uma concepção aparentemente perfeita, mas inadequada (Mach 1989, 541-559).

É neste mesmo sentido que vai o pensamento de seu contemporâneo Henri Poincaré, levando-nos a concluir que toda “lei natural” é um enunciado imperfeito e provisório, a ser futuramente substituído por uma lei mais completa (Poincaré 2000, 135-173). Este provisoriedade é, aliás, o que demonstra o movimento que se pode denominar de “progresso” científico. No entanto, o

fato de que qualquer lei seja apenas aproximativa não justifica o ceticismo extremo perante a ciência, que leva ao oposto, que é a desconfiança total da eficiência científica, da mesma maneira que a aceitação cautelosa e provisória do conhecimento atual não deve nunca ser substituída por uma crença cega nele. A demonstração pragmática do valor da ciência nos é dada cotidianamente, desde tempos remotos em que naturalmente não se conceituava a ciência como hoje em dia, mas sua ancestral, a técnica, já nos ensinava a confiar em resultados validados pela experiência.

Desta forma, aquilo que chamamos de leis da natureza, deve ter suas propriedades científicas muito bem entendidas. Elas nunca são exaustivamente completas e exatas, pois o conhecimento da natureza pelo ser humano nunca foi nem poderá ser absoluto. A história da ciência tem demonstrado essa limitação como válida no passado e tudo aponta para sua validade no futuro, conquanto se possa avançar cada vez mais no conhecimento científico.

### COMO SURTIU E EVOLUIU O CONCEITO DE LEIS NATURAIS

Uma vez estabelecido que estamos aqui considerando o termo “leis naturais” no sentido pragmaticamente aproximativo e historicamente mutável discutido atrás, é interessante indagar melhor como se deu seu surgimento. Como tantos outros conceitos usados na ciência, logo se verifica que as origens desse conceito são controversas. Uma possibilidade para iniciar a discussão é o argumento de que esse desenvolvimento foi tributário da teologia medieval, principalmente através da interpretação de Aristóteles feita por Tomás de Aquino no século XIII sobre a ordem do mundo, sem olvidar influências mais antigas, como as discussões de Agostinho no século IV.

Para a teologia cristã, a lei natural reflete a fidelidade divina, ligada à finalidade do universo; mas, ao mesmo tempo, parte dos teólogos tem admitido que a criação divina não está dada de uma vez por todas, o que implica uma abertura para novas leis, em uma continuação da atividade divina, ou seja, existe a liberdade de criar. Para esta linha de pensamento, a finalidade da criação deve possibilitar a liberdade para todo universo, não só para o ser humano. Se existe um Deus criador, nessa concepção, e se há leis que estabelecem conexões causais no mundo natural, então é de se supor que a natureza do Deus criador se reflete na natureza do mundo criado – o universo precisa espelhar ao mesmo tempo a ordem e a liberdade divina. Em consequência da postulação forte da liberdade, o universo é visto como tendo uma característica imanente de ser frutífero, e a frutificação decorrente, por sua vez, depende de haver ordem, evitando-se o caos – o que naturalmente impõe um certo caráter de “lei” ao universo criado.

Em resumo, o universo não é nem completamente determinista e enrijecido num rigor que acabaria levando à sua morte, nem arbitrariamente à vontade para mudar sem demonstrar obediência a princípios muito gerais de criação de ordem. Há uma espécie de “caminho do meio” entre os dois extremos.

Outros autores defenderam o ponto de vista da época do aparecimento de leis naturais com o florescimento crescente da ciência no século XVII, em conexão principalmente com as múltiplas e proficuas discussões das ideias filosóficas de Descartes (Harrison 2008, 13-36). Em seus *Princípios de filosofia*, Descartes expõe o que foram consideradas três “leis naturais” fundamentais: a conservação do movimento na ausência de forças externas, a tendência de o

movimento ser retilíneo, se não houver nada que contrarie essa tendência, e as leis da colisão elástica de corpos rígidos.

Também é geralmente admitido que no século XVII os pressupostos teológicos para explicar as leis naturais começam a ser abandonados, em função dos referidos avanços nas ciências naturais e de uma crescente dessacralização do universo, embora a teologia natural continuasse a trabalhar com a suposição de um criador divino, tese principalmente revigorada no século XIX com as obras de William Paley e que igualmente influenciou fortemente muitos cientistas.

Como a interpretação teológica tem ligação com o estabelecimento de bases éticas para a sociedade, lembramos que “lei natural” pode também significar um direito natural, isto é, os princípios morais imanentes que sejam aplicáveis a todos os seres humanos, através de várias culturas e classes sociais, como o direito ao trabalho e o respeito à vida, por exemplo. Ao contrário do que afirmam alguns defensores do relativismo cultural, o direito natural é uma noção estabelecida há tempos para se poder conviver em sociedade de maneira equilibrada e coletivamente aceitável, através de pactos ou convenções, escritas ou simplesmente transmitidas através das gerações. Tomás de Aquino explicitou essa norma por meio do conceito de *jus gentium* (direito das gentes), que deriva da *lex naturalis* (lei natural), aquela que pode ser seguida por quaisquer formas de vida, enquanto que o direito das gentes seria um produto notadamente humano (Heydte 2014, 132-134).

A lei moral seria, dessa forma, um reflexo da natureza divina, que é a do bem (Clayton 2008, 53-56). Nessa acepção, toda lei natural partilha desse bem, porque o atributo divino é o do amor, que se revela por ser regular e confiável. Há, portanto, algum sentido em ver uma ponte entre religião e ciência no aspecto das “leis naturais”, porque a natureza criada pela divindade alcançaria o propósito de harmonia do melhor mundo possível, como claramente enunciado por Leibniz, ou ainda pelo *conatus* (esforço), erigido como base da ética por Espinosa. A natureza criada estaria forçosamente em consonância com a natureza do criador. Religiões diversas, tais como a hebraica, cristã, muçulmana e a hinduísta, têm admitido essa propriedade da lei natural como direito universal ser também uma lei moral.

Não obstante essa ligação histórica, há um consenso geral de que o conceito de lei natural passou a ser admitido para além das bases teológicas, sendo gradativamente dessacralizado, com os desenvolvimentos introduzidos por trabalhos como os de Kepler, Galileu, Pascal, Huygens, Newton e outros. Houve o conhecido empenho, utilizado amplamente pela ciência moderna para procurar um divórcio - sem sucesso, como argumentam alguns historiadores da ciência (Numbers 2009).

A análise da gênese do conceito de lei natural, feita por Edgar Zilsel, um dos fundadores da sociologia da ciência, aponta para outras origens, observando que a civilização ocidental tem suas bases materiais na tecnologia, atividade que já seria uma resultante da investigação de leis naturais (Zilsel 2003, 96-122). A explicitação desse conceito já estaria registrada no livro bíblico de Jó, com a divindade quantificando as chuvas e comandando a natureza. Afirma também Zilsel que a palavra astronomia também tem essa conotação, lembrando que trata da lei (*nomos*) dos astros.

Ainda segundo Zilsel, Kepler parece ter sido o primeiro naturalista a usar ocasional, mas expressamente, a metáfora de “lei” para exprimir relações matemáticas observadas na natureza. Com Descartes já se registra a própria expressão de “lei da natureza”, sendo que o filósofo Espinosa transformou o conceito teísta de lei natural em Descartes e o interpretou de uma forma panteísta. Posteriormente, Newton vai incorporar o termo “lei” ao estudo do movimento e da gravitação. A economia monetária expandida pelo capitalismo mercantil rompeu os laços do feudalismo e levou à instituição de regulamentações nacionais na aurora do Estado moderno. Uma doutrina de leis naturais universais também estaria associada com a existência de uma soberania central e poderosa. Haveria, portanto, numa longa duração, uma ligação entre a situação dos judeus que haviam saído nos tempos bíblicos de uma organização beduína de clãs, dentro de um claro contexto de autoritarismo e despotismo dos antigos estados do Oriente Próximo, e a eclosão científica intensificada pelo estabelecimento do capitalismo moderno no estado absolutista.

Numa visão mais contemporânea, foi sugerido que há uma espécie de ritmo entre os fenômenos da natureza, o que não é imediatamente apreendido pelo olhar, mas apenas através da sua análise científica (Feynman 1995, 13). Segundo essa perspectiva são esses ritmos e padrões que chamamos de “leis físicas”, e num grau acima dessas regularidades que observamos está a própria natureza, cujas leis, que vamos conhecendo e até dotando de forma matemática, são uma interpretação gradativa do comportamento rítmico da natureza. Por outro lado, a ciência frequentemente lida com fenômenos que ainda não podem num dado momento serem explicados e, portanto, aparentam estar fora do domínio de “leis naturais”, o que ocorre mesmo nos campos que se pretendem ter maior exatidão, como na física.

### POR QUE DEVERIAM EXISTIR LEIS NATURAIS?

Se no mundo não houvesse uma ordem e, portanto, algo que pudesse redundar na existência de leis, o universo seria provavelmente estéril e fadado à desordem crescente, mas o que vemos é um mundo que se frutifica, se expande e transforma continuamente em meio à criação de ordem. Novamente, é notável nesse quadro que seja compatível falar ao mesmo tempo em leis e livre-arbítrio, sem cair em contradição. A contraposição de necessidade versus liberdade também levantou na teologia cristã um dilema filosófico, lógico e moral bastante antigo, e nesse domínio pode-se ver como essa convivência de opostos possibilita até mesmo vislumbrar uma aproximação entre ciência e religião, desde que a solução buscada não seja dicotômica, mas dialética.

Uma polêmica que já apareceu mais atrás na questão da existência de leis naturais é se o universo explicado a partir do reconhecimento dessas leis é apenas uma criação arbitrária de nossa imaginação, ou se é uma explicação que reflete fenômenos naturais, independentemente de nossa presença para explicá-los (Planck 1993, 2). A obediência da natureza às leis é imanente à constituição do mundo ou é uma construção da mente humana, ou ambas e de forma interativa? Essas questões dizem respeito a uma dúvida básica, que é a de haver uma razão para que o mundo seja inteligível, ao invés de ser um caos e sem alguma racionalidade como aquela pensada pela mente humana. Argumentaremos mais à frente contra a conhecida opinião de Einstein, de que o mais ininteligível do mundo seria o fato de ele ser inteligível.

Uma justificativa para haver uma base para um mundo regulado por leis que são inteligíveis pelos homens foi expressa por alguns cientistas pelo chamado “princípio antrópico” (Barrow e Tipler 1996). Segundo uma versão deste princípio, o universo deve ter as propriedades que permitam o desenvolvimento da vida em alguma época de sua história cronológica. Em consequência, o processamento inteligente de informações obrigatoriamente teria de emergir no universo e, uma vez existente, ele nunca mais cessa. As leis naturais e as propriedades que constatamos com nossa ciência, tais como as constantes da física (constante gravitacional, constante de Planck, etc.) apoiam o surgimento da vida e, mais especificamente, de um ser como o homem, capaz de compreender com sua inteligência que o universo pode ser entendido e explorado, capaz inclusive de propor um “princípio antrópico” para explicá-lo.

Uma controvérsia associada com a questão anterior é: por que as leis naturais se expressam em geral de forma matemática para nós humanos? Lembramos que Kepler atribuiu a incapacidade de Aristóteles em conceituar um mundo baseado em princípios matemáticos a ele não aceitar que o cosmo tivesse sido criado, mas sim que seria eterno (Harrison 2008, 19). Seria a matemática também algo intrínseco ao universo, ou é esta apenas uma invenção humana para conseguir alguma explicação satisfatória para o intelecto humano?

A respeito da matematização da natureza é notável o fato de que pode haver várias descrições matematicamente equivalentes. Por exemplo, a lei da gravitação pode ser matematicamente expressa de três maneiras: a) pela lei de Newton, que é causal mas assume que a ação pode se dar à distância, de forma imediata como se fosse uma propriedade mágica; b) pelo potencial gravitacional e pelo seu campo, em que a ação depende do que acontece numa vizinhança de um objeto e a força gravitacional se exerce na direção em que o potencial muda mais rapidamente; c) de acordo com um princípio de mínima ação, minimizando a média da diferença entre energia cinética e potencial para uma dada trajetória. Apesar da equivalência matemática, filosoficamente elas são descrições muito diferentes, mas isto pode ser uma decorrência de que nosso conhecimento das leis da natureza é bastante incompleto e, numa etapa futura, talvez consigamos evidenciar que não há a equivalência matemática suposta, ou até ao contrário, que todas as alternativas possam ser unificadas em uma só.

Uma outra discussão decorrente da admissão de ordem é sobre o motivo da possível inteligibilidade humana do funcionamento do universo, pois pode-se argumentar que, ao entender como é a “máquina do universo” (para usarmos uma linguagem metafórica já consagrada, embora imperfeita), o homem desvenda uma organização que é natural e pode ser descoberta. Alternativamente pode-se, todavia, novamente pensar que se está impondo uma interpretação criada pelo próprio homem, a partir de como ele percebe os eventos do mundo. Um contra-argumento a isso foi fornecido na segunda metade do século XIX, por meio da conversação sobre a mente e o infinito, travada pelo matemático Georg Cantor com seu amigo Richard Dedekind: o cérebro humano é parte da natureza, interagindo permanentemente com ela e, portanto, é “natural” que nossa mente (que transcende o conjunto fisiológico do cérebro) seja adequada para tratar do funcionamento do universo (Magalhães 2013, 85-102). Neste sentido, a matematização seria algo natural e inerente ao universo.

A criação se desfaz, mas persiste na duração através do que fez. Isto dá um novo e mais amplo significado aos teoremas de Gödel na primeira metade do século XX, que também se inspirou no trabalho de Cantor sobre a

matemática transfinita. Foi demonstrado por Gödel que qualquer sistema formal axiomático contém proposições indecidíveis, sendo, portanto, sempre incompleto, e que sua consistência só pode ser provada admitindo-se (criando-se) novas regras axiomáticas. Não há possibilidade de descrever em sua totalidade os fenômenos naturais a partir de um conjunto de “leis” básicas – mas podemos afirmar que o reconhecimento desta impossibilidade já é em si uma lei básica mais geral. Dito de outra forma, o conhecimento humano das leis naturais nunca pode ser completo – mudando nosso conhecimento, de certa forma é como se mudassem as leis, reconhecendo-se assim que elas são um conhecimento histórico; e mais ainda, se as próprias leis estiverem mudando na longa duração, elas evoluem à medida que o universo se transforma.

Destacamos a seguir que a obediência a princípios gerais, esses que às vezes são chamados de “leis”, só faz sentido quando aplicado em coletividades. Quando há mais de um ente ou dois em interação, o comportamento coletivo se torna complexo e não-linear. A complexidade se manifesta pela não-linearidade, que também pode ser expressa dizendo-se que o todo é maior do que a simples soma (linear) de suas partes.

Esta socialização decorrente da multiplicidade não impede que algum elemento do conjunto acabe por se afastar do que são geralmente considerados os ganhos decisivos da interação coletiva: maior capacidade de sobrevivência com mínimo dispêndio possível de esforço. Mas salientamos que um equilíbrio costuma ser seguido por desequilíbrio, pois se não fosse assim, nada mudaria e o universo seria estático e acabaria por estagnar e, pelas próprias leis naturais, morrer. Como já notamos anteriormente, é preciso que haja mudança, mas ao mesmo tempo não se deteriore o conjunto de uma forma caótica e infrutífera, resultando que tem de haver uma certa obediência às leis naturais, mas não de forma absoluta.

Essa dialética foi pressentida por alguns pensadores, como Karl Marx, embora de forma limitada, quando ele anteviu uma possibilidade de conciliação, expressa num dos capítulos finais de *O Capital*. Na chamada “fórmula trinitária”, ele afirma que o homem socializado não poderia prescindir, em qualquer modo econômico de produção, de uma base, o “reino da necessidade”, que é o único que pode gerar o “reino da liberdade” (Marx 1974, 820).

Aliás, a respeito da economia física, é relevante questionar em que medida poderia ela também exibir alguma “lei natural”. Isto é pertinente porque na natureza parece atuar uma espécie de princípio “econômico” tendo em vista a criação de estruturas ordenadas para o melhor aproveitamento energético possível. Esta “lei” pode ser aplicada para entender diversas estruturas naturais, como a formação dos flocos de neve, o desenho volumétrico das colmeias de abelhas, as células de convecção térmica nos líquidos em ebulição (células de Bénard) e uma miríade de outros fenômenos naturais. Essas construções de ordem permitem que, ao serem estudadas, sejam demonstradas relações matemáticas que são visíveis através do arranjo espacial (simetria) das soluções encontradas, que são em certa medida autopoieticas. Mesmo no mundo natural considerado inanimado há uma tendência à auto-organização – supercondutividade, efeito túnel, plasmas, galáxias são alguns exemplos diversificados disso.

A maior justificativa para a existência de leis naturais pode ser localizada no caráter teleológico de sua atuação, implícito em explicações como a do princípio antrópico, citado mais atrás. Deve-se insistir que o sentido teleológico está desvinculado de uma associação obrigatória com princípios teológicos,

embora naturalmente uma teologia como a cristã pressuponha também uma direção teleológica. A teleologia aqui defendida está de acordo com a visão exposta, de um desenvolvimento ordenado, mas não determinista do universo (maiores detalhes poderão ser encontrados em Magalhães, 2019).

Examinaremos a seguir algumas objeções à ideia de ordem e sentido de transformação do universo, começando pela biologia moderna. Para alguns, as explicações biológicas não possuem as características de necessidade e universalidade que se atribuem às leis da física. As leis naturais da biologia, como as da evolução, não costumam se expressar de forma matemática com a generalização atribuída às da física, por exemplo, apesar de existirem nichos como os da genética de populações, em que se podem apresentar estudos sujeitos a tratamentos estatísticos diversos. Em decorrência, os adversários da teleologia defendem que a evolução biológica não pode ter um sentido pré-determinado, restando apenas o puro acaso como causa das variações e adaptações das espécies.

Pode-se, porém, contrapor que, pelo contrário, a biologia deve ser encarada como uma ciência em que a direção das transformações é a mais evidente. Os adeptos da *Naturphilosophie* no início do século XIX e até mesmo um contemporâneo de Goethe como Kant, observavam que no ser vivo a organização das partes parece ser tal que estas existem para realizar a finalidade umas das outras, cooperando para realizar um ideal do todo do qual são partes (Richards 2002, 64-69). Em outras palavras, para o ser vivo não haveria separação entre produtor e produto.

O biogeoquímico soviético Vladimir Vernadsky afirmava a esse respeito que a biosfera segue leis de evolução que, do ponto de vista energético, são não apenas universais, mas necessárias (Vernadsky, 1997). Este cientista ampliou o conceito de biosfera para o de “noosfera”, como resultado da tendência da biosfera de, a partir do surgimento do homem, contar com uma nova e poderosa força geológica, o pensamento científico, cuja energia transforma a face do planeta. Concluiu ainda que o consumo de energia nesta biosfera ampliada sempre aumenta historicamente, o que permite a obtenção de energia livre cada vez mais “estruturada”.

Assim, para Vernadsky, com o surgimento da espécie humana é a própria biosfera (que inclui desde camadas geológicas das rochas, até as partes superiores da estratosfera) que está continuamente em evolução, e não somente as espécies nela contidas. A organização interna da biosfera é que ditaria a evolução. Teria sido em consequência desta evolução que o pensamento humano criativo, ou “científico”, passou a dar à biosfera o caráter distinto de “noosfera”, ou esfera da razão, através do fenômeno do conhecimento humano.

Isto pode ser melhor entendido utilizando-se a noção de auto-organização, em que a biosfera maximiza a diversidade de agentes independentes e de sua interação coletiva, para propagar a vida, numa cadeia causal de caráter universalmente necessário (Gregersen 2008, 81-100). Sistemas auto-organizantes são também autopropagantes e esta capacidade autopoietica da vida funcionaria como plataforma para o surgimento de ordens mais complexas, de forma que novas propriedades e elementos dos sistemas sejam produzidos no processo de auto-organização. A evolução costuma acarretar complexidade, que pode ser matematicamente formulada por intermédio do grau de estruturação dos organismos, relacionado ao seu tamanho, e pelo desempenho desses organismos em suas interações sociais, inclusive na prática da comunicação e no uso mais organizado do consumo de energia. Com a autopoiese surgem, com a passagem

do tempo, novas propriedades e novos elementos dos sistemas, ou seja, novas leis dentro de uma lei mais geral que é a da auto-organização.

Há muitos exemplos da crescente auto-organização biológica, dentre os quais se podem citar: 1) apenas na célula se encontram os arranjos espaciais de moléculas que constituem a sua membrana, componentes que participam da vida interna daquela célula e que fora dela não têm uma existência independente. Para alguns biólogos a evolução não atua apenas no núcleo (genoma) da célula, mas também no citoplasma, em conjunto com as membranas internas e a membrana externa da célula; a descrição da evolução mais compatível com esses fatos ainda seria a de Lamarck e dos neo-lamarckistas, e não a do acaso postulada por Charles Darwin (Chandebois 1996); 2) A regra de Hebb, sobre o reforço de trajetórias nervosas, que se aplica aos circuitos dentro do cérebro, diz que elas são formadas pelo uso repetitivo, pelo qual se facilita a utilização de forma mais intensa ou nova - também dentro da visão lamarckista da evolução pelo uso e desuso; 3) O emprego da linguagem, que é uma abstração lógico-matemática de crescente complexidade e que facilitou a transformação morfológica e fisiológica de homínídeos no atual ser humano, dotado de convoluções e capacidades cerebrais adaptadas para esse desenvolvimento altamente especializado.

As propensões das células, dos órgãos e da linguagem para fazer tarefas específicas estão sempre mudando, ou seja, esses sistemas do ser vivo criam ordem e ao mesmo tempo criam liberdade dentro de um processo de constante devir e não de rígida fixidez, mas em geral propício a se manter vivos e não a se autodestruir - dentro de uma “lei” mais geral, que é a da auto-organização. Admite-se que essa é uma característica geral do universo – dentro do qual a evolução biológica, e mais acentuadamente a humana, é uma demonstração de que, como afirmava Bergson, a evolução é criadora, e o processo admite a liberdade de ação e movimento, mas não é acidental (Bergson 1973, 182).

Numa outra frente contra a pertinência de propósito nas “leis naturais” encontramos na física uma visão associada à termodinâmica, em especial à sua “segunda lei”, que usa um conceito bastante aceito, mas pouco claro, o de entropia, embora não seja o único possível. Trata-se da asserção de que no universo a ordem se degrada e, se há uma tendência geral, é a de que os sistemas acabem em estados de dissipação total da energia útil dissipada em energia térmica, que não permite a continuidade da formação de ordem, em suma, o que se poderia chamar de caos térmico. Esta interpretação da termodinâmica não admite que o universo exerça uma liberdade de criação contínua de novas estruturas ordenadas.

Não obstante essa posição, poderia ser defendido que existe uma lei mais geral para sistemas termodinamicamente abertos (e não fechados, com entropia crescente), que permitiria a autoconstrução de ordem, de forma tal que o universo (e, em especial, a biosfera) em média maximize a construção da diversidade de agentes autônomos. É isto que tem ocorrido historicamente com os seres humanos, isto é, uma possibilidade de existência consistente com um aumento persistente da liberdade na criação – matematicamente falaríamos que os graus de liberdade tendem a aumentar pela atuação desta lei mais geral.

Se as leis da natureza favorecem o surgimento da vida, com as características observadas de autopoiese e (pelo menos) em nós, de mente, consciência e autoconsciência, viabilizando o exercício da prática da criatividade, poderíamos considerar as atuais interpretações da termodinâmica como sendo limitadas a casos especiais de sistemas fechados. As janelas de tempo e energia em que esses sistemas são observados tornam conveniente a simplificação de

considerá-los, para certos níveis de descrição da realidade, como sistemas fechados, mas isto não passaria de uma aproximação útil em certa escala, não em outras dimensões de análise.

Recentemente, a teoria matemática do caos elucidou novos aspectos ligados ao suposto caos termodinâmico. Trata-se do problema de descobrir se há uma correlação formal entre grandes conjuntos de agentes em sistemas que exibem os chamados “atratores”. Foi verificado que um grande número de fenômenos (inclusive fenômenos naturais, como os meteorológicos) que apareciam totalmente não ter uma “lei” de formação, acabavam depois de uma série de iterações de sua modelagem matemática por oscilarem em direção a um ponto (“atrator”), revelando assim uma complexa, mas bem ordenada estrutura subjacente ao que era considerado caótico. Ademais, a teoria do caos elucidou como, em outra direção, sistemas deterministas dotados de complexidade podem ser aparentemente imprevisíveis em seus efeitos, levando à impressão de ausência de ordem (Wildman 2003, 155-180). Evidencia-se desta forma que podem existir “leis” escondidas à primeira vista, mesmo que a complexidade acrescente graus de liberdade ao sistema, ou que os graus de liberdade simulem que a liberdade seja tão absoluta que se confunda com a desordem.

O caos absoluto como tal possivelmente nem existe na natureza, é como os conceitos de ponto, linha e plano, que são idealizações. A desordem total associada ao caos é compatível com a ideia citada de entropia crescente num ambiente fechado, ao passo que no universo os sistemas são termodinamicamente abertos, isto é, são “negentrópicos” (ou têm uma entropia negativa) e é mais provável que dificilmente conteriam subsistemas verdadeiramente caóticos.

O uso de probabilidades no conhecimento da natureza tem características formais semelhantes ao que foi discutido para o caos, e não vai contra a ideia de “lei natural”. Pode existir lei natural que do ponto de vista individual não seja obedecida. Mesmo nas sociedades humanas ocorrem situações em que há um afastamento deletério do que seria uma tendência seguida pela economia física natural, e que acabam por destruir a ordem, como por exemplo as crises capitalistas cíclicas, em que a especulação financeira destrói o que foi construído.

Causas e efeitos individuais podem então divergir do padrão mais aceito como natural e introduzirem uma aparência caótica, embora em geral a desobediência ao natural pode potencialmente ser danosa para a sobrevivência daquilo que não se submete à lei maior que foi atrás cogitada. Esta visa garantir a maior probabilidade de o indivíduo continuar a existir, e cada vez de forma a atuar no universo com a maior eficiência. Num outro diapasão, pode-se argumentar que um pouco de desobediência a um comportamento costumeiro pode dar frutos, no sentido de ajudar o universo em seu câmbio constante, de forma a propiciar o surgimento de novas configurações e até mesmo novas leis naturais, mantendo um equilíbrio dinâmico e em evolução.

Neste ponto, vamos introduzir uma recente proposta explicativa geral para a lei maior aventada e a formação de leis naturais, baseada na noção de euritmia. Conceitua-se euritmia como a propriedade que têm os seres de emergir dentro de uma estrutura relacional complexa e organizada tendendo para um máximo de estabilização, de forma a persistir existindo em constante interação com o meio circundante e em constante devir (Croca 2017, 21-44). Ela se coloca na trilha aberta por princípios que vieram primeiro da metafísica e só depois foram colocados em forma matemática para aplicações na física. São derivados

historicamente dos princípios de extremos aplicados na física: o princípio do menor caminho seguido pela luz (Heron de Alexandria), o princípio do menor tempo também para a propagação da luz (Fermat), o princípio da mínima ação (Leibniz) e outros. Pode-se dizer que um precedente dessa ideia estava também na “navalha de Ockham”, preceito aplicado para a lógica, exigindo parcimônia nas explicações de fenômenos.

Na forma atual, um dos princípios inspiradores da eurtmia, o princípio da mínima ação, foi descoberto por Lagrange, a partir de trabalhos de física matemática de Leibniz, Maupertuis e Euler. Leibniz afirmava que, de todos os mundos que podem ser criados, este é o que contém, além do inevitável mal, o maior bem. Aplicada à física, na forma de Leibniz, o princípio da mínima ação fornece tantas equações quantas são as variáveis, permitindo a resolução dos problemas através do chamado cálculo variacional. Para cada variação infinitesimal do movimento, consistente com as condições do caso, se anula uma função característica da variação. Para Maupertuis, a ação aplicada para realizar qualquer mudança na natureza é sempre um mínimo e toda ocorrência natural tem uma finalidade determinada, assumindo assim de fato uma teleologia.

Cada função característica pode ser referida ou a um elemento de tempo infinitesimal ou a um elemento finito de tempo durante o movimento. Se a referência for a um tempo infinitesimal, decorrem os princípios de deslocamentos virtuais, de Bernoulli, o princípio da resistência, de d'Alembert, o princípio da restrição mínima, de Gauss, e o princípio do menor caminho, de Herz.

Se, pelo contrário, for tomado como referência um intervalo de tempo finito, simplificam-se as soluções e exige-se que para o movimento desejado uma integral no tempo (chamada de “ação”) seja menor do que para qualquer outro movimento (para o princípio de Leibniz, trata-se da integral da energia cinética, ou seja, da velocidade).

Já para Lagrange, de todos os movimentos que podem levar um sistema de uma posição inicial até uma posição final, o movimento se dá para aquele no qual a ação é mínima, desde que a energia total permaneça constante. Hamilton modificou essa hipótese: a energia total não precisa ser constante e ele redefiniu a “ação” matematicamente como sendo a integral no tempo da diferença entre energia cinética e energia potencial (chamada de “potencial cinético” por Helmholtz) – resultando assim um princípio de extremos, isto é, de mínimos, mas também de máximos. Na teoria da relatividade de Einstein, essa ação é um invariante com respeito a todas as transformações de Lorentz, isto é, independe do sistema de referência do observador e não há prioridade entre espaço e tempo.

O princípio da mínima ação contém o princípio da conservação da energia, mas não reciprocamente e é discutível se o princípio da mínima ação continua válido quando há processos irreversíveis. Isto tem implicações para a discussão anterior em que se mencionou a termodinâmica e a entropia, que vale justamente para processos idealmente em sistemas fechados e que são irreversíveis. Um físico que se notabilizou para o aprofundamento das noções e aplicações da entropia foi Boltzmann, que foi, porém também quem aplicou um olhar crítico à validade das formulações termodinâmicas baseadas na entropia, pois achava que pode haver na natureza fenômenos e regiões do universo que contrariem a tendência ao caos e possam manter ou até diminuir a entropia.

Em conclusão, as concepções de um mundo regido por complexidade, não-linearidade e direcionamento frutificaram até chegarem no século XX às propostas de Louis de Broglie sobre o princípio de onda-guia da física quântica, que foi sendo generalizada para outros domínios científicos pela Escola de Lisboa no início do século XXI (Croca 2017), quando se levantou a hipótese de vigência de um princípio da euritmia. O enfoque eurítmico se notabilizou por possibilitar uma formulação inteiramente causal para a física quântica e conseguir explicar como as violações seguidas e ampliadas do “princípio da incerteza” de Heisenberg resultavam de premissas não verdadeiras, ou seja, este não era verdadeiramente uma “lei natural”, exceto em casos muito particulares.

Dos componentes que estão assumidos na adoção da euritmia, aquele que enfrenta a maior resistência entre os cientistas tem sido o do direcionamento, por implicar em um certo grau de teleologia, pois tudo se passa como se o movimento de eventos atuais de certa forma dependesse de eventos posteriores. Numa visão mais ampla, há um desenvolvimento de uma noção diferente de tempo, diferente do tempo cronológico. Contudo, mesmo no âmbito de uma descrição cronológica tradicional, pode-se aventar a justificativa de que o componente teleológico da euritmia surge pelo fato de não se tratar de um princípio aplicado a uma única entidade, mas a um conjunto bastante amplo, de forma que é o conjunto que indica e justifica o caminho a ser seguido, ou seja, o “melhor caminho” é uma consequência de uma estruturação que guia um ente individual para contribuir ao conjunto existente e, por sua vez, beneficiar o ente individual pela configuração geral existente.

Como já ressaltado, se a euritmia pressupõe que uma entidade exiba um determinado comportamento (por exemplo, siga uma trajetória) que seja a melhor, nada impede que alguma vez e em algum caso individual isto não seja o resultado obtido, admitindo-se que o comportamento previsto é o mais provável tendo em vista a sobrevivência da entidade, mas não é obrigatoriamente imposto. Implicitamente, todos os princípios dos extremos são compatíveis com a ideia de que a natureza prefere estados mais prováveis a menos prováveis, o que está coerente com o princípio da euritmia.

Coloca-se então desta forma e após um longo percurso histórico um motivo para a natureza ter leis naturais: é que essas formulações decorrem todas da tendência natural de se observar o princípio mais geral da euritmia.

## REFERÊNCIAS

- BARROW, John & TIPPLER, Frank. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press, 1996
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973
- CHANDEBOIS, Rosine. *Para acabar com o Darwinismo: uma nova lógica da vida*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996
- CLAYTON, Philip. “Contemporary philosophical concepts of laws of nature: the quest for broad explanatory consonance”, in WATTS, Fraser (ed.), *Creation, Law and Probability*. Minneapolis: Fortress, 2008
- CROCA, José e MOREIRA, Rui. *Diálogos sobre Física Quântica, dos paradoxos à não-linearidade*. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2010
- CROCA, José, CASTRO, Paulo, GATTA, Mário. *Euritmia. Complexidade e racionalidade numa perspectiva interdisciplinar*. Lisboa: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2017

- FEYNMAN, Richard. *The Character of Physical Law*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1995
- GREGERSEN, Niels Henrik. “Laws of physics, principles of self-organization, and natural capacities; on explaining a self-organizing world”, in WATTS, Fraser (ed.), *Creation, Law and Probability*. Minneapolis: Fortress, 2008
- HARRISON, Peter. “The development of the concept of laws of nature”, in WATTS, Fraser (ed.), *Creation, Law and Probability*. Minneapolis: Fortress, 2008
- HEYDTE, Friedrich August von der. *O nascimento do Estado soberano. Uma contribuição à história do direito natural, da teoria geral do Estado e do pensamento político*. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2014
- MARX, Karl, *Capital, Volume Three*. London: Lawrence & Wishart, 1974.
- MACH, Ernst. *The Science of Mechanics*. LaSalle: Open Court, 1989
- MAGALHÃES, Gildo. “On a possible contribution of transfinite mathematics towards eurhythmy”, in CROCA, José et al. (eds.), *Space, Time, and Becoming* (Lisboa: FLUL, 2013)
- MAGALHÃES, Gildo. *A trama do universo. Evolução e euritmia*. São Paulo: LiberArs, 2019.
- MOREIRA, Rui. “The crisis in theoretical physics – science, philosophy and metaphysics”, in CROCA and ARAÚJO, *A new vision on physics. Eurhythmy, emergende and nonlinearity*. Lisboa: CFCUL/FCT, 2010
- NUMBERS, Ronald (ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009
- PLANCK, Max. *A Survey of Physical Theory*. New York: 1993
- POINCARÉ, Henri. *O valor da ciência*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000
- POPPER, Karl. *A teoria dos quanta e o cisma na Física (Pós-escrito à Lógica da Descoberta Científica – vol. III)*. Lisboa: Dom Quixote, 1992
- RICHARDS, Robert. *The Romantic Conception of Life. Science and philosophy in the age of Goethe*. Chicago: University of Chicago, 2002
- VERNADSKY, Vladimir. *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*. Moscow: V.I. Nongovernmental Ecological Vernadsky Foundation, 1997
- WILDMAN, Wesley. “From law and chances in nature to ultimate reality”, in WATTS, Fraser (ed.), *Creation, Law and Probability*. Minneapolis: Fortress, 2008
- ZILSEL, Edgar. “The genesis of the concept of physical law”, in *The social origins of modern science*. Doordrecht: Kluwer, 2003.

*Prolegômenos sobre a existência de leis da natureza*  
 Artigo recebido em 18/11/21 • Aceito em 30/04/22  
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

## TRADUÇÃO

METZGER, Hélène. L'historien des sciences doit-il se faire le contemporain des savants dont il parle?. *Archeion*, 15, 1933.

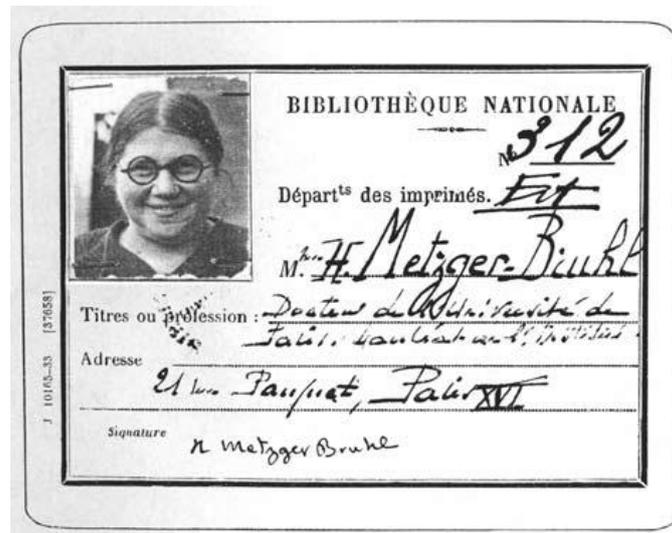
HALLHANE MACHADO  
 Universidade Federal de Goiás  
 Goiânia | Goiás | Brasil  
 hallhane@gmail.com  
 orcid.org 0000-0001-7120-8384

## APRESENTAÇÃO DA TRADUTORA

Embora tenha se consagrado à história das ciências, na primeira metade do século XX e em solo francês, como Alexandre Koyré, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, Hélène Metzger é constantemente ignorada pelos historiadores e outros comentadores da história da história das ciências. Química de formação, Metzger deixou várias contribuições ao campo, particularmente à sua história. Escreveu uma tese sobre *La genèse de la Science des cristaux*, em 1918, publicou obras como *Les doctrines chimiques en France du début du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, em 1923, *Les Concepts scientifiques*, em 1926, *La Chimie*, em 1930, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, também em 1930, e várias outras. Foi colaboradora do *Centre International de Synthèse*, do *Institut d'histoire des sciences*, do *Comité international d'histoire des sciences* – que viria posteriormente se tornar a *Académie internationale d'histoire des sciences* – além da revista *Isis*, juntamente com George Sarton. Apesar de seu engajamento, nunca conseguiu um lugar ao sol no mundo acadêmico institucional. De descendência judaica, Hélène Metzger-Bruhl, sobrinha de Lucien Lévy-Bruhl, morreu prematuramente em Auschwitz, em 1944.

Na tentativa de contribuir ainda que muito pouco com o pagamento de uma dívida incontestável da história da história das ciências, apresentamos aqui a primeira tradução brasileira de um trabalho de Hélène Metzger. Difícil é explicar em poucas linhas a importância do texto em questão não somente para a história da historiografia das ciências, como também para a história e a teoria da história das ciências. A curta extensão do texto abaixo, uma comunicação apresentada no *Centre international de Synthèse*, certamente não revela seu valor. Metzger se dedica aí ao “problema supremo do método da história das ciências”, donde a questão exposta

já em seu título “o historiador das ciências deve fazer-se contemporâneo dos cientistas dos quais ele fala?” Ora, atentemo-nos a um fato: estamos no início de 1933. Em abril de 1934, membros da *Société Française de Philosophie*, apoiando-se injustamente em Auguste Comte, discutiam a própria existência de uma história das ciências. Tal não é, como o leitor verá, a preocupação de Metzger. Sua questão não é a da existência de uma história das ciências, isso já está estabelecido para ela, mas a da “boa história das ciências”. Negando a abordagem positivista dominante, assim como os projetos filosóficos de Meyerson e Brunschvicg, é ao trabalho do historiador cujo objeto é a história das ciências que ela se refere. Ela pede ao seu ouvinte comentador daquela história que “pense como historiador quando fizer história”. Vê-se aí uma afirmação sem precedentes da autonomia da história das ciências que ainda se mostra atual. Todos os historiadores de formação interessados nesse campo certamente reconhecerão o valor do trabalho dessa autora incompreensivelmente desconhecida.



*Carteirinha de leitora da Biblioteca Nacional, em Paris, pertencente a Hélène Metzger. Fonte: <https://jwa.org/encyclopedia/article/metzger-helene>*

# O HISTORIADOR DAS CIÊNCIAS DEVE FAZER-SE CONTEMPORÂNEO DOS CIENTISTAS DOS QUAIS ELE FALA?<sup>1</sup>

Hoje, eu convido vocês a discutir um tema que me interessa no mais alto grau. Gostaria de examinar a questão seguinte: “O historiador das ciências deve tentar fazer-se contemporâneo dos cientistas dos quais ele expõe as teorias?” Eu já tive a ocasião de responder essa questão de método, que eu encontrei desde que comecei o estudo da evolução do pensamento científico. Respondi que se o historiador não quisesse ou não soubesse ler as obras de outrora como liam os primeiros leitores dessas obras, ele não apenas correria o risco de compreender mal os trabalhos de nossos predecessores longínquos, mas também alterar a perspectiva do próprio progresso da ciência... Essa resposta não foi aprovada por todos aqueles que se interessam pelo método histórico. Reprovaram-me por vezes por ter recusado julgar a doutrina dos séculos passados à luz das teorias atuais. Disseram que era justo felicitar certos químicos de outrora por terem pensado sobre tal ponto particular aquilo que nós pensamos hoje. Disseram que poderíamos reprovar certos químicos de outrora por terem se distanciado de tal maneira de ver que se tornou a nossa... Como, de fato, muitos historiadores das ciências, que não se dão ao trabalho de refletir sobre a crítica histórica, têm (depois de terem tomado superficialmente conhecimento dos textos) feito suas exposições parecerem uma lista de distribuição de prêmios, tomando como referência tal concepção positivista da ciência ou tal doutrina admitida no momento da publicação de seus relatos, percebam que eu me empenho em justificar meu ponto de vista.

Vejam bem que o problema, sobre o qual eu suplico que projetem a luz de uma franca discussão, é um dos mais importantes, talvez ainda, o problema supremo do método da história das ciências. Pois toda nossa concepção do passado da humanidade, do papel do pensamento humano, da experiência, do empirismo positivo ou da inspiração metafísica na própria formação da ciência pode depender da solução escolhida. Reciprocamente, vocês vão me responder que, sem dúvida, a solução que escolhermos dependerá da nossa concepção pré-concebida do passado da humanidade, do papel do pensamento humano, da experiência, do empirismo positivo ou da inspiração metafísica na formação da ciência. O plano de uma história das ciências, assim como suas conclusões filosóficas, estaria assim predeterminado. Desde o início de nossa pesquisa estaríamos, então, fechados em um círculo posto por nós mesmos e do qual não poderíamos mais sair. Sim, talvez. Mas o ceticismo radical dos contadores da história, que acreditam que a história é um espelho que reflete ao historiador seu próprio retrato espiritual, só poderia ser sustentável se, desde seu primeiro contato com os textos, o historiador interrompesse seu esforço, proclamando imediatamente seu julgamento último, imutável, irrevogável. Aliás, é isso que fazem as pessoas que só veem o passado mais recuado, assim como o passado de ontem, através do presente imediato declarado, o presente perpétuo. Mas o historiador que considera a história como uma realidade efetiva não saberia ser

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada na sessão de história das ciências do *Centre international de Synthèse*, em 18 de janeiro de 1933.

assim. O historiador não julga previamente os resultados de seu trabalho quando toma clara consciência das dificuldades desse trabalho. No curso de suas investigações, ele emprega constantemente um esforço de aprofundamento que lhe permite melhor compreender o passado, penetrar com mais certeza e mais simpatia ativa o pensamento criador de outrora ao qual ele infunde uma nova vida, que ele ressuscita por um momento. Ademais, há um fator pessoal, subjetivo, como dissemos frequentemente, que é impossível eliminar completamente, tanto reconhecê-lo francamente quanto negá-lo *a priori*. Os historiadores, como todos os filósofos, como todos os cientistas, como todos os homens, têm tendências inatas, maneiras de pensar particulares e desapercibidas que não são ainda opiniões ou sistemas, mas que podem engendrar e que engendram opiniões e sistemas. E na maioria das vezes, discutimos a opinião, discutimos o sistema como se fosse isolado, como se ele não tivesse nascido num cérebro humano, como se não fosse dirigido, imperiosamente dirigido, por certas tendências primordiais. O historiador que tem uma longa familiaridade com os textos de outrora sabe muito bem disso. E, ao invés de se revoltar contra a natureza das coisas para atingir uma objetividade fantasma colocada fora do mundo como fora da ciência, ele tenta reencontrar ou reconstituir por um momento em si mesmo as fontes profundas que sustentam as obras, objeto de sua meditação. Quando ele estuda os trabalhos dos químicos cartesianos, dos químicos newtonianos, dos químicos stahlianos e dos químicos condillacianos que trabalharam e fizeram progredir sua ciência para o século XVIII, ele deve tornar-se sucessivamente cartesiano, newtoniano, sthaliano e condillaciano. Por aí ele apreende, ou pelo menos tenta apreender as diferentes orientações de mentalidade que sugeriram as doutrinas, as hipóteses, as investigações experimentais de nossos predecessores longínquos, ele chega a compreender inteiramente ou, pelo menos, ele toma a única via que lhe permite compreender inteiramente os trabalhos das diversas escolas que associaram suas investigações ou que opuseram suas pesquisas. Quanto ao fator pessoal, dado ao caráter do próprio historiador, sem dúvida, ele será atenuado por esse esforço de simpatia, sem dúvida também não será aniquilado. Porém o que um historiador não viu, outro historiador aproveitando do trabalho de seu predecessor saberia evidenciar... Mas para quê insistir? Como todas as ciências, a história é uma ciência que se faz, que se continua e que se renova à medida em que os progressos da crítica e da análise nos forçam a retificar nossas sínteses que nunca são dogmáticas ou definitivas.

Vejam as coisas um pouco mais de perto. Para reconstituir o pensamento dos cientistas de outrora (penso nos químicos do século XVII e do século XVIII), o historiador só tem à sua disposição, na maior parte das vezes, textos desses cientistas que formam livros, opúsculos, ou ainda, memórias inseridas nos trabalhos das diversas academias ou jornais científicos. Ele pode também consultar os textos anexos, as resenhas das obras de química contidas em tais periódicos, os escritos dos filósofos, Regis ou Berkeley, por exemplo, que ocuparam um grande lugar na química, os estudos concernentes às artes práticas ou às indústrias tais como a metalurgia ou a vidreira, que eram baseadas na química, as alusões à química contidas em obras indiferentes a ela, mas que são aptas a revelar seu papel social. A isso podemos adicionar certos laboratórios, ou reproduções de laboratório, que estudamos nos museus, como por exemplo, o *Conservatoire des arts et métiers* em Paris, medalhas comemorativas, estátuas ou monumentos, desenhos ou alegorias ilustram certo número de publicações. Todas essas coisas têm valores diversos. Mas para não nos perdermos em

discussões tangenciais, eu proponho nos limitarmos aos textos. Eu não acredito (mas a gente nunca sabe) que vocês se oporiam à minha opinião se eu dissesse que, a meu ver, o objetivo último do historiador das ciências, assim como o historiador das letras, é o de chegar à inteligência total dos textos que estuda. Para cumpri-lo, ele pode e deve se inspirar nos métodos sérios e fecundos que o sucesso da história literária tem assegurado e lhe permitido verdadeiramente ressuscitar o passado. Eu não falarei a vocês desses métodos e vocês concordarão facilmente comigo que o historiador das ciências deve fazer uma análise filológica e crítica dos textos que estuda.

No entanto, é preciso reconhecer, a obra científica que comunga, em alguns aspectos, com a obra puramente literária de certos caracteres, se distingue dela por outros que tornam difícil o acesso. Não preciso fazê-los lembrar que as obras que o professor das letras utiliza para nossa cultura geral possuem frequentemente esse privilégio de ser, digamos assim, escritas como fora do tempo e do espaço, quer dizer, elas ficam acessíveis sem exigir nenhuma preparação do leitor inteligente de todas as épocas e de todos os lugares. Sob condição, entende-se bem, de que esse leitor conheça a língua do autor. Para não enveredar vocês numa discussão sobre a preeminência das línguas antigas ou modernas para a formação do espírito, eu apenas falo dos escritos franceses. Os alunos do liceu leem, por exemplo, as tragédias de Racine, as comédias de Molière, os pensamentos de Pascal, as fábulas de La Fontaine sem se preocupar com o “momento” de sua aparição, como se esses tesouros do patrimônio da humanidade não tivessem o selo de nenhuma época. Confesso imediatamente que eu exagero pelas necessidades da causa, mas apenas um pouco, e me refiro à concepção habitual das obras ditas “clássicas”. Sei que há uma grande parte de ilusão nessa concepção, ilusão que a crítica de Taine, sobre a qual não vamos discutir hoje, dissipou há muito tempo. Mas, enfim, todas as obras que acabo de indicar, e várias outras, podem ser aprofundadas e meditadas de diversas maneiras, para a educação, para a instrução e o prazer do leitor. Podemos refletir sobre o que lemos em função de nosso próprio pensamento, sem nos preocuparmos com o autor, simplesmente para tirarmos um proveito intelectual e moral de sua leitura. Podemos ler também para conhecer melhor o escritor, para penetrar em seu pensamento ou seu sistema. Podemos ler ainda por muitos outros motivos, enfim, podemos combinar as diversas maneiras de ler a fim de melhor compreender o passado, melhor compreender o presente, melhor compreender nós mesmos.

Que a obra científica de primeira ordem não seja assimilável totalmente à obra literária de primeira ordem, isso é algo que eu não contestarei. Também não contestarei que a história da literatura geral (no sentido um pouco vago dos manuais de literatura) encontra menos dificuldades preliminares a superar que a história da literatura científica. Todavia, ousa defender que os escritos científicos antigos, aqueles que são consagrados, mesmo as teorias definitivamente e irremediavelmente perimidas, não são totalmente destituídas de valor educativo e de potência sugestiva. Tanto quanto o que chamamos de “as humanidades”, esses escritos podem contribuir para cultura do espírito. Mas ainda uma vez – e talvez vocês me dirão, como as próprias humanidades – esses escritos não dão imediatamente sua substância benéfica àquele que os folheia seja precipitadamente, seja preguiçosamente. É preciso que, por um esforço assíduo de simpatia que é exigido por seu próprio método, o historiador chegue a repensar os livros dos mestres de outrora como os teriam repensado os discípulos e alunos desses mestres, é preciso que ele se impregne por exemplo,

do que poderia ser a ciência que se faz no século XVII. Se ele chega a apreender a orientação do espírito do cientista cuja obra ele estuda, tal obra (tirando o que poderíamos chamar de obstruções materiais às quais eu retornarei) se tornará para ele transparente e luminosa. Quando ler Van Helmont ou Lemery, ele representará para si próprio, como um fundo de um quadro, os meios sociais ou espirituais nos quais os químicos estavam imersos, mas também aqueles contra os quais eles reagem parcialmente. A obra de Van Helmont, por exemplo, é produto da contrarreforma do início do século XVII. Ao atacar violentamente a metafísica e a lógica de Aristóteles, ao atacar a astrologia, ele age como um cientista que desprende a química de certo número de superstições, mas também, ele age como um cristão que combate um retorno ofensivo do paganismo. Van Helmont se inspira em Gênesis, em uma intuição intelectual que Deus envia livremente àqueles de seus filhos que sabem rezar, trabalhar dolorosamente e cumprir certas práticas morais que mantêm seu espírito num estado de receptividade. As experiências de laboratórios que ele executa ininterruptamente, ensinando diretamente sobre o mundo, só fazem ensinar, aliás, elas precisam ser esclarecidas, pois não ensinam totalmente. Elas se juntam à oração e à meditação, para colocar o químico em condições de receber em sua alma uma comunicação do pensamento divino, e é nisso em que consiste a verdadeira inteligência, não nas argumentações lógicas que nos forçam a nos reparar perpetuamente em outros termos sem nunca avançar no conhecimento da natureza. Assim o místico cristão se aliou ao método experimental para renovar a ciência das reações materiais.

Passemos agora da primeira para a segunda metade do século XVII... Vamos para Lemery, que pensa ao modo cartesiano em um mundo cartesiano. Admiremos o grande homem que soube penetrar definitivamente na doutrina química o espírito claro e lúcido de seu tempo, como soube impor ao *honnête homme*, que não se gaba de nada, mas que está ao corrente de tudo, o estudo da doutrina química. Ele eliminou dessa doutrina as analogias paracelsistas que tinham encantado o vitalismo alegre da renascença, as esperanças insensatas dos alquimistas concernentes às transmutações dos metais, que tinham se tornado superstições absurdas e arruinadoras. De maneira geral, ele expulsou da ciência toda linguagem poética, alegórica. Mas não é somente na teoria que constatamos uma revolução benéfica, a arte de experimentar se modifica e se penetra de honestidade. Toda experiência de laboratório que parece um truque de mágica, que exige pelo menos um truque de destreza difícil e tido em segredo, será considerada suspeita. Lemery não estima isso. Ele não quer ser “particular nessas operações”. Cada pessoa deve poder refazê-las, sua prática não contém nenhum mistério, como sua teoria é antes de tudo “inteligível”.

Eu não vou me divertir multiplicando os exemplos. Sei bem aliás que, descrevendo rapidamente para vocês um fundo de um quadro intelectual e moral sobre o qual o historiador das ciências poderá destacar apreendendo as obras propriamente químicas, as descobertas práticas, as sistematizações teóricas de Van Helmont ou de Lemery, eu não falo nada sobre as contribuições definitivas desses dois grandes homens ao conjunto do saber químico. Eu busquei antes de tudo conhecer a perspectiva científica (se podemos exprimir assim) de cientistas que consagraram sua vida a aperfeiçoar ou a criar uma ciência nova, eu busquei conhecer a orientação de sua mentalidade, e isso, eu repito, é para mim de importância primordial. De uma geração à outra e à medida em que a ciência progride, a perspectiva científica muda, um tal problema que era central não interessa mais aos pesquisadores, uma tal pequena questão curiosa que intrigava

amadores torna, por sua vez, um problema central. Ao mesmo tempo que a perspectiva muda, a orientação da mentalidade se modifica, certa maneira de pensar que se incarna em tal esforço de sistematização é sucedida rapidamente por uma atitude muito diferente que engendra pouco a pouco, por seu próprio jogo, uma nova maneira de compreender. Por outro lado, entende-se bem, sendo a ciência um trabalho coletivo, os cientistas continuam a obra de seus predecessores, mesmo se transformam, bruscamente ou por uma lenta evolução, suas doutrinas. Não é porque a ciência, ao progredir, cede por vezes à moda do dia e se impregna dos mesmos princípios que a opinião do momento, que os conhecimentos científicos cessam de ser, como disse tão justamente Sartre, cumulativas e progressivas. Sem dúvida, os conhecimentos não se acumulam como estoques de mercadorias, eles se integram, graças aos cientistas, em monumentos doutrinais. Mas a história mostra que esses monumentos são constantemente retrabalhados ou reconstruídos sobre novas bases com os mesmos materiais misturados com materiais novos.

Eu não vou falar hoje a vocês das revoluções científicas, nem de suas significações em relação ao progresso do espírito humano, ou em relação aos progressos de nossos conhecimentos. Sem dúvida, o historiador da ciência deve dar, aos filósofos que tentarão resolver os problemas levantados aqui, documentos dos quais seria difícil exagerar a importância. Depois das obras magistrais de Brunschvicg e Meyerson – tão diferentes uma da outra, embora ambos apoiem a epistemologia no estudo das meditações científicas de outrora e de hoje – o historiador das ciências parece não ter mais necessidade de advogados entre os filósofos para defender seu direito à existência.

Tendo reconhecido a importância da história das ciências, eu apenas defenderei então diante de vocês o caso da boa história das ciências. Eu não defenderei para o historiador das ciências a possibilidade de ser filósofo ou de ser partidário de tal doutrina filosófica. Eu simplesmente lhe pedirei para pensar como historiador quando ele fizer história. No curso de seu trabalho, ele não deverá se inquietar para saber se as conclusões de seu trabalho justificarão tal concepção da inteligência ou da razão humana, ele não deverá fechar-se em tal esquema *a priori* que uma concepção, feita de início, da ciência ou de sua história lhe teria indicado. O acordo entre os fatos que o historiador estuda e a doutrina filosófica deve fazer-se por si mesmo, sem trapaça, sem solicitação dos fatos ou da doutrina, sem uma “mãozinha”, enfim, sem arbitragem de nenhum tipo. Dessa maneira poderemos também utilmente buscar resolver o problema que Lalande colocou para nossas meditações. Quais são as relações entre “a razão constituinte”, que em sua tendência permanente, essencial, é inteiramente a razão humana, e “a razão constituída”, que é o aspecto que apresenta essa razão em tal momento do desenvolvimento da humanidade?

Voltemos à história das ciências. Suponhamos que o historiador dotado de boa vontade e de penetração de espírito tenha enfim conseguido compreender a doutrina química como se ele fosse aluno de Van Helmont, de Stahl, de Lemery ou de Macquer. Ele não encontraria mais obstáculo e poderia em todos os aspectos se proclamar satisfeito? Ai! Ele se chocaria ainda com uma dificuldade atualmente insuperável e que talvez só seja muito parcialmente superável! Eu indiquei há pouco “o obstáculo material” e devo agora falar disso.

Vou me explicar ainda uma vez por meio do exemplo do químico.<sup>2</sup> Esse último adentra em seu laboratório para praticamente trabalhar e observar fenômenos provocados por seu próprio trabalho. Ele pode misturar certos corpos com outros e observar tais reações materiais, ele pode realizar dissoluções, precipitações, evaporações, combustões, calcinações e ainda muitas outras coisas que ele previu ou não. Ele anota em seus escritos o resultado de suas experiências, claro, empregando a linguagem da teoria dominante, ele os explica se possível com a ajuda dessa teoria e os proclama imprevisíveis e surpreendentes, talvez com a ajuda de hipóteses auxiliares possa explicá-los... Ora, acontece que embora os textos sejam precisos e claros, o historiador não apreende completamente sua significação real. Parece-lhe que, dados os reagentes envolvidos, o resultado da experiência deveria ter sido bastante diferente. E então uma questão se coloca. Os corpos que o químico utilizou em suas operações de laboratório são os corpos aos quais nós ainda atribuímos o mesmo nome? Frequentemente será preciso ler “sulfeto de antimônio” como “antimônio”. Outras vezes poderemos nos perguntar se os reagentes são puros, homogêneos ou se eles contêm impurezas que modificam suas propriedades, o ácido do sal marinho poderá conter ácido vitriolo, o ácido nitroso também ou ainda ácido marinho. Outras vezes, não sabemos e não temos nenhum meio de saber. Quando o historiador então quiser fazer-se contemporâneo dos autores cuja obra ele estuda, ele ficará muito desconcertado. Ele compreenderá as palavras, mas o solo do laboratório parecerá escapar-lhe embaixo de seus pés. O cientista de outrora guardará com ciúmes seu segredo. E como devemos sempre tirar proveito de seus fracassos, o historiador perceberá duas coisas que poderiam ter-lhe escapado. Ele se dará conta primeiramente de que os progressos da química são bem maiores e importantes que ele acreditava inicialmente. Porque as substâncias puras colocadas em frascos bem tampados e com a fórmula química atual no rótulo não foram oferecidas graciosamente pela natureza. Esses reagentes são, poderíamos dizer, quase sem exagero, criados pela teoria, pelo menos sem a ajuda da teoria que orientou as investigações do químico, nunca a ciência os teoria obtido e estudado. Em seguida, ele se dará conta de que os cientistas de outrora não redigiram os resultados de suas pesquisas para facilitar o trabalho dos futuros historiadores da ciência. Os químicos, como os físicos e os naturalistas, se empenham em resolver tal problema universal ou particular que chama sua atenção. Dirigindo-se a seus contemporâneos, ele negligencia insistir sobre coisas fora de discussão e que receberam adesão unânime e espontânea dos cientistas. Para quê estender-se sobre os fundamentos da doutrina sobre os quais ninguém pensaria discutir, pois todos os consideram evidentes? Em nada facilita a reconstrução do passado o fato de que essas coisas negligenciadas tenham se tornado primordiais para aquele que reflete muitos séculos depois da morte dos autores, o fato de que o historiador deve, antes de tudo, precisá-las para se impregnar da orientação da mentalidade de outrora, o fato de que para restabelecê-los ele tenha que, digamos assim, cavar embaixo do nível da afloração de tal doutrina. E é por essa única razão que a história das letras e a história da filosofia estão infinitamente mais avançadas que a história das ciências. Certamente, o historiador das ciências não está desprovido de instrumentos. Por exemplo, no século XVIII, houve polêmicas violentas, que por vezes degeneraram em disputas apaixonadas entre os químicos cartesianos, os químicos newtonianos, os químicos stahlianos, os

---

<sup>2</sup> Relembro-vos que Duhem, em seu belo livro sobre *La théorie physique, son objet, sa structure*, estudou de modo parecido o exemplo dos físicos.

químicos condillacianos e os químicos que se reclamavam do empirismo experimental integral. Essas polêmicas e disputas nos fornecem ensinamentos preciosos sobre o estado de alma dos cientistas. Mas ali ainda é preciso aconselhar a prudência. O senso crítico do historiador é obrigado a intervir na interpretação dos textos, os quais ele não pode se contentar em recolher e reunir. O historiador que quer compreender o verdadeiro pensamento dos cientistas não pode simplesmente examinar os argumentos apresentados por uns ou por outros. Pois as doutrinas se estabelecem e se mantêm em razão das satisfações que dão à inteligência humana, enquanto elas são atacadas e são defendidas sobre linhas de menor resistência. Enfim, os dados dos problemas que os cientistas se esforçam em resolver não são fixos e se modificam na medida em que descobrimos novos fatos ou que imaginamos respostas parciais às questões colocadas. De uma geração a outra, há um tipo de descompasso, que faz variar a orientação da mentalidade e, ao mesmo tempo, os dados teóricos e experimentais. Assim, para os químicos stahlianos, que tinham percebido que toda calcinação dos metais é combustão, mas que acreditavam que os corpos que queimam deixam escapar seu flogístico, o aumento de peso dos metais durante toda combustão tornava-se um enigma irritante ou divertido, o qual era preciso explicar à margem da teoria. Mas Lavoisier descobre que os produtos da combustão do fósforo e enxofre pesam mais que o fósforo e o enxofre primitivos. Então as calcinações dos metais não eram mais uma exceção, explicando por qual motivo as limas de estanho ou de chumbo têm maior massa de matéria que o chumbo ou ainda o estanho, ele não explica mais um fato surpreendente e isolado, mas dá conta, ao mesmo tempo, de todos os fenômenos de combustão.

Permitam-me não mais insistir. No entanto, devo ainda observar que eu só falei aqui do trabalho preliminar do historiador, pois há ainda um outro e igualmente importante. Uma vez que o historiador tenha conseguido fazer-se contemporâneo dos cientistas dos quais quer expor as teorias, sua tarefa só está cumprida pela metade. É preciso que ele redija seu trabalho de tal maneira que seu leitor venha também penetrar, mais isso sem nenhum esforço, ou pelo menos com um mínimo esforço, as doutrinas de outrora. Como alcançar esse objetivo? Não vou dizê-lo hoje, aliás, é de responsabilidade do leitor declarar se o historiador teve êxito em sua empreitada de ressuscitar o passado.

HÉLÈNE METZGER

*O historiador das ciências deve fazer-se contemporâneo dos cientistas dos quais ele fala*  
Tradução recebida em 15/01/22 • Aceito em 20/04/22  
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado

## TRADUÇÃO

Manchester Manifesto on the History of Science and  
Technology. *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum*  
2 (1), 2014.

TIAGO SANTOS ALMEIDA  
Universidade de Brasília  
Brasília | Distrito Federal | Brasil  
tiago.almeida@unb.br  
orcid.org/0000-0002-3678-3161

Em julho de 2013, os historiadores das ciências reunidos no 24º Congresso Internacional de História da Ciência, Tecnologia e Medicina, realizado em Manchester, Reino Unido, lançaram um manifesto no mesmo espírito que presidiu a proposta do dossiê “História e Historiografia das Ciências”, da *Revista de Teoria da História* da Universidade Federal de Goiás. Não podendo estar lá para participação nos debates que levaram à redação e à aprovação do texto, os organizadores do dossiê aproveitam a ocasião para declarar seu apoio às propostas do *Manifesto de Manchester*, publicado na íntegra a seguir.<sup>1</sup>

## MANIFESTO DE MANCHESTER *sobre a História da Ciência e da Tecnologia*

Por ocasião do maior encontro mundial de historiadores da ciência, tecnologia e medicina, nós, os delegados e membros da *Divisão de História da Ciência e Tecnologia* da *União Internacional de História e Filosofia da Ciência e Tecnologia*, afirmamos o seguinte:

- (1) Ciência, tecnologia e medicina têm sido elementos duradouros da humanidade por milênios e são partes integrantes da sociedade e da cultura em todo o mundo.
- (2) O letramento científico, técnico e médico é um bem público.

---

<sup>1</sup> Sobre o contexto de elaboração do *Manifesto de Manchester* e a participação da delegação brasileira no Congresso, ver a entrevista de Luiz Carlos Soares disponível em: [https://www.sbh.org.br/conteudo/view?ID\\_CONTEUDO=1002](https://www.sbh.org.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1002)

(3) Apoiamos o estudo da natureza e nos esforçamos para torná-lo compreensível para a comunidade científica e para o público em geral por meio do ensino consciente e de atividades de divulgação pública nas muitas línguas da família humana.

(4) Os estudos históricos sobre ciência, tecnologia e medicina devem buscar uma explicação completa e matizada do crescimento, progresso, problemas e perspectivas dessas atividades humanas essenciais. Isso apoia a conscientização de que a ciência, a tecnologia e a medicina, quando devidamente seguidas, são um bem público.

(5) Os historiadores da ciência, tecnologia e medicina podem construir pontes entre diferentes culturas por meio da colaboração e do exame de diferentes perspectivas, heranças e estilos de pensamento.

(6) Uma compreensão da história da ciência, tecnologia e medicina melhora o ensino da história geral, bem como o ensino dos métodos e contexto da ciência, tecnologia e medicina.

(7) Os artefatos da ciência, tecnologia e medicina constituem um patrimônio material essencial da humanidade. Esses materiais devem ser preservados, interpretados e desenvolvidos por profissionais com profundo conhecimento de seu significado cultural. Portanto, no interesse da melhoria global e colocando o conhecimento para trabalhar, os participantes unidos do *24º Congresso Internacional de História da Ciência, Tecnologia e Medicina*, realizado em Manchester, Reino Unido, em julho de 2013 declaram:

1. A história da ciência, tecnologia e medicina deve ser apoiada e financiada regular e continuamente por instituições estatais e privadas para garantir que as gerações mais jovens estejam familiarizadas com seu patrimônio científico, tecnológico e médico tal como interpretado por historiadores adequadamente treinados.
2. A história da ciência, tecnologia e medicina merece uma integração proeminente nos currículos das escolas, faculdades e universidades. As práticas locais e nacionais devem orientar essa integração.

*Manifesto de Manchester*

Tradução recebida em 10/01/22 • Aceita em 25/04/22  
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado