

# *Alamedas*

Revista Eletrônica de Filosofia

e-ISSN: 1981-0253

PPGFi

**Vol. 11**

**n. 2**

**2023**



**unioeste**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Capa: Equipe Alamedas

Diagramação: Equipe Alamedas

Revisão e Organização: Célia Machado Benvenho e Fabiana de Jesus Benetti

Apoio Editorial: Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

### **FICHA CATALOGRÁFICA:**

Marilene de Fátima Donadel (UNIOESTE/Campus de Toledo)

CRB 9/924

Revista Alamedas [recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – Vol. 11, n. 2 (2023). Toledo (PR), 2023.

R454

Modo de acesso: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas>

Semestral

e-ISSN:1981-0253

1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo. II. Revista de Filosofia do Programa de pós-graduação em Filosofia.

CDD 20. ed. 001.305

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil. Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@gmail.com

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Pós-graduação em Filosofia

# Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil – Unioeste

Volume 11	n. 2	2023	e-ISSN 1981-0253
-----------	------	------	------------------

A Revista Alamedas é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Tal iniciativa tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

## Bases Indexadoras



## **EDITORES RESPONSÁVEIS**

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

## **EDITORES ADJUNTOS**

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (IFITEO)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

## **CONSELHO EDITORIAL**

Profa. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)

Prof<sup>a</sup> Dra Vanessa FurtadoFontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

## **CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL**

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)  
Prof. Dra. Denise Jardim (UFRGS)  
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)  
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)  
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)  
Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)  
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)  
Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)  
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)  
Prof. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)  
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)  
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)  
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)  
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

## **CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL**

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, Asheville/EUA)  
Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano)  
Prof. Dra. Graciela Ralon Walton (UNSAM/Buenos Aires)  
Prof. Dra. Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)  
Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)  
Prof. Dr. Paolo Scolari (Univ. di Milano)  
Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)  
Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)  
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)

## APRESENTAÇÃO

Temos a satisfação de apresentar o segundo número de 2023 (vol. 11) da Revista Alamedas, periódico dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, dedicado à divulgação das produções de pós-graduandos e pós-graduados em Filosofia. Dentro deste número, uma ampla variedade de textos de natureza filosófica foi cuidadosamente selecionada com o propósito de enriquecer o debate filosófico contemporâneo. Artigos estes que abordam questões diversas, com o intuito de promover reflexões profundas e estimular o pensamento crítico, oferecendo uma visão ampla e instigante sobre os temas que orbitam o universo da filosofia.

O primeiro artigo, *O Papel do Intelectual nas lutas sob a ótica de Michel Foucault*, é de autoria de Igor Corrêa de Barros. O autor começa sua exposição pelo debate estabelecido entre Foucault e Deleuze sobre os conceitos de intelectual universal e intelectual específico, apresentando a diferença entre tais tipos de intelectualidade. De acordo com Barros, o que marca o intelectual chamado de universal é a sua atuação enquanto consciência de todos, uma espécie de guardião que fala em nome de valores e normas universais. Por sua vez, o intelectual específico atuaria de acordo com situações particulares, ao invés de se colocar como um representante da consciência coletiva, ele tem sua atuação na luta das minorias sociais. É partindo deste último tipo de intelectual que o autor irá discorrer sobre as reflexões de Foucault sobre o papel que o intelectual tem nas lutas sociais.

O segundo artigo, intitulado *Consumo e violação ao meio ambiente: responsabilidade arendtiana pelo mundo comum*, se debruça sobre a responsabilidade individual diante dos impactos ambientais do consumismo. Nesse sentido, através de uma perspectiva arendtiana, a autora Giovanna Back Franco analisa as políticas ambientais institucionais e seus aspectos mercadológicos em contraponto com uma participação efetiva do indivíduo nas decisões ambientais. Assim, partindo da obra “A condição humana” de Hannah Arendt, serão investigados o colapso ambiental e a esperança em um futuro ambientalmente responsável sob a luz do conceito de *amor mundi*.

O próximo artigo, *O ensino de filosofia: uma visão kantiana*, foi escrito por Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho. Trata-se de uma reflexão sobre o que se espera dos professores ao ensinar filosofia. Através da análise da diferença entre a filosofia e o filosofar no processo educacional e didático, a partir do pensamento de Immanuel Kant, o texto contribui com apontamentos sobre a possibilidade de produzir novas metodologias para o ensino filosófico em sala de aula.

No texto *História, Tempo e Historicidade em Merleau-Ponty*, Eloísa Benvenuti de Andrade aborda o modo a partir do qual o filósofo Merleau-Ponty apresenta sua concepção de história, promovendo um rompimento com a concepção filosófica clássica. De acordo com a autora, na concepção clássica a história é concebida a partir de fatos que dão origem a narrativas. Tais narrativas derivam de uma articulação entre conhecimento e essência das coisas, a história é, então, pensada como

uma articulação entre fato e sentido. Tal perspectiva é abandonada por Merleau-Ponty que, ao invés de pensar a historicidade como narrativa, irá pensá-la como atuação do homem, tendo como importante papel o de ligar os elementos que compõe o mundo percebido, deste modo a historicidade expressa a experiência perceptiva.

No quinto texto, *O problema do testemunho: uma análise da alternativa do dualismo de J. Lackey ao debate reducionista e não-reducionista*, o autor Ubirajara Theodoro Schier apresenta o debate sobre o problema do testemunho em torno da abordagem reducionista, que tem sua origem em Hume, e a não reducionista, argumentada por Thomas Reid. Além dessa explanação é apresentada a perspectiva dualista de Jennifer Lackey, segundo a qual reúne aspectos das duas perspectivas anteriores. Como resultado dessas abordagens, o autor conclui uma perspectiva integrativa e complementar para responder às objeções remanescentes.

O sexto artigo, *A solução paraconsistente ao paradoxo do mentiroso*, do autor Rafael Ongaratto, aborda a temática da lógica paraconsistente para analisar a solução de Ghaham Priest. Esse filósofo é reconhecido como dialeteísta, uma interpretação da paraconsistência que admite a verdade de contradições. Dentro da dinâmica da lógica do paradoxo, o autor busca avaliar a solução de Priest ao paradoxo do mentiroso e, posteriormente confrontá-lo com as soluções de Tarksi e Kripke.

No sétimo artigo, *Uma introdução à ontologia de Herman Dooyeweerd*, de autoria de Israel Pacheco da Costa, é apresentado ao leitor conceitos e pressupostos essenciais para uma aproximação ao pensamento de Dooyeweerd. O texto está estruturado em três partes: na primeira, Costa trata dos pressupostos metodológicos fundamentais adotados por Dooyeweerd; na segunda, são discutidos os aspectos modais, as relações entre esses aspectos e como, se dá a díade sujeito-objeto; na terceira parte, o artigo discorre sobre a abordagem dooyeweerdiana acerca das estruturas de individualidade. O autor defende que Dooyeweerd proporciona um contraponto às teorias reducionistas ao fornecer um pensar ontológico que incorpora à teoria o sentido e coerência que experienciamos no cotidiano.

O oitavo texto, *Da suspensão do juízo ao dado apodítico: o objeto da fenomenologia de Husserl em 1907*, busca refletir como o filósofo Edmund Husserl passa da suspensão do juízo à afixação de um dado apodítico, revelado através do *cogito*. O autor, Guilherme Felipe Carvalho, apresenta em seu texto a crítica do conhecimento realizada pela fenomenologia husserliana enquanto uma doutrina universal da essência.

O artigo intitulado *Ensino de filosofia nas políticas educacionais: (des)caminhos e perspectivas*, escrito por Levi Silva Lemos, aborda a trajetória da disciplina de filosofia enquanto um componente curricular na educação brasileira. O autor busca refletir sobre os impactos da filosofia na formação social. Segundo o autor, a filosofia é caracterizada por seu teor crítico e problematizador que desafia a autoridade da ordem estabelecida constituída. Assim, se torna alvo de tensões e disputas no âmbito das políticas educacionais.

O décimo artigo trata sobre *O sentido da vida e os direitos humanos: uma aproximação necessária*, escrito por Diogo Conte Righes de Souza Santos. Neste artigo, o autor busca fazer uma reflexão ampla sobre o sentido da vida e o vazio existencial que se manifesta na sociedade contemporânea a partir de várias perspectivas como a filosofia, a psicologia e o direito. Dentro desta interação interdisciplinar, o texto propõe uma contribuição para compreensão desta situação, bem como busca apontar uma alternativa para ela a partir dos direitos humanos como valores objetivos.

O texto seguinte, *O 'ateísmo' antropológico de Ludwig Feuerbach: uma proposta de restauração do ser humano sensorial*, foi escrito por Kelvin Amorim de Melo e Agemir Bavaresco. Eles apresentam a filosofia feuerbachiana a partir de sua fundamentação antropológica e humanista. Para tanto, os autores ressaltam os aspectos sensíveis presentes em Feuerbach, explicitando, ao mesmo tempo, o papel secundário da religião em sua teoria. O texto insere Feuerbach entre os maiores precursores da antropologia moderna e o defende das interpretações que reduzem seu pensamento a uma mera crítica da religião ou a uma filosofia ateísta.

No décimo segundo, o autor Sirio López Velasco aborda o tema do Ecomunitarismo e cosmovisão andina no artigo *Ecomunitarismo y Pachamama*. O autor busca estabelecer a relação entre os conceitos mencionados em sua dimensão fundamental que é a vivência da Pachamama. No texto é avaliado o posicionamento crítico do filósofo boliviano Rafael Bautista Segales bem como as aproximações entre o Ecomunitarismo e o discurso de David Choquehuanca.

Encerramos o número da revista com o *Ensaio sobre eros e o ensino de Filosofia, uma reflexão a partir de Platão e Han*, escrito por Pâmela Buena Costa e Samon Noyama. Os autores propõem uma navegação pelas reflexões filosóficas sobre eros e filosofia. Na condução principal do timão está Platão com sua clássica concepção acerca do amor, apresentado em *O Banquete*, e Byung-Chul Han com suas reflexões acerca da relação entre amor e o ato de ensinar, em especial na obra *Agonia de Eros*. Como ponto de partida, os autores apresentam a ideia de que em tempos de adoecimento, marca da nossa sociedade contemporânea, o amor dever ser o caminho entre professores/as e estudantes, sendo importante pensar em quais são os problemas que nos tornam indispostos para pensar e amar o conhecimento.

Desejamos uma excelente leitura e esperamos que este número possa ser bem aproveitado para o conhecimento de todos os interessados!

Comissão Editorial da Revista Alamedas

## SUMÁRIO

### ARTIGOS E ENSAIOS:

- O papel do intelectual nas lutas sociais sob a ótica de Foucault e Deleuze** ..... 09  
*Igor Corrêa de Barros*
- Consumo e violação ao meio ambiente: responsabilidade arendtiana pelo mundo comum** .... 22  
*Giovanna Back Franco*
- O ensino de filosofia: uma visão kantiana** ..... 40  
*Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho*
- História, tempo e historicidade em Merleau Ponty** ..... 51  
*Eloisa Benvenuto de Andrade*
- O problema do testemunho: uma análise da alternativa do dualismo de J. Lackey ao debate reducionista e não reducionista** ..... 60  
*Ubirajara Teodoro Schier*
- A solução paraconsistente ao paradoxo do mentiroso** ..... 75  
*Rafael Ongaratto*
- Uma introdução à ontologia de Herman Dooyeweerd** ..... 89  
*Israel Pacheco da Costa*
- Da suspensão do juízo ao dado apodítico: o objeto da fenomenologia em Husserl em 1907** .. 101  
*Guilherme Felipe Carvalho*
- O ensino de filosofia nas políticas educacionais: (des)caminhos e perspectivas** ..... 114  
*Levi Silva Lemos*
- O sentido da vida e os direitos humanos: uma aproximação necessária** ..... 130  
*Diogo Conte Righes de Souza Santos*
- O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach: uma proposta de restauração do ser humano sensorial** ..... 147  
*Kelvin Amorim de Melo*  
*Agemir Bavaresco*
- Ecomunitarismo y pachamama** ..... 162  
*Sirio López Velasco*
- Ensaio sobre Eros e o ensino de filosofia: uma reflexão a partir de Platão e Han** ..... 180  
*Pâmela Bueno da Costa*  
*Samon Noyama*

## O PAPEL DO INTELLECTUAL NAS LUTAS SOCIAIS SOB A ÓTICA DE MICHEL FOUCAULT

*Igor Corrêa de Barros<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo analisar as reflexões de Foucault sobre o papel do intelectual nas lutas sociais. Para enfrentar essa intrincada e ampla questão, exploramos, inicialmente, a noção de intelectual específica. Em seguida, apresentamos as reflexões de Foucault e Deleuze acerca do papel do intelectual. Por último, examinamos a crítica que Foucault faz à prescritividade presente na maioria dos programas políticos. Nossa análise demonstra que, na perspectiva foucaultiana, a tarefa do intelectual consiste em apresentar o campo de possibilidades existentes. Assim, concluímos que a função atribuída ao intelectual por Foucault está associada à sua concepção da filosofia como prática de problematização do presente.

**Palavras-Chave:** Foucault; Deleuze; Intelectuais.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze Foucault's reflections on the role of the intellectual in social struggles. To address this intricate and broad question, we initially explore a specific notion of intellectual. Next, we present Foucault and Deleuze's reflections on the role of the intellectual. Finally, we examine Foucault's criticism of the prescriptiveness present in most political programs. Our analysis demonstrates that, from Foucault's perspective, an intellectual's task is to present the field of existing possibilities. Thus, we conclude that the function attributed to the intellectual by Foucault is associated with his conception of philosophy as a practice of problematizing the present.

**Keywords:** Foucault; Deleuze; Intellectuals.

### Introdução

Michel Foucault é um dos nomes mais potentes da filosofia contemporânea e dispensa apresentações. Para o autor, além de temas tradicionais do século XX, como o ser e a verdade, uma questão é imposta de forma amarga para a filosofia: os excessos de poder dos regimes totalitários. Essas “formas patológicas” ou “doenças do poder” que levam, nos regimes, os efeitos do poder a dimensões inimagináveis, tornando-os um perigo perturbador que nos ameaça e intimida. Para o filósofo francês, cabe à filosofia, entre outras coisas, denunciar as práticas coercitivas de poder e encontrar as linhas de fuga necessárias e possíveis (FOUCAULT, 1994).

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). E-mail: igorcbarros21@gmail.com.

O contínuo interesse de Foucault por essas “formas patológicas” de poder pode ser interpretado como um meio de denúncia e resistência. Não há dúvidas de que essa resistência ultrapassa o âmbito teórico: na vida do autor, teoria e prática sempre estiveram entrelaçadas. Foucault atuou junto ao movimento antimanicomial, lutou pelos direitos da comunidade hoje denominada LGBTQIAPN+, e também pela proteção dos direitos humanos.

Gilles Deleuze está entre os filósofos franceses que ganharam destaque no século passado. Assim como Foucault, o autor também é conhecido por sua atuação nas causas sociais e nos debates políticos e intelectuais que animaram a França na década de 1970. “Seus escritos filosóficos atestam seu espírito rebelde e sua aversão à toda forma de poder e de opressão”, afirma o historiador François Dosse (2010, p. 151).

Deleuze esteve ao lado de Foucault em vários movimentos, inclusive no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões). O GIP foi um grupo formado por pessoas de diversas áreas e tinha por objetivo saber o que realmente acontecia nos presídios para, então, dar voz aos detentos e desmascarar os abusos de poder, tão característicos do sistema prisional. Para isso, foram feitas entrevistas com pessoas que, por algum motivo, passaram pelo presídio ou conheciam aquela realidade.

Segundo Dosse (2010), mesmo acometido por problemas respiratórios, Deleuze foi imediatamente seduzido pelo modelo de organização aplicado no GIP, “que parecia encarnar um grupo voltado a uma resistência prática e eficaz que, ao mesmo tempo, havia rompido com toda forma de centralismo e de burocracia e que se definia como uma microestrutura” (DOSSE, 2010, p. 156). Os intelectuais que contribuíram para a construção do GIP não atuavam como uma consciência representativa, mas buscavam dar voz aos detentos que vivenciavam os abusos de poder cometidos pelo sistema prisional. Em uma aula ministrada na Universidade de Paris, em janeiro de 1986, Deleuze afirmou que “o GIP desenvolveu um dos únicos grupos de esquerda, funcionando sem centralização [...] Foucault conseguiu não se comportar como um líder” (DELEUZE, 1992, p. 30). Nessa fala de Deleuze, observa-se que Foucault e os outros intelectuais franceses procuraram atuar no GIP de maneira prática e pontual, e não como uma espécie de liderança conscientizadora como os intelectuais estavam habituados a fazer.

Este artigo propõe um minucioso exame das considerações de Foucault acerca do papel do intelectual nas causas sociais, e também das principais críticas que o autor fez à prescritividade presente na maioria dos programas políticos.

## O intelectual universal e o intelectual específico

O papel do intelectual foi uma pauta muito discutida na França após os eventos de maio de 1968. Foucault e Deleuze debateram o tema e chegaram ao consenso de que estava terminada a era do intelectual universal e caberia a nós, hoje, definir a função do intelectual específico. Nesta seção, apresentaremos a diferença entre o intelectual específico e o intelectual universal.

Em uma entrevista intitulada *Verdade e poder* (2014) Foucault faz uma análise da ação dos intelectuais na sociedade. Segundo o autor, por muito tempo o intelectual de esquerda, principalmente o intelectual marxista, tomou a palavra como um representante universal da verdade. Ele pretendia se fazer ouvir como um representante de todos. “O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva” (FOUCAULT, 2014, p. 46). Ou seja, o intelectual universal atuava como uma espécie de “consciência de todos”.

O intelectual universal é também um guardião, pois ele fala em nome dos valores e das normas universais. De fato, Foucault, ao longo de toda sua carreira, rejeitou o perigo das verdades universais, das teorias globais, e das prescrições normativas, associadas por ele às técnicas de normalização e aos dispositivos disciplinares. “A busca por uma forma de moralidade aceitável para todos, no sentido de que todos deveriam se submeter a ela, atinge-me como uma catástrofe” (FOUCAULT, 1998, p. 254). Com a rejeição da universalização dos valores, Foucault também rejeita a ideia do intelectual guardião ou intelectual universal.

Com isso, Foucault defende que estava terminada a era do intelectual universal. O autor acredita que, após a segunda guerra mundial, os intelectuais se habituaram a trabalhar não no universal, como “justiceiros” ou “consciência de todos”, mas em setores específicos da sociedade. Foucault acredita que, com isso, “os intelectuais ganharam uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas” (FOUCAULT, 2014, p. 46). É o que o autor chamou de intelectual específico em oposição ao intelectual universal.

Segundo Foucault (2014), o intelectual universal era o grande escritor por excelência: “no momento em que a politização se realiza com base na atividade de cada um, o limiar da escritura como marca sacralizante do intelectual desaparece” (FOUCAULT, 2014, p. 47). Dessa forma, médicos, psiquiatras, sociólogos e trabalhadores, cada um em seu próprio setor, puderam participar do que Foucault chamou de “politização global dos intelectuais” (FOUCAULT, 2014, p. 47). Vivemos atualmente o desaparecimento do grande escritor, afirma Foucault (2014,

p. 47). Cabe-nos, hoje, definir a função do intelectual específico, termo que será conceituado a seguir.

O intelectual específico não é o portador dos valores universais, ele não fala em nome de uma massa manipulada pela burguesia. “Ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdades em nossa sociedade” (FOUCAULT, 2014, p. 52). O intelectual específico é também um intelectual setorial, isto é, ele atua de acordo com sua situação particular, com seu laboratório, com sua vivência. O intelectual específico não é a consciência de todos, ele é alguém que atua nas lutas das minorias sociais<sup>2</sup> e fala em nome de uma situação particular. O intelectual específico é o psiquiatra que participa do movimento antimanicomial, ou a socióloga que denuncia casos de racismo, por exemplo.

Para Deleuze (1992), é preciso desconstruir um preconceito existente nas instâncias da prática política: a ideia de que o único saber legítimo é o dos intelectuais, e que, por isso, somente eles estariam aptos a analisar de forma crítica o que acontece na sociedade. Deleuze afirma que as camadas populares não necessitam dos intelectuais para compreender a dinâmica da realidade. Ocorre que o saber de um intelectual é sempre fragmentário. “O que existe são os atos provocativos por meio dos quais, os operários, os loucos, os prisioneiros, os negros e os homossexuais passam a revoltar-se contra as situações de opressão não de um sistema, mas sim de uma sociedade normalizadora que sempre rechaça a diferença” (SOLER, 2012, p. 222). Esses atos não são organizados a partir do conhecimento do intelectual universal, nem são frutos de uma conscientização coletiva, mas sim o indicativo de uma resistência direta e objetiva contra os dispositivos de poder.

Em *Conversações* (1992), Deleuze analisa a atuação do intelectual específico nas lutas minoritárias:

Foucault dizia que o intelectual deixou de ser universal para tornar-se específico, ou seja, não fala mais em nome de valores universais, mas em nome de sua própria competência e situação [...] Que os médicos não tenham o direito de falar em nome dos doentes, e que tenham também o dever de falar, como médicos, sobre problemas políticos, jurídicos, industriais, ecológicos; vai nesta linha a necessidade de se criarem grupos no espírito de 68, unindo, por exemplo, médicos, doentes, enfermeiros. São grupos multivocais. O Grupo de Informação sobre as Prisões organizado por Foucault e Defert foi

---

<sup>2</sup> Em seus textos, Foucault utiliza o termo “lutas locais” para se referir às lutas de grupos minoritários, como o feminismo, o hoje denominado movimento LGBTQIAPN+, e o movimento negro, por exemplo. Devido à proporção que essas lutas alcançaram nas últimas décadas, achamos mais prudente substituir o termo “lutas locais” por “lutas das minorias sociais” ou “lutas setoriais”.

um desses grupos: é o que Guattari chamava de “transversalidade”, por oposição aos grupos hierarquizados onde qualquer um fala em nome dos outros [...] O que significa então falar em seu próprio nome e não pelos outros? Evidentemente não se trata de cada um ter sua hora da verdade, nem escrever suas Memórias ou fazer sua psicanálise: não é falar na primeira pessoa do singular. É nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quando tentamos atingir um objetivo, e só tomamos consciência do objetivo em meio ao combate (DELEUZE, 1992, p. 110–111).

Nota-se, portanto, que o intelectual específico não se coloca em uma posição de liderança nas mobilizações, mas procura atuar de maneira prática e pontual.

Soler (2012) afirma que as lutas das minorias sociais estão intimamente relacionadas à atuação do intelectual específico. Essas manifestações, chamadas por Soler de lutas imediatas, são manifestações diretas contra os diversos dispositivos de poder espalhados pela sociedade. “As lutas imediatas não estão interessadas em vislumbrar o momento futuro, mas intensificar a urgência dos acontecimentos que são da ordem do tempo presente, isto é, são histórias imediatas que se desenrolam entre um confronto e outro” (SOLER, 2012, p. 226). Dessa forma, segundo Soler, um dos papéis do intelectual específico é intensificar as estratégias presentes nas lutas imediatas.

O intelectual específico é um crítico do presente. Cabe a ele atuar nas lutas cotidianas e questionar a forma como a atividade política é realizada. Se admitirmos que o intelectual específico nos dias de hoje é mais do que uma caricatura, “na medida em que age não a partir da universalidade, mas nas singularidades dos acontecimentos, podemos situar o seu estatuto não pelo engajamento, mas por uma estratégia política voltada para a transversalidade das lutas” (SOLER, 2012, p. 223). A função do intelectual específico é problematizar velhos padrões e encontrar novas formas de vivenciar a política.

Para Foucault (2014), os resultados positivos obtidos pela luta antimanicomial provaram que as lutas setoriais não são um erro. A atuação dos psiquiatras foi fundamental para a causa. Segundo o autor, seria perigoso desqualificar o saber dos psiquiatras:

Sob pretexto de que se trata de um problema de especialistas que não interessa às massas (o que é duplamente falso, pois não só elas têm consciência deles como também neles estão implicados) ou de que ele serve aos interesses do Capital e do Estado (o que é verdade, mas mostra, ao mesmo tempo, o lugar estratégico que ele ocupa) ou ainda de que ele veicula uma ideologia cientificista (o que nem sempre é verdade e tem apenas uma importância secundária com relação ao que é primordial: os efeitos específicos dos discursos verdadeiros) (FOUCAULT, 2014, p. 52).

Como podemos observar na passagem anterior, Foucault acredita que as lutas setoriais não estão desassociadas das lutas de classes. Para o autor, as lutas dos intelectuais específicos possuem efeitos que extrapolam os níveis setoriais, atingindo os dispositivos de poder e o regime de verdade que atuam em toda a sociedade.

Em resumo, Foucault afirma que estava terminada a era do intelectual universal. Os intelectuais se habituaram a atuar não mais como uma espécie de consciência de todos, mas de modo setorial, de acordo com sua experiência particular.

### **Foucault e Deleuze: um debate sobre o papel do intelectual**

Em uma conversa intitulada *Os intelectuais e o poder*, que compõe a versão brasileira da *Microfísica do poder* (2014), Foucault e Deleuze debatem sobre a relação entre teoria e prática e procuram definir o papel do intelectual nas lutas sociais.

No início da conversa, Deleuze analisa a relação entre teoria e prática. “Às vezes se concebia a prática como uma aplicação da teoria; às vezes, ao contrário, como devendo inspirar a teoria” (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 129). Segundo Deleuze, a relação teoria-prática foi, por muito tempo, idealizada como um processo de aplicação, isto é, a prática foi concebida como a aplicação da teoria, ou como uma inspiração para novas teorias. Para o filósofo, a relação teórico-prática não é apenas de aplicação, mas de revezamento. Na ação do intelectual, não há apenas uma aplicação da teoria, mas o revezamento entre uma multiplicidade de componentes que são ao mesmo tempo teóricos e práticos.

Com isso, Deleuze destaca o revezamento entre a teoria e prática na ação de Foucault. Deleuze cita o GIP como exemplo. O autor sublinha que primeiro Foucault analisou de forma teórica a reclusão nos asilos psiquiátricos e, posteriormente, encontrou no GIP uma forma de dar voz às pessoas que estão reclusas nas prisões. “Não havia aplicação, nem projeto de reforma. Havia uma coisa totalmente diferente: um sistema de revezamentos em um conjunto, em uma multiplicidade de componentes ao mesmo tempo teóricos e práticos” (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 130). Na atuação de Foucault no GIP, não havia só aplicação da teoria na prática, mas um revezamento entre as duas. Por isso, a teoria é também uma prática, não totalizadora, mas local e regional.

Para Deleuze, o intelectual deixou de ser uma voz representante ou representativa da consciência de todos. “Não existe mais representação, existe só ação: ação teórica, ação prática em relações de revezamento ou em rede” (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 130). Dessa

forma, Deleuze e Foucault concordam que o intelectual não é mais o guardião dos valores universais, nem o conscientizador das massas. O intelectual específico, como define Foucault, tem outro papel a ser cumprido na sociedade. Qual seria esse papel?

Na conversa com Deleuze, Foucault defende que não cabe ao intelectual dizer o que as massas devem fazer. “Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem” (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 130). Segundo Foucault, o poder penetra toda a sociedade e censura certos discursos e saberes. A ideia de que o intelectual deve atuar como agente e “consciência de todos” também faz parte dessa censura. Sendo assim, mais do que se colocar como um líder das massas, o que o intelectual precisa é lutar ao lado delas. É preciso dar voz às pessoas que não têm chance de expressar suas necessidades e seus saberes, defende Foucault (2014).

Segundo Foucault (2014), o papel do intelectual não é ficar na “retaguarda”, ou promover uma tomada de consciência, mas ajudar no enfrentamento de um sistema de poder e hierarquização do qual ele faz parte. A teoria não deve ser totalizante e não se separa da prática. Sendo assim, o intelectual deve atuar na luta onde ela acontece, onde o poder é mais insidioso. Mais do que dizer o que é bom ou ruim, ou do que prescrever ações, é preciso dar voz e protagonismo aos que estão silenciados e escutar os contradiscursos de quem vivencia os problemas sociais, como as injustiças e abusos sofridos pelos trabalhadores.

De fato, é uma opção metodológica de Foucault substituir a tentativa de elaboração de princípios normativos pela análise da ação real e não totalizante dos mecanismos de poder. Foucault deixou claro que não pretendia prescrever comportamentos e ações, mas produzir um saber que pudesse servir como “caixa de ferramentas” para aqueles que ousam enfrentar o poder; essas lutas são processos históricos e contingentes de contestação e enfrentamento do poder (FOUCAULT, 2014). Dessa forma, não faria sentido criar normas universais de fora dos processos nos quais os indivíduos estão implicados. Os indivíduos, situados em um determinado tempo e realidade, é que devem decidir pelo que é necessário lutar e quais as melhores maneiras de se fazê-lo. Nas palavras do autor:

É inteiramente verdade que me recuso – quando escrevo um livro – a tomar uma posição profética que consiste em dizer às pessoas: eis aí o que vocês devem fazer; ou então, isso é bom, isso não é bom. Eu lhes digo: eis como, grosso modo, parece-me que as coisas aconteceram, mas as descrevo de tal maneira que as vias de ataques possíveis sejam traçadas. Mas nisso, não forço nem coajo ninguém a atacar. É uma questão que me concerne pessoalmente quando decido sobre as prisões, asilos psiquiátricos, isso ou aquilo – me lançar

em um certo número de ações. Digo então que a ação política pertence a um tipo de intervenção totalmente diferente dessas intervenções escritas e livrescas; é um problema de grupos, de engajamento pessoal e físico. Não se é radical por se ter pronunciado algumas fórmulas, não, a radicalidade é física, a radicalidade concerne à existência (FOUCAULT, 2010, p. 281).

Como podemos analisar na passagem acima, Foucault substituiu a normatividade e a prescritividade pela descritividade e particularidade como forma de recusa e crítica às teorias totalizantes e universais. Na visão política de Foucault, a fala do filósofo não deve ser normativa. “O papel de um intelectual não é o de dizer aos outros o que eles têm de fazer. O trabalho de um intelectual não é o de modelar a vontade política dos outros” (FOUCAULT, 2017, p. 159). A tarefa do intelectual, sublinha o pensador, reside em apresentar o campo de escolhas existentes.

No debate com Deleuze, Foucault afirma que o poder não se resume a uma estrutura global de censura. Onde há poder, ele se exerce. “Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui” (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 138). O inverso também é igualmente verdadeiro, destaca Deleuze: “o movimento atual tem muitos focos, o que não significa fraqueza e insuficiência, pois a totalização pertence sobretudo ao poder” (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 138). Assim como o poder não é totalizante, a resistência também não o é, pois onde há poder, há resistência.

Os autores acreditam que o intelectual específico atua de forma setorial, pois cada luta se desenvolve em torno de um foco particular de poder. Foucault sublinha que as lutas setoriais dos intelectuais específicos são tão importantes quanto as lutas de classe, e não podem ser resumidas a elas. O autor observa que as lutas dos grupos minoritários não se opõem à luta do proletariado; ao contrário, as lutas minoritárias contra a dominação, mesmo que de forma indireta, são aliadas do proletariado, pois se o poder é exercido como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista:

As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes no hospital, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular. E, na medida em que se devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares, esses movimentos estão ligados ao movimento revolucionário do proletariado. Isso quer dizer que a generalidade da luta certamente não se faz por meio da totalização teórica, da “verdade”. O que dá

generalidade à luta é o próprio sistema do poder, todas as suas formas de exercício e aplicação (DELEUZE; FOUCAULT, 2014, p. 141-142).

Nota-se, portanto, que as lutas dos grupos minoritários disseminadas pelos vários pontos do campo social atacam e ameaçam o regime de exploração econômica capitalista não pela tomada direta dos meios de produção, mas pela intermitência dos dispositivos de dominação e do regime de verdade utilizados pelo regime capitalista. Dessa forma, seria um erro desqualificar a atuação do intelectual específico, como se as lutas setoriais estivessem desassociadas da luta de classes.

Para Foucault (2010), há um desconhecimento da forma estratégica que recobre as relações de poder e os processos de resistência; seria necessário, por isso, investigá-la. Acerca dessa tarefa, Foucault diz:

o papel da teoria hoje me parece ser justamente esse: não formular a sistematicidade global que coloca tudo no lugar; mas analisar a especificidade dos mecanismos de poder, perceber as ligações, as extensões, construir pouco a pouco, um saber estratégico (FOUCAULT, 2010, p. 205).

Dessa forma, Foucault e Deleuze chegam ao consenso de que a teoria e a prática política não devem ser totalizantes. Para os autores, a teoria funciona como um instrumento, elaborado a partir da reflexão histórica de situações dadas. Teoria e prática atuam em um revezamento, e não como aplicação.

### **Foucault e a crítica ao programa político: a necessidade da experiência alteradora**

Na trajetória de Foucault, teoria e prática sempre estiveram fortemente associadas. Vinculado a movimentos e grupos de esquerda, Foucault foi um militante presente e atuante nas questões de seu tempo. Prova disso foi a participação do autor na criação do GIP. No entanto, Foucault nunca atuou em nome de um programa ou partido político, pelo contrário, o autor sempre criticou a prescritividade presente na ideia de programa político. A partir da crítica de Foucault a prescrições normativas, podemos levantar a seguinte pergunta: em que consiste a ameaça de estabelecer um programa político?

Em uma entrevista de 1982, Foucault afirma que uma das lições derivadas das experiências políticas do século XX é a compreensão de que as coisas nem sempre acontecem como pré-estabelecidas em um programa político, o que muitas vezes conduz ao abuso de poder ou à dominação (FOUCAULT, 2004, p. 275). As prescrições normativas de um programa interrompem as possibilidades de criação, limitam a reversibilidade das relações de poder para,

muitas vezes, dar lugar a uma situação de dominação. Dessa forma, a ação precisa se libertar de qualquer prescrição normativa que limite o campo de ação do sujeito, o que não significa que devemos atuar sem nenhum parâmetro. “A função do pensamento segue sendo vital para identificar territórios em que se desenvolvem formas de resistência, mesmo que isso não signifique unificar a dissidência sob uma proposta universal de uma solução de transformação” (ORELLANA, 2012, p. 55). Por isso, “pode ser algo útil e criativo que as lutas careçam de um programa, no entanto isto não pode significar a suspensão da reflexão” (ORELLANA, 2012, p. 55). Esta seria a vantagem de uma ação política que tenha outros horizontes para além de um programa político.

O programa político caracteriza-se por conter um ideal de mundo e uma proposta de modificação global e universal, o que se afasta completamente da concepção ascética da política sustentada por Foucault. O objetivo desta última está no trabalho específico que o sujeito realiza sobre si mesmo, diante da possibilidade de mudança da própria subjetividade e do modo como é conduzido. Uma mudança, portanto, que implica também a modificação do mundo exterior: a autoelaboração faz com que o sujeito e o poder se alterem indefinidamente. “Isto implica, sem dúvida, em uma mudança ostensiva na concepção de revolução, que deixa de ter como base uma antropologia que concebe o homem como portador de uma liberdade originária e ao poder como uma estrutura que o priva da propriedade” (ORELLANA, 2012, p. 58). Dessa forma, todo tipo de resistência e sublevação são pensados por Foucault para além de qualquer programa político pautado na concepção clássica de revolução.

Segundo Higuiera (1999, p. 209), “a sublevação não é uma negação dialética que prolonga a linha do tempo, mas uma elevação por sobre o que domina”. Por isso, Foucault não enxerga a revolução como um projeto político universal que levará a humanidade a um outro modo de vida, mas como uma força capaz de unir pessoas em torno de objetivos em comum. Essa força pode vir de um descontentamento geral, ou de uma vontade compartilhada por indivíduos de uma sociedade.

A eliminação dos critérios normativos da ação política permite localizar, no jogo da ação dos sujeitos um sobre os outros, uma infinidade de experiências e possibilidades de realização. Essa concepção do político está ancorada na ideia de criar novas formas de conduta. A atitude crítica não possui nenhum critério normativo ou utópico, “pelo contrário, se evidencia como uma possibilidade próxima e empírica, que passa por nós e por nossa configuração como sujeitos éticos” (ORELLANA, 2012, p. 55). Dessa forma, no campo ético-político, Foucault elabora o conceito de atitude crítica em dissonância com qualquer conteúdo normativo que

limite e ajuste a conduta dos sujeitos, isto é, o autor busca conservar o âmbito da invenção de novos tipos de relações.

Para Orellana:

abandonar a ideia de um programa político implica, também, distanciar-se do relato utópico e seu salto qualitativo rumo um estado de perfeição futura da sociedade. As utopias, que desempenharam um papel determinante na cultura ocidental, são grandes narrativas que perseguem nosso consolo no presente, em função de um porvir idealizado (ORELLANA, 2012, p. 58).

Dessa forma, frente ao conteúdo universalizador das utopias revolucionárias, Foucault propõe uma política de conquistas parciais, locais, incertas, frágeis e provisórias, afirma Eribon (2008). Segundo Orellana (2012, p. 58), “esta política deixaria a mitologia típica do utopismo, do tudo ou nada, para se concentrar sobre a tarefa de deslocar os limites que nos são impostos, ampliando-se as possibilidades de liberdade”.

O que Foucault rejeita na utopia é a imagem de uma sociedade futura que guiaria o homem em direção a uma liberdade por vir, a uma felicidade que sabemos que nos é de direito e que está garantida. Na utopia existe a ideia de que o futuro já está dado, de que não deve então ser inventado, pois já existe na forma de uma representação. Essa imagem totalizadora do futuro é precisamente o que falhou no socialismo e no capitalismo, incapazes de problematizar questões como as condutas e as contracondutas dos homens. Precisamente, Foucault não acredita em teorias totalizadoras e processos de liberação definitiva, pois a liberdade é da ordem da experiência ou da prática, e não da “utopia representacional”.

Por mais que Foucault se refira à utopia de modo pejorativo, o conceito ganha um sentido próprio e específico na obra do autor francês. O autor não fala de utopia no sentido clássico do termo, mas de experiência utópica. “A utopia é a vontade de transformação, uma experiência alteradora, uma experiência de liberdade dentro da ordem existente” (LAVAL, 2018, p. 103). A utopia é uma experiência, individual ou coletiva, em que o que está em jogo é a dissolução das condições mesmas de possibilidade de uma época. A ideia de transformação ganha diferentes formas ao longo da obra foucaultiana: resistência, contraconduta, revolução, levantes, práticas de liberdade. Todos esses termos designam, de diferentes modos, a mudança de uma ordem existente, de uma prática de poder não como como processos totalizantes de liberação, mas como práticas de liberdade.

As práticas de liberdade têm por objetivo defender a autonomia do sujeito através de transformações sobre si mesmo e sobre seu universo relacional. Na filosofia foucaultiana, as práticas de liberdade não são formas de exclusão do poder, mas, antes, um exercício de

modificação e superação das relações de poder que tem por objetivo limitar a relação do sujeito consigo mesmo e impor identidades e modos de existência. “A questão central não é saber se uma cultura isenta de restrições é possível ou desejável, mas se o sistema de repressões dentro do qual uma sociedade funciona deixa os indivíduos livres para transformar esse sistema” (FOUCAULT, 1994, p. 327). As práticas de liberdade não têm por objetivo eliminar todas as modalidades de poder, mas fazer com que estas se desloquem e se modifiquem indefinidamente.

A experiência utópica, como pensada por Foucault, é uma prática alteradora, um constante processo de enfrentamento dos mecanismos de poder e criação de si, isto é, um exercício de desidentificação e reinvenção. Este exercício tem por objetivo cuidar do espaço estratégico das relações de poder para que estas não se solidifiquem como formas de dominação.

Em suma, Foucault sempre manteve uma desconfiança e procurou desvincular-se de todos os projetos modernos de liberação definitiva do homem, tais como humanismo, socialismo e anarquismo, como se ele “desconfiasse das projeções imaginárias em direção a uma sociedade ideal que carregasse nela as grandes ideologias e doutrinas políticas” (LAVALL, 2018, p. 106). Assim, pode-se dizer que Foucault substituiu a utopia pela experiência utópica, ou seja, pela necessidade de alteração das relações de poder.

### **Considerações finais**

Foucault e Deleuze chegaram a alguns consensos sobre teoria e prática em *O intelectual e o poder* (2014). Em primeiro lugar, Deleuze afirma que os conceitos filosóficos são como caixas de ferramentas que nos auxiliam na interpretação da atualidade. Foucault completa o raciocínio ao sustentar que a função da teoria é descrever um acontecimento, indicar formas de resistência e possibilidades de transformação. Portanto, pensamento e prática são atividades complementares e têm por finalidade a crítica do presente.

Em relação ao papel do intelectual nas lutas cotidianas, Foucault defende que a fala do filósofo não deve ser normativa. O papel de um intelectual não é o de dizer aos outros o que eles têm de fazer. A tarefa do intelectual reside em apresentar o campo de possibilidades existentes. A função que Foucault atribuiu ao intelectual está inteiramente ligada à sua concepção da filosofia como uma prática de problematização da atualidade. O intelectual que interroga o presente deve ter por função “mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que elas pensam, que elas têm como verdade para evidenciar alguns temas que foram fabricados em um

momento particular da história e que essa pretendida evidência pode ser criticada e destruída” (FOUCAULT, 2017, p. 157). Mais do que apontar uma solução, a função do intelectual hoje é questionar os dispositivos de poder e as estratégias de resistência.

## Referências

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DOSSE, François. Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, p. 151-170, jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/24120/16151>>. Acesso em: 03 abr. 2023.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Estratégia, poder-saber. 2.ed. Tradução de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. V.4. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 15 ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2014.

\_\_\_\_\_. The return of morality. In: KRITZMAN, Lawrence (Ed.). *Michel Foucault: Politics philosophy culture interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge, Chapman & Hall, p. 242–254, 1998b.

HIGUERA, Javier de la (1999). *Michel Foucault: la Filosofía como crítica*. Granada: Comares.

KRAEMER, Celso. *A ontologia como uma possibilidade em Michel Foucault*. In: Synesis, Petrópolis: v.6, n.1, p. 12-25, 2014.

LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ORELLANA, Rodrigo de Castro. *A ética da resistência*. Ecopolítica, n. 2, pp. 37-63, 2012.

SOLER, Rodrigo Diaz Vivar. *O estatuto do intelectual específico em Michel Foucault*. Barbarói (UNISC. Online), v. 37, p. 215-234, 2012. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/1938>>. Acesso em: 05 abr. 2023.

## CONSUMO E VIOLAÇÃO AO MEIO AMBIENTE: RESPONSABILIDADE ARENDTIANA PELO MUNDO COMUM

Giovanna Back Franco<sup>1</sup>

**RESUMO:** Em uma sociedade de consumidores, ávidos pela felicidade fugaz e alienados das suas condições humanas, a violência pela fabricação ameaça a humanidade. Os danos ambientais são sentidos há séculos e há urgência na retomada da humanidade de cada ser humano, responsável pelo mundo comum. Através do método dedutivo e bibliográfico será abordada a perspectiva arendtiana, na análise da sociedade moderna, tecnológica e consumista. A partir do diagnóstico inicial, serão consideradas as políticas ambientais institucionalizadas e o aspecto mercadológico da sustentabilidade (“mercados verdes”) em contraponto à efetiva participação política do indivíduo na tomada de decisões ambientais. A partir da obra “A condição humana” de Hannah Arendt, serão analisadas algumas condições humanas que estão envolvidas no colapso ambiental e a esperança no exercício da responsabilidade e da ação, permeadas de *amor mundi*, em vista do interesse comum e da felicidade pública. O alcance da liberdade, para além da libertação, está na contrarrevolução à lógica consumista e a participação essencialmente política.

**Palavras-chave:** Consumo; Meio ambiente; Hannah Arendt; Responsabilidade; Natalidade.

**ABSTRACT:** In a society of consumers, eager for fleeting happiness and alienated from their human conditions, violence through manufacturing threatens humanity. Environmental damage has been felt for centuries and there is an urgent need to regain the humanity of each human being, responsible for the common world. Through the deductive and bibliographical method, the arendtian perspective will be approached, in the analysis of the modern, technological and consumerist society. From the initial diagnosis, institutionalized environmental policies and the marketing aspect of sustainability (“green markets”) will be considered as opposed to the effective political participation of the individual in environmental decision-making. Based on Hannah Arendt's "The Human Condition", the human conditions that are involved in environmental collapse and hope in the exercise of responsibility and action, permeated with *amor mundi*, in view of the common interest and public happiness will be analysed. The scope of freedom, beyond liberation, lies in the counter-revolution to consumerist logic and essentially political participation.

**Keywords:** Consumption; Environment; Hannah Arendt; Responsibility; Birth.

### Introdução

Os problemas ambientais se expressaram mais intensamente no último século, momento de maior movimentação social, política e jurídica sobre o tema. A aceleração do processo de

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências Jurídicas pelo Centro Universitário de Maringá (UNICESUMAR), Maringá, PR, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/3204886794766521>. E-mail: giovanna\_back@hotmail.com.

produção dada pela industrialização complementa-se com a ascensão da sociedade e da massificação do consumo. Esses elementos entram em embate com os discursos de sustentabilidade e de políticas públicas ambientais.

Vislumbra-se, portanto, amparado pelo aporte teórico da obra “A condição humana” de Hannah Arendt, compreender os elementos relacionados ao indivíduo, na construção do mundo artificial, a partir dos elementos naturais, e suas implicações na estrutura conhecida por “modernidade” ou “sociedade de risco”.

Buscar-se-á, também, avaliar os efeitos da alienação do ser humano do mundo comum, diante do consumo enquanto aspecto integrante da identificação dos indivíduos nas relações intersubjetivas, assentadas na busca do suprimento das necessidades individuais e da felicidade privada. Para tanto, será considerada a inversão dos elementos da *vida activa* e do entrelaçamento entre os domínios público e privado.

A partir das concepções de política de Hannah Arendt, serão analisadas as políticas públicas ambientais institucionalizadas, sob a ótica da sustentabilidade, e as soluções políticas voltadas à felicidade pública e a liberdade, tendo como conteúdo imprescindível a responsabilidade pelo mundo em comum e a potencialidade da ação e do discurso, diante da característica da “natalidade”.

### **A ação antrópica, impacto ao meio ambiente e direito ambiental**

O ser humano detém a capacidade de produção e reprodução dentro da estrutura biológica e natural, mas também na estruturação de um espaço artificial denominado “mundo”. O homem age no mundo para estruturação e conservação da mundanidade, como assevera Hannah Arendt (2018a), desde tempos primórdios.

Com a ascensão do domínio social, pautado no capital e no mercado, contudo, o ser humano passou a fazer maior ingerência no elemento natural, de forma violenta, para extrair o substrato de sua produção, seja por intermédio do trabalho ou da obra<sup>2</sup>, não havendo mais

---

<sup>2</sup> Para Hannah Arendt, em *A condição humana*, dentre os elementos que constituem a vida activa, diferenciam-se o trabalho e a obra (labor and work), na medida em que o primeiro está relacionado às necessidades biológicas, sendo repetitivo e incessante, sendo consumido no sustento da vida; o segundo produz o mundo humano, com permanência e durabilidade, constituindo um instrumento (aspecto teleológico de meios e fins) para a formação das coisas a serem usadas. Arendt, portanto, diferencia a questão de uso e consumo dos elementos oriundos da obra e do trabalho, respectivamente.

significativa distinção entre uso e consumo na era moderna (cf. ARENDT, 2018a, p. 155), dando ensejo à chamada “sociedade de risco”.

A sociedade moderna, inaugurada pelas Grandes Navegações, impactou no senso comum da sociedade europeia e na expansão da exploração do ser humano sobre os recursos naturais, com a aceleração do processo de produção, que passou a ser instrumentalizado e sem valor intrínseco. Porém, a produtividade natural, inata ao domínio social, engendra riscos desconhecidos e incontroláveis (cf. ARRUDA, 2020, p. 02-03).

Riscos estes relacionados a um possível colapso do sistema de produção e do próprio mundo. No primeiro caso, verifica-se que o ritmo acelerado de produção não consegue ser suportado dentro das condições naturais, causando um déficit na capacidade de resiliência da Terra, demonstrando a insustentabilidade do processo produtivo moderno (cf. MARCUSSI, 2018, p. 48). É o que se conhece por “pegada ecológica”, termo cunhado por Mathis Wackernagel e William Rees, na década de 1990 (cf. WACKERNAGEL; REES, 1996).

Aliada à “marca” deixada pela ação humana no ambiente natural, entende-se a possibilidade de destruição do próprio planeta Terra e, por consequência, do mundo artificial criado pela ação humana. Esse evento tem sido mensurado pelo Boletim dos Cientistas Atômicos, conhecido como “Relógio do Juízo Final” ou “Doomsday Clock”, desde 1947. Destaca-se que a (des)continuidade das estruturas políticas, sociais e econômicas impacta na aferição do tempo, de modo a haver alteração temporal histórica na construção desse conceito (cf. REIS, 2022, p. 24-25).

Houve, na modernidade, a ressignificação do tempo, sob a égide do capital, de modo a realidade ser comprimida em contínuas situações instantâneas. É a era da eficácia do tempo, emancipado do espaço, em que o tempo se torna “pontilhista” (em sucessões infinitas) e se rompe a possibilidade de narrativas na formação da durabilidade do mundo (BAUMAN, 2022). A sociedade consumista, enquanto definição da modernidade, pauta-se na velocidade, no excesso e no desperdício.

O ser humano deu prioridade ao crescimento econômico e ao bem-estar populacional, com o uso desmedido dos avanços tecnológicos, sem considerar os efeitos ambientais. As mudanças climáticas e a perda da biodiversidade são reflexos, pois, da atuação antrópica desmedida, no período conhecido como Antropoceno, e foram sentidas com mais intensidade no século XX, dando origem a movimentos sociais e políticos nesse período que questionavam a respeito da assunção e da distribuição dos riscos (cf. ARRUDA et.al., 2020, p. 02-03).

Diante das consequências oriundas da sociedade de consumo, no século XX, o Estado de Direito institucionalizou os direitos fundamentais, de modo a limitar os direitos dos indivíduos além da atuação do Estado, mas também impor atuação positiva por parte dos mesmos, de cunho prestacional. Nesse sentido, o Estado passou a albergar direitos considerados difusos e transindividuais, como o meio ambiente, dando uma perspectiva moral ao “superdiscurso social ambiental” (DAMACENA; CARVALHO, 2013, p. 477).

Destaca-se o paradigma da sustentabilidade como vetor de transformação do direito e da política para o enfrentamento dos desastres ambientais. Nele estão calcadas, pois, as normas ambientais, legitimadoras de um Estado Democrático de Direito. O exercício da função ambiental está sob o poder jurídico, desconsiderando os fatores de alienação e perda do mundo comum e alijando o indivíduo na (re)construção da realidade que o envolve.

### **Alienação do homem frente à natureza e a perda do mundo comum**

A emergência das questões ambientais, portanto, adentrou nas discussões jurídicas, como modificando a concepção de responsabilidade do Estado e da sociedade, em vista do ideal de sustentabilidade. Isso, inclusive, foi cooptado pela ótica capitalista, na criação de novos mercados: “mercados verdes”.

O lucro é a mola propulsora dos processos de produção, mesmo quando este está na iminência de colapsar a humanidade. As respostas pragmáticas à crise estão na intervenção governamental, na cooperação ou na busca da confiança no mercado, que camufla a real crise estrutural do sistema, a qual invade todos os domínios e as condições da vida humana (cf. MÉSZAROS, 2009, p. 19).

Segundo Hannah Arendt (2018a), o desenvolvimento da modernidade, a partir do modo de produção e consumo capitalista está intrinsecamente relacionado à perda da humanidade, na medida em que desvirtua as condições humanas da *vida activa* e aliena o ser humano da sua relação com o mundo, não só natural, mas também o fabricado por suas próprias mãos.

Nesse sentido, faz-se necessário analisar as condições humanas propostas por Hannah Arendt, pertencentes à *vida activa* e os impactos da modernidade nas questões de mundanidade.

### Condição humana: trabalho, obra e ação

Na obra *A condição humana*, Hannah Arendt (2018a) estrutura as condições que, segundo sua compreensão, constituem a *vida activa* e que estão relacionados à humanidade, na medida em que são atividades humanas fundamentais. Para a autora, três são as principais condições: trabalho, obra e ação. Não condicionam nem explicam totalmente o ser humano, mas auxiliam na compreensão das capacidades humanas.

O trabalho está mais próximo da vida orgânica, visto estar atrelado às necessidades vitais e ao metabolismo biológico, encerrado no ciclo natural. É consumido e degradado para subsistência do *animal laborans*. Hannah Arendt o coloca como oposto à liberdade, pois condiciona o ser humano e o ausenta do mundo comum, por ser realizado no isolamento e na privatividade do domínio privado (cf. HAYDEN, 2014, p. 54).

A obra produz o mundo, com permanência e durabilidade, sendo intermediário entre a natureza e o ser humano, transformando aquela por meio da violência. Cria, portando, as condições de existência que garantem a renovação do mundo em contraposição ao perpétuo perecimento do ciclo biológico (FARIAS JÚNIOR, 2021).

Pelo artifício humano do *homo faber*, então, são criados os objetos destinados ao uso, através de reificação verdadeira, em tempo linear, rompendo com a circularidade do processo vital, destinado apenas à satisfação das necessidades humanas. A partir da condição humana “obra” forma-se a solidez do mundo e evidencia-se a autoconfiança do homem que age em solidão, sem condicionamento da necessidade, nem da companhia dos seus semelhantes, por ser senhor de si mesmo (cf. ARENDT, 2018a, p.178). O que lhe move são os meios e fins do processo de fabricação.

Contudo, o que distingue o ser humano, desvelando o “quem”, através de auto exposição pública, é a condição da ação, expressa mediante atos e palavras. Em consonância com o pensamento helênico do *bios politikós*, é a ação que possibilita a imortalidade, ao inserir algo original e inesperado no mundo, pelo que Arendt chama de “natalidade”. Ao mesmo tempo em que expõe a fragilidade dos negócios humanos, transcende às limitações do “eu” e dá sentido à vida (cf. HAYDEN, 2014, p. 67).

A ação, que deve ser livre de motivos e de fins intencionados, viabiliza a verdadeira política e, conseqüentemente, a liberdade, pois esta é a razão de ser daquela e seu domínio de experiência é a ação (ARENDT, 2011). Esta não se confunde com livre arbítrio, estando relacionada ao direito político de participar dos assuntos públicos (cf. ARENDT, 2022, p. 25),

desde que em razão do mundo comum e realizada na pluralidade (em oposição à sociedade massificada) em espaço público comum.

Essas condições, entretanto, sofrem modificações e inversões com o desenvolvimento da chamada “sociedade moderna”, pela diluição das fronteiras entre o público e o privado, que tornou indistinto trabalho e fabricação, alienou o ser humano da sua realidade em prol do consumismo e levou ao ocaso e à instrumentalização da política ao lado do iminente colapso da natureza e do próprio mundo fabricado.

### **Modernidade e ascensão da sociedade: inversão da vida activa e alienação**

A era moderna, marcada pela descoberta da América, pela Reforma protestante e pela invenção do telescópio, altera o modo de agir no mundo, com o esvaziamento da *vida activa*. Isso impacta no “apequenamento do globo” (ARENDDT, 2018a, p.309), na alienação do ser humano, alterando a estabilidade do mundo, relacionada à moralidade e ao envolvimento com os aspectos comuns. A vitória temporária do *homo faber*, que levou à violência do processo produtivo, deu espaço ao *animal laborans*, com a vida, a política e a própria fabricação de obras sendo submetidas à dinâmica própria do *animal laborans*, de modo que submergem na realização do processo vital.

A modernidade, portanto, possibilitou profundas alterações nas condições humanas diagnosticadas por Hannah Arendt. Alterações estas que, dentre outros motivos, foram viabilizadas pelo “embaçamento” das fronteiras entre o público e o privado, com a ascensão do domínio social, que repercutiram na manutenção do equilíbrio ecológico, conforme será visto na sequência.

### **Domínios público, privado e social**

De acordo com a concepção arendtiana, até a era moderna, havia a nítida divisão entre os domínios público e privado, sendo que este (o público) era o espaço interposto entre os indivíduos, que ao mesmo tempo em que separa, relaciona, abrigando apenas o relevante, visto que exige permanência e transcendência. Em contrapartida, o domínio privado existia na privação de algo – essencialmente da liberdade.

Enquanto o domínio privado vinculava-se à manutenção e à sobrevivência (cf. ARENDT, 2018a, p. 60-78), atrelado à vida íntima, na estrutura familiar, o domínio público é

o plano de realização da política, local em que é possível ser visto e ouvido, para realização da liberdade.

A autora demonstra que, com o advento da modernidade, houve o entrelaçamento de ambos os domínios, com a ascensão do chamado domínio social. Na sociedade, as questões da vida privada tornam-se públicas, de modo que o “bem comum” é a vida, não do indivíduo, mas da espécie.

Há expansão da vida privada no domínio público e a normalização dos comportamentos dos indivíduos, tendentes à massificação e ao consumo de símbolos para construção de sua identidade homogênea e commodificada. Essa colonização do espaço público pela lógica privada, em conformidade com o consumo individual, própria do *animal laborans*, também pode ser percebida naquilo que Bauman identifica como “vida para consumo”, em que há a homogeneização do pensamento de felicidade atrelada ao consumo, o que pulveriza a coletividade em indivíduos solitários e fragmentados (BAUMAN, 2022).

As atividades ocultas e domésticas, portanto, estavam atreladas ao domínio privado, ao mesmo tempo em que as atividades memoráveis se destinavam ao domínio público e político. Na era moderna, fundamentada na tradição liberal clássica, houve a exaltação do valor do trabalho e a ascensão da sociedade de produtores, em que a fertilidade do trabalho, dividido em prol da produtividade, produz excedente e possibilita a apropriação, com potencialidade de acumulação infinita.

O que eclode na era moderna, portanto, é a esfera social, nem privada, nem pública, mas um misto de assuntos domésticos tratados na esfera pública, de modo que pouco se diferencia social de político, pois este está a serviço da proteção do bem-estar dos indivíduos e do suprimento das suas necessidades homogeneizadas (ARENDRT, 2018a).

Não há libertação, mas sim a transformação de tudo em trabalho em prol da acumulação e da felicidade individual, através do consumo. As necessidades passam a ser o principal interesse, inclusive público, e a migração da sociedade de produtores para a de consumidores, na era líquido-moderna, em que a felicidade é a satisfação dos desejos ilimitados, com rápida substituição (cf. BAUMAN, 2022, p. 44). Com a alteração da temporalidade, que impede lacunas de transição entre as esferas, e com a monetização inclusive das sensações, há o “desenredamento” dos indivíduos, pois as relações não importam mais e mina-se a possibilidade de ação (JÚNIOR, 2021).

Invertem-se as condições da *vida activa* e a ação política, que tem fim em si mesma e dá sentido à vida, torna-se instrumento da sociedade de consumo (cf. HAYDEN, 2014, p. 60).

O pensar, enquanto prática realizada consigo mesmo, e o discursar, praticado na coletividade, passam a servos da fabricação, em forma de processos, pautados na utilidade e no esvaziamento de sentidos. O *homo faber*, na medida em que passa a atuar submetido à dinâmica do *animal laborans*, para o qual os processos de acumulação não têm limites, age de forma imprevisível, irreversível e com indiferença moral, colocando a tecnologia à frente da política (cf. JÚNIOR, 2021, p. 85).

### **Alienação e perda do mundo comum**

Conforme interpreta João Batista Farias Júnior (cf. 2021, p. 40-42), a perda do mundo comum e o desenraizamento do ser humano decorre das condições aventadas pela modernidade, quais sejam: as revoluções científico-tecnológicas, na medida em que intensificam os processos de produção para consumo, independentemente de finalidade, o esfacelamento da política enquanto esfera de liberdade, pela produtividade do trabalho em todas as esferas do ser humano, e pelo niilismo, decorrente da completa negação de valores duráveis, como outrora.

Os homens estavam juntos na construção do mundo comum, enquanto local de realização da teia de relações e de desvelamento do agente no exercício da ação e do discurso. O mundo tinha consigo a característica da durabilidade e do local “entre”, para a conexão entre os indivíduos. Na medida em que o homem moderno desfaz os laços que o liga com os outros homens e com o espaço de inter-relacionamento, ele está alienado.

O rompimento da teia de sentidos decorre do fato de que a “vitória do *animal laborans*” levou à transvaloração das atividades humanas inerentes à *vida activa*. Quando o trabalho assumiu preponderância em razão da reprodução ilimitada do processo vital, houve redução dos sentidos e valores de todas as atividades em um denominador comum: produtividade (cf. HAYDEN, 2014, p. 176-177).

Além disso, a alienação do mundo é reforçada com a sobreposição da abstração sobre os sentidos, com o uso da linguagem matemática no desenvolvimento das ciências modernas, que não está acessível a todos também. Apenas aqueles com apego à racionalidade (não os trabalhadores em seu movimento cíclico de manutenção do processo de produção) exercem plenamente a vontade de poder sobre as coisas, alterando a temporalidade da Terra, sem bússola ética para a orientação de sua práxis.

Afinal de contas, o desenvolvimento tecnológico parece estar isento de valor, de modo que o cientista abdica de sua capacidade de pensar, pois o pensamento necessita de linguagem

mundana (não matemática) para o diálogo e das experiências do mundo pela pluralidade das relações humanas (não uma explicação unilateral e definitiva sobre os fenômenos) (cf. JÚNIOR, 2021).

A alienação, portanto, leva à perda do mundo comum, na medida em que os indivíduos remanescem preocupados de forma individualizada consigo mesmos. A crise da verdade e da durabilidade intensificou a relação do indivíduo com a realidade que o cerca, seja do mundo natural (Terra), seja o mundo artificial (mundo), pois ambos se dirigem tão somente à tarefa de produção, em um simples cálculo matemático de consequências. Não há, pois, mais mundo comum (cf. ARENDT, 2018, p. 351-357).

O que se tem são instrumentos para atuação violenta do *homo faber* na fabricação das coisas, não mais caracterizadas pela durabilidade, mas que integram o veloz processo de produção para consumo, sem finalidade e sem ética. Resultado disso é a iminência do colapso da Terra e do mundo e a conseqüente destruição do ser humano, o que impõe a premente necessidade de buscar soluções às questões ambientais.

### **Políticas ambientais e responsabilidade pelo mundo comum**

O sistema, em resposta aos defeitos que lhe são inerentes, traz alternativas às crises, criando formas de reprodução do processo. Nesse sentido, o mercado, que depende da produtividade e da fertilidade do trabalho humano, para apropriação e expropriação e que, para tanto, violenta diariamente o mundo comum, explorando todos os recursos e potencialidades, prevê alternativas que mitigam os impactos e postergam o colapso: “mercados verdes”.

O discurso neoliberal da sustentabilidade, esvaziado de significado e de ética reproduz a colonialidade de poder e o racismo ambiental (cf. TORRES; MASO, 2023, p. 461), além de dispersar conceitos no âmbito social, sem considerar que as questões ambientais são primariamente políticas e que dependem de ampla discussão pública. São impostos, portanto, de forma verticalizada, padrões de comportamento sustentáveis ao lado da continuidade das práticas consumistas.

Os efeitos da violência incessante na Terra e no mundo começam a ser sentidos e a impactar os direitos dos indivíduos, além de demonstrar a limitação factual da atuação humana, o que motivou a modificação (ainda que mercadológica) de paradigma sobre o desenvolvimento. Foi necessário pensar instrumentos para garantir a relação homem-natureza, dentre eles, as políticas públicas, com aspectos de interdisciplinaridade e transversalidade.

## Políticas públicas ambientais

Na busca da integração homem-natureza e na concretização dos direitos fundamentais, em especial o que se refere ao equilíbrio ecológico, vislumbra-se a proliferação de políticas públicas ambientais nas últimas décadas, levando em consideração o momento de surgimento dos instrumentos jurídicos ambientais.

No caso ambiental, o Estado tem obrigação constitucional de proteção e efetivação do equilíbrio ecológico, com lastro no caput do art. 225, por ser o guardião dos direitos fundamentais (BOBBIO, 1997), inclusive do meio ambiente enquanto direito fundamental. Ao lado do Estado, encontra-se, também, a coletividade, enquanto responsável jurídica pela proteção do direito fundamental ao meio ambiente, para garantir-lo às presentes e futuras gerações.

Isso é proposto também nos aspectos de governança e sustentabilidade tratados em órbita internacional e pactuados por instrumentos, como a Agenda 2030 (ONU-BR), perante a Organização das Nações Unidas. Assim, os compromissos internacionais devem ser traduzidos em políticas públicas, destinadas à definição do planejamento e do procedimento que deve ser cumprido pelos agentes públicos e privados.

Ocorre que, embora ambos os atores sejam responsáveis pela retificação da relação homem-natureza, os processos de tomada de decisão são massivamente realizados verticalmente, sendo que as prioridades e os conceitos são desenvolvidos de forma tecnocrática e com suposta neutralidade. Embora haja formas legais de participação direta, como a audiência pública, esta ocorre tardiamente, não passando, pois, de mera formalidade legal (cf. SIQUEIRA, 2008, p. 426).

A governança global se fortalece nas estruturas de institucionalização, sem combater a comodificação das relações humanas, ou seja, a submissão de todas as relações humanas à lógica do *animal laborans*, como diria Arendt, assim como os processos de violação da natureza, ao mesmo tempo em que desresponsabilizam o Estado por meio de narrativas e dispositivos a respeito da sustentabilidade como única via (cf. NASCIMENTO, 2021, p. 320-321).

Na sociedade consumista, em que as relações entre os indivíduos e destes com o meio que os cercam estão pautadas no querer alienado e na perda do mundo comum, os indivíduos isolam-se no paradigma da desconfiança e os empreendimentos coletivos tornam-se utopias abstratas (cf. BAUMAN, 2022, p.67).

Ao haver o afastamento do amor ao mundo, enquanto local em comum, e a massificação do ser humano alienado (cf. ARENDT, 2018a, p. 318), o problema ambiental é percebido como externo e, portanto, não há interesse na participação dos processos políticos. Aliás, pela ética individualista do homem moderno, a preocupação com o tema surge tão somente quanto impacta diretamente o indivíduo, seja por questões de saúde, seja por questões financeiras (cf. SIQUEIRA, 2008, p. 429).

Há, pois, indiferença ética do ser humano atomizado com o que extrapola seu individualismo e os instrumentos públicos são impostos verticalmente via institucionalização da política instrumentalizada. A participação do indivíduo torna-se, pois, mera formalidade, sem efetividade política e sem responsabilidade.

### **Responsabilidade com o mundo comum: educação e natalidade**

As ações humanas, dado seu poder, impactam não só no mundo criado pelo artifício humano, mas também os elementos naturais que cercam o indivíduo. O mundo e a Terra são duas faces do mesmo elemento, embora a concepção moderna perceba a última apenas como matéria disponível para uso e consumo. Por meio dos elementos em comum, é possível a manutenção da vida em sua complexidade e, embora os demais seres não tenham condições de se responsabilizar por seus atos, padecem da (ir)responsabilidade do ser humano.

Para Arendt, a responsabilidade está atrelada à participação na comunidade. Não se confunde com culpa, na medida em que é coletiva e vinculada à vida pública, dependendo do diálogo com os demais além do diálogo consigo próprio, traduzido na capacidade de pensar. A responsabilização pressupõe a capacidade de ação e o poder político, além da ética para com o que é comum, tendo em vista que é produto do vínculo comunal (cf. JÚNIOR, 2021, p. 129).

A ação exigida na política, portanto, não visa à liberação das pessoas do comprometimento com o espaço público, porém, as democracias liberais e representativas do século XX reduziram a participação do indivíduo, visto que este ocupa-se quase que exclusivamente com a reprodução do processo vital e com a felicidade privada promovida pela economia de desperdícios. A política instrumentalizada burocratiza os problemas sociais, reduzidos à representatividade dos partidos, e incentiva a apatia pela política. O espaço público é desfeito pela felicidade do consumo enquanto as soluções neoliberais para a crise ambiental voltam-se às questões econômicas (cf. JÚNIOR, 2021, p. 149-154).

Não se trata, todavia, de apregoar uma culpa coletiva, pois nesta não há necessária responsabilização, mas antes questão ética umbilicalmente colacionada à política, através da liberdade, da pluralidade e da natalidade. Sua ética não é normativa ou prescritiva e sim a manifestação da capacidade de pensar, por meio da ação e do discurso, evitando-se a prática do mal banal (cf. SCHIO, 2010, p. 166). A responsabilidade está, dessa forma, na relação entre a ação e o bem comum.

A responsabilidade de permanência do mundo é, assim, ética e não moral, ou seja, não se restringe aos hábitos e costumes de uma sociedade. Ela se estende para o domínio público, que é o espaço de aparição dos seres humanos, entre seus pares, em igualdade e pluralidade. Na teia de relações humanas, os recém-chegados devem receber adequadamente o mundo e devem garantir sua continuação para as gerações vindouras, pois ele é o que conecta os indivíduos, por ser o “espaço entre”, onde se exerce a dignidade.

Este “recebimento” do mundo está permeado de amor, o que Hannah Arendt vai chamar de “amor mundi” e se dá pelo compartilhamento de conhecimento na escola, que é o local de transição entre o lar e o mundo e, ao mesmo tempo, de espontaneidade, para dar lugar ao novo. A educação, portanto, atualiza as promessas de responsabilidade com o mundo e possibilita o nascimento político no futuro (SCHIO, 2010).

### **Educação ambiental**

Como um dos instrumentos do Estado para a efetivação do direito fundamental ao equilíbrio ecológico está a promoção da educação ambiental em todos os níveis de ensino, além da conscientização pública para a preservação do meio ambiente, conforme se observa no art. 225, §1º, VI, da Constituição Federal. Vislumbra-se, portanto, o papel das escolas na resposta aos problemas sociais, como um entrelaçamento das esferas das atividades humanas.

Em época de crise da tradição e da ideia de futuro, com a ruptura da noção de senso comum, há interpretação equivocada quanto à missão da escola em vista da proteção do bem comum (cf. JÚNIOR, 2017, p. 61). Além disso, Hannah Arendt defende que os adultos não podem se eximir de sua responsabilidade, esperando que as coisas sejam resolvidas pela educação de crianças. É ilusório e irresponsável que as questões essencialmente políticas sejam resolvidas pela educação, visto que a política exige o conhecimento do funcionamento do mundo (cf. PEIRÓ, 2017, p.142).

Dessa forma, a educação não é a resposta pronta para os problemas políticos, como as questões ambientais, o que não invalida, porém, a promoção destas em todos os níveis de ensino. É importante, porém, compreender qual o papel da escola, na perspectiva arendtiana.

Diferentemente das concepções de promoção de valores nas escolas para resolução de questões sociais complexas, como ocorre na promoção de cultura da paz, exigida pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação (art. 12, incisos IX e X), em que a educação (inclusive ambiental) desenvolve papel eminente na sociedade civil (cf. SCREMIN, 2014, p. 76-77), Hannah Arendt compreende a escola como local de transição entre os domínios público, privado e social, marcado pela característica pré-política de conservação de autoridade, além de espaço para o surgimento do novo (cf. JÚNIOR, 2017, p. 64).

Assim, a educação não desempenha papel na política, pois esta é para os “educados”, mas convida ao amor ao mundo, de modo a querer sua durabilidade e persistência. Amar ao mundo é reconhecer o pertencimento do indivíduo a ele e assumir a responsabilidade pelo seu não perecimento, que na escola configura-se em autoridade (cf. CORREIA, 2017, p. 160-161).

A escola, portanto, abriga os recém-chegados ao mundo e faz a ponte entre o bem comum e o novo, estabelecendo os limites necessários, por meio da autoridade. Garante o reconhecimento do pertencimento ao mundo para alcançar a responsabilidade que necessariamente será futura. Isso porque tanto a educação quanto a responsabilidade são experiências da relação com os outros e com o mundo; aquela voltada à conexão inicial e esta à compreensão de que o indivíduo está atravessado pelo que escapa ao seu controle, pois se vincula dentro da teia de relacionamentos (cf. PEIRÓ, 2017, p. 142).

Dessa maneira, assevera-se que a educação não tem o condão de resolver a questão ambiental pelo viés político, mas tem papel importante na proteção da natalidade, garantindo o nascer político para a promoção do partilhamento do mundo com os outros seres humanos, quando há amor e responsabilidade por ele.

### **Contrarrevolução consumista**

A resposta ao problema ambiental, portanto, é de cunho eminentemente político, de modo que se fazem necessárias políticas que garantam a liberdade e a responsabilidade. Diante do quadro de apatia política das democracias modernas representativas, a ação limita-se ao cumprimento da felicidade privada, em prol do consumo.

Para Arendt, porém, a democracia está no direito político de participação ativa do povo nas decisões sobre os assuntos da esfera pública e para além da mera proteção de direitos básicos, o que configuraria a verdadeira liberdade (cf. ARENDT, 2018b, p.25).

No modelo político atual, não há avanço nas questões ambientais, pois não se percebe política como participação, mas sim papel do Estado para liberação dos indivíduos para que possam suprir suas necessidades consumelistas, sendo que esta liberdade se distancia visivelmente da política (cf. JÚNIOR, 2021, p. 157-158).

O conceito de liberdade modificou-se ao longo do tempo, afastando-se da política e estando próximo da noção de governo das leis e de livre arbítrio, derivado do querer. Para Hannah Arendt, porém, liberdade se perfaz em comunidade, na possibilidade de inserção por atos e palavras no organismo político, desde que liberto das necessidades e em pluralidade (cf. ARENDT, 2011, p. 205). Arendt adverte, todavia, que o pleno exercício da liberdade depende da libertação das necessidades, de modo a ser exercida em pluralidade e igualdade (cf. ARENDT, 2018b, p. 30).

Há, pois, interdependência entre a política e a liberdade, visto que ambas se relacionam à manutenção da durabilidade do mundo. Liberdade é participação, estando atrelada à felicidade pública (não privada) e a responsabilidade do agir no mundo (cf. JÚNIOR, 2021, p. 172).

Logo, um caminho possível diante do iminente colapso do mundo e da Terra está na contrarrevolução consumista em vista da participação pública pela ação responsável no mundo. Contrarrevolução, pois se destina à restauração e à ressignificação da liberdade.

Inspirados nos movimentos precedentes de redescoberta da ação identificados por Hannah Arendt, sobremaneira nas Revoluções Francesa e Americana, os indivíduos devem realizar seu nascimento político, participando de novos ciclos na continuidade histórica pela revolução, de modo a atualizar a experiência de ser livre (cf. ARENDT, 2018b, p.44).

Dentro da comunidade, e em relação a outras, devem emergir espaços espontâneos de participação, como os Conselhos, para além dos institucionalizados a fim de os indivíduos exercerem sua participação política, em um processo de discussão e persuasão, jamais manipulação ou violência. Os espaços institucionalizados, como os órgãos colegiados ou as audiências públicas nos processos de licenciamento ambiental, também são válidos, desde que o Estado não engesse as formas e meios de exercício da natalidade. Além disso, esses espaços não podem ser reduzidos a espaços da sociedade, isto é, de disputas de interesses eminentemente privados e/ou corporativos.

## **Natalidade**

A ação é a única característica, segundo Arendt, que conduz o indivíduo à assunção da responsabilidade pelo mundo, imprescindível a garantia do espaço para o novo, reconciliando os aspectos de igualdade e autoridade.

Contudo, o exercício da ação não pode prescindir de pluralidade, a fim de que seja possível a expressão da distinção, por meio de palavras e feitos. Por intermédio desta, os indivíduos aparecem uns aos outros, desvelando seu “quem” e são inseridos no mundo em comum.

A ação, portanto, está no início do próprio ser humano, enquanto princípio de liberdade de nascimento não biológico, mas político, isto é, para o mundo entre os indivíduos. Ela decorre da condição inerente ao ser humano: a natalidade, que significa o novo, o milagre, exercido nos assuntos de domínio público, formando a teia de relacionamentos e a história da humanidade (cf. ARENDT, 2018a, p. 218).

A teatralidade na ideia de ação, enquanto verdadeira arte política de interferência de histórias, em que há o desvelamento do agente com coragem para agir e falar no relacionamento com os outros indivíduos, demonstra o entrelaçamento das ações e a fragilidade dos assuntos humanos, na medida em que o indivíduo é agente e padecente dos eventos imprevisíveis e improváveis (cf. HAYDEN, 2014, p. 65). Tendo em vista que a ação é compartilhada com a comunidade, inclusive futura, adere-se ao conceito de ação a responsabilidade pela ação e pelo bem comum.

Exige-se na política, portanto, a ação envolvida com a responsabilidade com o espaço público, promovida na participação pública em vista do exercício do novo. No caso ambiental, é a contrarrevolução à cultura consumista, conjugando liberdade de ação com responsabilidade para a continuidade do mundo no futuro. Deverá haver, pois, a libertação das necessidades da “economia de desperdício” para o exercício de desvelamentos dos agentes em um movimento voltado ao “milagre arendtiano”.

## **Conclusão**

Considerando a obra arendtiana, em especial “A condição humana”, objetivou-se compreender os elementos inerentes à condição do ser humano, que suscitam a vida humana,

podendo ser modificados, mas que não mudam nem determinam a natureza humana, isto é, sua essência.

Nessa análise, constatou-se que a modernidade modificou as condições “trabalho, obra e ação”, na medida em que inverteu a ordem os elementos da chamada *vida activa*. Assim, os modos de agir no mundo impactaram, nos últimos séculos, na durabilidade dos elementos naturais e artificiais que envolvem a vida humana e natural, de modo a afetar a capacidade de resiliência da Terra e evidenciar a insustentabilidade do processo produtivo da sociedade consumista.

A ascensão da esfera social, enquanto o entrelaçamento dos domínios público e privado, atrelada aos elementos tecnológicos, submergiu a vida e a política no processo vital de, calcado na produtividade do trabalho, em prol da acumulação e da felicidade pessoal dos desejos ilimitados e descartáveis. A economia do desperdício desconecta os indivíduos das relações humanas e os aliena em sua individualidade, de modo a eclodir o mundo comum, ou seja, o espaço de entre os indivíduos, que ao mesmo tempo em que os separa, os conecta.

Diante desse diagnóstico da sociedade moderna e dos seus impactos ao meio ambiente, objetivou-se analisar os métodos jurídicos e políticos para a intervenção, em especial as políticas ambientais institucionalizadas. Estas, definidas a partir da obrigatoriedade constitucional do Estado, não combatem a comodificação das relações humanas nem os processos de violação da natureza, visto serem impostas de forma tecnocrática e com suposta neutralidade. Tornam-se formalidades que desresponsabilizam o Estado, a partir do discurso de sustentabilidade, esvaziado de ética.

A esperança arendtiana, nesse sentido, estaria voltada ao agir livre e responsável dos indivíduos nas decisões públicas e políticas sobre o meio ambiente. Imprescindível se faz, portanto, o desenvolvimento do aspecto ético, manifesto na capacidade de diálogo consigo, o pensar, e com os seus “iguais”, na manifestação de feitos e discursos. A responsabilidade está, pois, na relação entre o agir livre e a consumação do bem comum, a partir do querer a durabilidade e a persistência do espaço entre os indivíduos. Espaço este que os aproxima em sua mundanidade e os desvela em suas individualidades, caracterizadas pela distinção e não pela massificação.

Dentre os instrumentos públicos para a solução das questões ambientais é apontada a educação ambiental em todos os níveis de ensino. A educação convida os recém-chegados ao amor ao mundo, mas não tem condições de dar respostas políticas diretas. Portanto, o quadro de apatia política da modernidade deve ser revertido a partir do exercício da natalidade, dando

ensejo à redescoberta da ação. Para alcançar a contrarrevolução à sociedade do consumo, devem emergir espaços de participação política, sejam eles espontâneos ou institucionalizados, mas que possibilitem o espaço para o inesperado. Inclusive, esses espaços devem libertar a ação política (assim como a fabricação e a realização de obras) da submissão da lógica consumista, própria do *animal laborans*. Não existe verdade pronta em termos políticos, isso seria reduzir a política à fabricação, pois o espaço público está em eterna construção, por meio da argumentação enquanto processo contínuo, desde que em condições de igualdade, pluralidade e responsabilidade.

### Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. ver. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2018a.

\_\_\_\_\_. *Liberdade para ser livre*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.

\_\_\_\_\_. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 192-225.

ARRUDA, Danilo Barbosa de.; CUNHA, Belinda Pereira da; MILIOLI, Geraldo. Crise ambiental e sociedade de risco: o paradigma das alterações climáticas diante do direito ambiental e da sustentabilidade. *Pesquisa e Ensino em Ciências Exatas e da Natureza*, v. 4, p. 1-18, 2020.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BODZIAK JÚNIOR, Paulo Eduardo. O impacto social na educação: Little Rock e o despertar para a responsabilidade em Hannah Arendt. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira (Orgs.). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017, p. 57-70.

CORREIA, Adriano. Educação, natalidade e amor ao mundo em Hannah Arendt. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira (Orgs.). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017, p. 155-166.

DAMASCENA, Fernanda Dalla Libera; CARVALHO, Délton Winter de. O Estado Democrático de Direito Ambiental e as catástrofes ambientais: evolução histórica e desafios. *Pensar*, Fortaleza, v. 18, n. 2, p. 470-494, mai./ago, 2013.

FARIAS JÚNIOR, João Batista. *A responsabilidade política pelo mundo comum: diálogos com Hans Jonas e Hannah Arendt*. Curitiba: CRV, 2021.

HAYDEN, Patrick (Org.). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARCUSSI, Juliana Coelho. Transdisciplinaridade, biocentrismo e seus efeitos na sociedade de risco. *Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais*, v. 1, n.2, p.45-58, jul./dez., 2018.

MÉSZAROS, István. A crise em desdobramento e a relevância de Marx. In: *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 17-30.

NASCIMENTO, Alexandre Sabino do. A urbanização planetária neoliberal e o discurso da resiliência e da urbanização sustentável: uma reflexão crítica em torno da “nova agenda urbana global”. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, vol. 30, n. 2, jul./dez. 2021, p.318-335.

ONU BR – NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL – ONU BR. A Agenda 2030. 2015. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>>. Acesso em: 12/09/2023.

PEIRÓ, Angela Lorena Fuster. Responsabilidade e educação: disseminando pensamentos. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira (Orgs.). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017, p. 139-154.

REIS, Marlon Ferreira dos. *Armas nucleares, mudanças climáticas e tecnologias disruptivas: as temporalidades das enunciações das catástrofes nas declarações do Relógio do Juízo Final (1947-2020)*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2022.

SCHIO, Sônia Maria. *A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas*. Dissertatio UFPel, v. 32, p. 157-174, 2010.

SCREMIN, Rafael Trentin. *Educação para a paz ou a paz para a educação?* Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba, 2014.

SIQUEIRA, Leandro de Castro. Política ambiental para quem? *Ambiente e sociedade*. Campinas, v. XI, n.2, p.425-437, jul./dez., 2008.

TORRES, Katya Regina Isaguirre; MASO, Tchenna Fernandes. As lutas por justiça socioambiental diante da emergência climática. *Revista Direito e Práxis*, v. 14, n.1, 2023, p. 458-485.

WACKERNAGEL Mathis; REES William. *Our ecological footprint: the new catalyst bioregional series*. Gabriola Island, B.C.: New Society Publishers, 1996.

## O ENSINO DE FILOSOFIA: UMA VISÃO KANTIANA

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem o objetivo de analisar a visão do filósofo Kant sobre o ensino de filosofia. A problemática dessa pesquisa é: Quais são as exigências feitas aos professores em relação ao ensino de filosofia? Analisaremos o ensino de filosofia, o que seria ensinar a filosofar e o que seria lecionar sobre a história da filosofia. A metodologia é bibliográfica-exploratória, com análise de obras envoltas nesse tema, e reflexão a partir dessas perante o contraste com a realidade do ensino de filosofia, tanto no ensino básico como no ensino superior. Nesse trabalho, em primeiro momento, se analisará a diferença entre a filosofia e o filosofar e como isso pode ser trabalhado em sala de aula, a partir de Immanuel Kant, nas seguintes obras: i) *Crítica da Razão Pura*; ii) *Lógica*; iii) sobre a organização das suas preleções no semestre do inverno de 1765-1766. Após isso, pretendemos expor segundo a ótica kantiana de educação, possíveis metodologias para ensino de filosofia. Com esse ensaio, objetivamos obter um panorama mais amplo sobre o ensino de filosofia para gerar reflexão e que apresentar alternativas e ideias para essa luta diária que é lecionar através do filósofo Kant.

**Palavras-chaves:** Ensino de filosofia; Kant; Filosofar.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze Kant's view about teaching philosophy. Our problematic being: which are the requirements made to the professors relative to their teaching about philosophy? With that in mind, we analyze the following: in matter of the philosophy teaching itself, what would be teaching philosophy and what would be teaching about the history of philosophy. Our methodology is bibliographic-exploratory, regarding works related to this theme, reflecting a contrast towards our reality at the philosophy teaching in the elementary, high and university school levels. In this work, our first step is going to analyze, from Immanuel Kant, on the works 1) *Critique of Pure Reason*; 2) *Logik*; 3) *On the organization of his lectures in the winter semester of 1765-1766*, the difference between philosophizing and philosophy, and how this difference can be made visible on a classroom. After this, we pretend to expose, according to the Kantian view on education, possibles methodologies to the philosophy teaching. We aim with this paper to get a broader outlook about philosophy teaching, to generate reflections and to present, through Kant, alternatives and ideas to this daily fight, teaching.

**Keywords:** Philosophy teaching; Kant; Philosophizing.

### Introdução

Ao falar sobre o ensino de filosofia, julgamos prudente começar entre o filosofar e a história da filosofia, pois comumente o debate sobre o ensino dessa disciplina gira em torno

---

<sup>1</sup> Graduada no curso de Filosofia – Licenciatura pela Unioeste (2022). Aluna especial do PPGFil – Unioeste. Bolsista de Apoio Técnico no projeto de pesquisa de tradução da correspondência de René Descartes (CNPq). E-mail: mandamilke@gmail.com.

disso. O caminho a ser trilhado nessa exposição sobre o ensino de filosofia será analisar o que o filósofo alemão Immanuel Kant escreveu sobre: i) os conhecimentos racionais; ii) o filosofar; iii) a filosofia; iv) a história da filosofia; v) a importância do contexto histórico do que é ensinado e a interdisciplinaridade. Tais elementos são importantes para a posterior reflexão sobre o ensino de filosofia, que falaremos um pouco sobre ambos os métodos e pensaremos em alternativas e modos de usar tanto o “ensinar filosofar” como o “ensinar história da filosofia” utilizando a interdisciplinaridade e contextualização histórica.

### **Kant: entre o filosofar e a história da filosofia**

Para compreender a diferença entre o filosofar e a filosofia para Kant, é necessário ver a diferença dicotômica entre conhecimentos históricos e racionais. Os conhecimentos racionais são, por exemplo, a filosofia e a matemática, que tratam de enunciados necessários, provenientes da nossa razão pura. Por outro lado, os conhecimentos históricos são ligados a enunciados contingentes, provenientes da experiência empírica. No entanto, Kant admite um conhecimento que é em certo sentido racional e histórico: se do ponto de vista de sua *validade*, ele é necessário, então é racional, e se do ponto de vista de sua proveniência, tem origem na experiência, então é histórico. Um conhecimento pode ter *origem subjetiva* na experiência e ter *validade objetiva* universal: “[...] pode haver algo que objetivamente é um conhecimento racional e que, no entanto, subjetivamente é histórico apenas” (KANT, 2018, p. 659). Kant explora isso, definindo em princípio:

Os conhecimentos racionais opõem-se aos conhecimentos históricos. Aqueles são conhecimentos a partir de princípios (*ex principiis*); estes, conhecimentos a partir de dados (*ex datis*). Um conhecimento, porém, pode provir da razão, e não obstante, ser histórico; assim, por exemplo, quando um simples letrado aprende os produtos de uma razão alheia: seu conhecimento de semelhantes produtos da razão é meramente histórico [...] (KANT, 2018, p. 659).

Nem todo conhecimento histórico é racional, como exemplo podemos ver o senso comum errôneo que se formam na sociedade ou superstições que as pessoas têm que são passadas de geração para geração, que são históricos, mas não racionais. Mas algum conhecimento histórico é racional, à medida que nasce de um princípio da razão pura, mas é “passado” pela experiência, historicamente. A partir dessa diferença é possível falar sobre a diferença entre o ensinar filosofia e o filosofar.

Para Kant, a filosofia, assim como a matemática, é conhecimento racional. Ele chama de *filosofia* o sistema de todo conhecimento filosófico, ou seja, o todo organizado de todas as tentativas históricas de *filosofar* (cf. KANT, 2018, p. 660), por *filosofia* temos de entender “[...] uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos” (KANT, 2018, p. 661), de tal modo que, inversamente, só há “filosofia” porque há filosofar. Por isso temos que, para Kant, a filosofia ainda não “está dada”, ou seja, não é possível aprender nenhuma *filosofia*, pois ela é apenas uma ideia da razão, a partir da qual é possível pensar *por conceitos*. Aprender o *filosofar*, por outro lado, é possível e mesmo necessário quanto ao que respeita a própria empresa dessa ciência (cf. KANT, 2018, p. 660). O filósofo defende:

Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los (KANT, 2018, p. 661).

Aprendemos e ensinamos nas escolas a história da filosofia. O que temos é aquilo que Kant chama de um conceito *escolástico* de filosofia, e não um conceito que faça jus ao *filosofar*:

Mas até aqui o conceito de filosofia é apenas um conceito escolástico, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição lógica do conhecimento (KANT, 2018, p. 673).

Filosofia então, com o conceito escolástico seria uma espécie de sistema que faria do ensinar filosofia, um ensino da história da filosofia. Portanto, história da filosofia e filosofar não caminham de mãos dadas, ao aprender a história, não se aprende a filosofar como uma consequência, são dois movimentos diferentes no ensino-aprendizagem:

A distinção indicada entre conhecimentos racionais objetivos e subjetivos deixa claro também que, em certo sentido, é possível aprender a Filosofia sem ser capaz de filosofar. Portanto, quem quiser vir a ser um autêntico filósofo tem que se exercitar e, fazer da sua razão um uso livre e não um uso meramente imitativo e, por assim dizer, mecânico (KANT, 2018, p. 672).

Entretanto, apesar do aprender a filosofia, como um sistema, e o filosofar não andarem juntos, constitui algo prejudicial um aluno ou acadêmico aprender somente a história da filosofia e não aprender os movimentos de filosofar ou o filosofar em si. Isso é peculiar à

filosofia. Para um matemático, não conhecer a história da matemática é indiferente, ao saber das equações e dos conceitos, ele consegue aprender a matéria e ser um matemático sabendo calcular corretamente. Já para um acadêmico da filosofia em um curso de licenciatura, por exemplo, saber a história da filosofia não o torna alguém capaz de filosofar, e muito menos garante que ele vá saber mostrar o movimento do filosofar ou do pensar para seus alunos. Saber a história da razão da filosofia, o que os antigos disseram e seus argumentos, não lhe garante a aprendizagem do filosofar e ele pode somente imitar essa história para seus futuros alunos, sendo um ensino histórico, sistemático e repetitivo.

Sendo assim, é possível aprender a história da filosofia de maneira subjetiva, historicamente falando, e não aprender objetivamente a filosofar de fato. E, também, para Kant, não é possível aprender a Filosofia, no máximo aprendemos a história da filosofia, isto é, a história da razão, por outro lado, aprendendo usar a razão, podemos aprender a filosofar:

Não se pode aprender Filosofia já pela simples razão que ela ainda não está dada. E mesmo na suposição de que realmente existisse uma, ninguém que a aprendesse poderia se dizer filósofo; pois o conhecimento que teria dela seria sempre um conhecimento tão somente histórico-subjetivo (KANT, 2018, p. 674).

O que se pode entender aqui é que a Filosofia é o aprendizado da história da razão e no meio disso fazemos tentativas de filosofar e aprender a filosofar. E graduandos em filosofia, em seus estágios de docência e programas de ensino como Residência Pedagógica PIBID, PET Brasil a fora, sendo acadêmicos do curso de licenciatura, somente resta fazer o melhor para conseguir transmitir de maneira clara essa história e instigar o movimento de pensar e filosofar para nossos alunos, sendo um dever difícil e honroso do professor de filosofia.

Resta ainda falar, sobre a interdisciplinaridade. Na explicação de suas preleções, Kant dá importância ao ato de contextualizar, ensinar o contexto na hora de ensinar filosofia, como por exemplo, os eventos históricos na época que tal filosofia ocorreu. Citamos Kant:

Essa disciplina [filosofia] será, pois, uma Geografia físico-moral e política, na qual serão primeiro indicadas as peculiaridades da natureza através de seus três reinos, mas escolhendo aqueles entre inúmeras outras que se oferecem sobremodo à curiosidade geral graças ao atrativo de sua raridade, ou do comércio e da indústria. Esta parte, que contém ao mesmo tempo a relação natural entre todos os países e mares e a base de sua conexão, é o verdadeiro fundamento de toda a História, sem o qual ela pouco se distingue dos contos lendários (KANT, 1992, p. 179).

O contexto em relação a história e o tempo da história do assunto estudado são relevantes para entender com maior facilidade a matéria, e talvez seja possível entender a matéria sem o contexto, mas essa interdisciplinaridade com a história, e até outras matérias, é benéfica e agregadora, tanto no ensino médio como nas universidades. É importante dar contexto em relação ao assunto que vai ser abordado, por exemplo, ao ensinar filosofia antiga, é importante falar como era a política da Grécia, como funcionava a cidadania para, então, as obras da época terem sentido. O contexto importa, o que acaba gerando interdisciplinaridade em muitas ocasiões. Aqui, Kant demonstra mais diretamente a interdisciplinaridade que existe da filosofia com as demais matérias:

Pois a Filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade (KANT, 2018, p. 671).

As matérias das grades curriculares do ensino médio e as matérias das grades das graduações, por vezes se conectam, com frequência maior do que paramos para observar, o que pode fazer diferença no ensino-aprendizagem. A interdisciplinaridade entre as matérias e as ciências existem e, ao mostrar isso nas escolas, pode existir um maior interesse dos alunos pela filosofia e pela escola no geral, de modo especial em relação aos alunos do ensino médio. A interdisciplinaridade não é obrigatória para o ensinamento das matérias. É evidente a importância de se dar contexto em relação ao assunto lecionado, mas a interdisciplinaridade fica em segundo plano, tornando-se algo não obrigatório, mas muito interessante no ponto de vista pedagógico.

### **Métodos de ensino de filosofia: seguindo Kant**

Tendo em vista a perspectiva de Kant acerca da filosofia e da história da filosofia, como podemos então despertar os alunos para a filosofia e desabrochar essa possibilidade do movimento do filosofar? Além de uma aula da história da filosofia, existem metodologias que podem incentivar o aluno a ponto de ele aprender os movimentos do filosofar? Para esse ensaio apresentaremos duas metodologias que parecem servirem de maneira eficaz a visão kantiana, são elas: i) metodologias ativas; ii) Sílvio Gallo: da sensibilização à conceituação;

### a) Metodologias ativas

O que são as metodologias ativas? Analisando o livro *Active Learning: Creating Excitement in the Classroom* (1991) onde o termo primeiro apareceu, cunhado pelos autores Charles Bonwell e James A. Eison, concluímos o seguinte: metodologias ativas advém do termo aprendizagem ativa (Active Learning), consiste no aluno estar ativamente envolvido na aprendizagem de maneira que o engajamento seja em níveis maiores do que estar ouvindo a aula ou outros métodos tradicionais de ensino, ou seja, o aluno precisa ler, escrever, pensar, discutir, debater, questionar, refletir, resolver problemas, etc. (cf. BONWELL; EISON, 1991, p. 5). Portanto, metodologias ativas consistem em metodologias que façam os alunos ativamente engajarem em seu próprio aprendizado, além da posição de receptáculo, que os faça fazer e pensar no que estão fazendo diretamente (cf. BONWELL; EISON, 1991, p. 18-19).

Existem algumas metodologias ativas mais conhecidas e aplicadas no dia a dia da escola, e, inclusive, indicadas na própria formação continuada dos professores como métodos a serem usados, algumas dessas metodologias são:

- Aprendizagem em torno de um problema: de maneira colaborativa, os alunos precisam resolver um problema estipulado em aula relacionada a matéria. Exemplo: Reconstruir um problema de uma era da filosofia, como o problema da realidade do mundo externo e colocar para a turma;
- Sala de aula invertida: fora dos horários de aula, os alunos são incentivados a procurarem materiais sobre um determinado tema para que, em aula, uma conversa/debate será realizada com os demais alunos e o professor. Conta assim, com uma educação emancipadora, pela leitura e entendimento sozinho do aluno em primeiro momento, como visto no livro *O mestre ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual* de Jacques Rancière (2002). Exemplo: Pesquisa sobre a Grécia Antiga com enfoque em um filósofo da escolha do aluno, buscando diversificar para maior entrega de informações e debate mais rico.
- Aprendizagem em times: os alunos são dispostos em pequenos grupos para resolução de problemas acerca da disciplina em questão, pode ser utilizado antes, durante ou após as aulas, muitas vezes essa metodologia acaba sendo utilizada nos três momentos (antes, durante e depois) na explanação do educador para uma aprendizagem dinâmica de ensino-aprendizagem. Exemplo: Recriação do método e comunidade científica em sala de aula;

- Jogos: elementos de jogos são utilizados para o ensino do conteúdo pretendido. Exemplo: Quiz sobre filosofia da ciência na contemporaneidade;
- Júri simulado: um problema é colocado em questão e a turma é dividida nas partes que compõem um júri para a discussão desse tema. Exemplo: a discussão em torno da ética moderno do utilitarismo x deontologia através do problema do bonde desgovernado;

Esses são apenas alguns tipos, tendo em vista que se o aluno participa de maneira mais engajada pensando, fazendo e pensando no que faz e porque faz, conta como metodologia ativa, todo professor pode criar metodologias ativas para se adequarem a suas aulas. Na filosofia, tal recurso tem grande possibilidade de uso, não só nos temas filosóficos como exemplificado em cada método citado, mas no próprio ensino de como uma argumentação funciona, através da análise ativa dos textos dos filósofos e seus passos, por exemplo. Além da interdisciplinaridade rica que gera a possibilidade de aulas conjuntas entre professores de outras matérias, caso o tempo hábil no ano letivo seja favorável para a realização delas. Algo que sabemos que atualmente, é uma polêmica muito debatida em relação ao tempo de aula de cada disciplina e a distribuição de tempo dos professores.

#### ***b) Sílvia Gallo e seus quatro passos didáticos***

Além das metodologias ativas, temos ainda a metodologia proposta por Sílvia Gallo em seu livro intitulado *Metodologia do Ensino de Filosofia: Uma didática para o ensino médio*, que propõe quatro passos didáticos no ensino de filosofia. Tal metodologia merece ser destacada porque pode ser aplicada tanto em um simples plano de aula para uma hora-aula como para oficinas didáticas de filosofia tanto para crianças como para adolescentes e adultos, como podemos ver na série de sete livros *PIBID NA ESCOLA*<sup>2</sup> que conta com oficinas didáticas que usam de tal metodologia. Sílvia Gallo estipula quatro momentos didáticos para essa metodologia, são eles: 1) sensibilização; 2) problematização; 3) investigação; 4) conceituação. Apesar de comumente esses quatro passos serem usados mais usualmente juntos, uma oficina ou uma aula pode se fazer em somente dois deles, como por exemplo, sensibilização e problematização. Explicando um a um:

---

<sup>2</sup> Cf. BRAGGIO, CABRAL E WELTER, 2019.

**Sensibilização:** Trata-se de sensibilizar e tornar dos alunos um problema no qual eles, posteriormente, sintam-se engajados a participar do resto da aula, isso deve acontecer devido a necessidade de identificação e vivência para gerar interesse nos alunos, cito Sílvia Gallo:

Trata-se, nessa primeira etapa, de chamar a atenção para o tema de trabalho, criar uma empatia com ele, isto é, fazer com que o tema "afete" os estudantes. Sabemos que os conceitos só são criados para enfrentar problemas, e que só enfrentamos os problemas que efetivamente vivemos. Ora, de nada adiantaria que o professor indicasse um problema aos alunos. Para que eles possam fazer o movimento do conceito, é preciso que o problema seja vivido como um problema para eles (GALLO, 2012, p. 96).

Essa sensibilização pode ocorrer de diversas formas, como vídeos, músicas, artes, poemas etc. Os alunos tornam-se mais engajados quando o problema se torna deles, e ainda, quando conversa com a realidade deles, portanto, estar ligado a região onde a escola se encontra e a cultura desse lugar, faz diferença. Tanto para interagir nos termos de cultura e linguagem dos alunos, mas também para possibilitar a experiência de elementos culturais diferentes para eles quando cabível.

**Problematização:** Com o passo anterior efetivado, de chamar a atenção, é necessário tornar essa sensibilização em um problema, de problematizar para que essa sensibilização se transforme em uma interrogação, e, posteriormente, uma busca conceitual por resposta, a investigação e conceituação, passos seguintes desse método, cito Gallo:

Nessa etapa, estimulamos o sentido crítico e problematizador da filosofia, exercitamos seu caráter de pergunta, de questionamento, de interrogação. Desenvolvemos também a desconfiança em relação às afirmações muito taxativas, em relação às certezas prontas e às opiniões cristalizadas (GALLO, 2012, p. 97).

Tal etapa, é de extrema importância, uma vez que essa habilidade de questionar e ter pensamento crítico, não é somente uma postura filosófica, mas deve ser adotada no dia a dia, como por exemplo, no exercício da cidadania em nossa sociedade. Além disso, dentro do método, uma interrogação precede, como dito anteriormente, uma investigação conceitual para apresentação de filósofos e temas, só que desse modo, também com o interesse do grupo de alunos.

**Investigação:** Após sensibilizar e problematizar, tornar uma temática problema dos alunos e estimular interrogações acerca do tema, problemas, entramos na etapa de investigação. A investigação se trata da etapa onde elementos conceituais para a resolução do problema

gerado anteriormente e sensibilizado seja resolvido ou direcionado para a aprendizagem de alguma forma, cito:

Uma investigação filosófica busca os conceitos na história da filosofia que possam servir como ferramentas para pensar o problema em questão. Terá Platão se deparado com esse problema? Em caso afirmativo, como ele o pensou? Produziu algum conceito que tenha dado conta dele? O conceito platônico ainda é válido em nosso tempo? Ele dá conta do problema, tal como o vivemos hoje? E na modernidade, Descartes ou Espinosa lidaram com o mesmo problema? Criaram seus conceitos? São esses conceitos mais adequados ou menos adequados que aquele criado por Platão? Nessa etapa da investigação, revisitamos a história da filosofia. Ela não é tomada como o centro do currículo, mas como um recurso necessário para pensar o nosso próprio tempo, nossos próprios problemas (GALLO, 2012, p. 97).

Essa etapa acaba se voltando para a história da filosofia com uma abordagem interessada ao invés de linear, expositiva e panorâmica. A ideia não é fazer um curso de história da filosofia ensinando o que os principais filósofos de cada era falaram, mas sim diretamente no filósofo que acrescenta conceitualmente ao problema proposto na oficina ou aula. Nesse sentido, essa metodologia parece respeitar a história da filosofia, entretanto, a aborda de uma maneira diferente, como parte do processo de ensino de filosofia, mas não como tudo que há para ser ensinado. Na investigação, portanto, buscamos o que a história da filosofia já disse sobre esse problema, ou então, se não disse nada: trata-se de uma escavação de algo que sempre podemos contar para ensinar e aprender a filosofia. Como vimos com Kant, a história da filosofia não é filosofar e não tem como ensinar a filosofar ou ensinar a filosofia, porém, isso não quer dizer que devemos a desconsiderar no ensino, e sim, para Gallo, abordá-la de modo diferente na didática.

**Conceituação:** Esse quarto e último passo é de suma importância, é a parte onde o aluno fica mais ativo do que nunca. Não que ele não participe dinamicamente dos outros passos, que podem e devem contar com atividades e modos diferentes do tradicional feito nas aulas convencionais. Todavia, essa etapa é pensada efetivamente para a emancipação, enquanto processo completo, quando conta com os quatro passos, as etapas anteriores culminam na conceituação. O que é conceituação? Para Sílvio Gallo é:

Na etapa da investigação, vamos em busca da "ecologia dos conceitos", de procurar aqueles que se relacionam com o problema que estamos investigando, identificando seus parentescos, como eles vão se transformando pela história da filosofia para se adequar também às transformações históricas dos problemas. Aqui, nessa etapa final, trata-se de fazer o movimento filosófico propriamente dito, isto é, a criação do conceito. Se, por um lado, na investigação pela história da filosofia encontramos conceitos que são

significativos para nosso problema, tratamos então de deslocá-los para nosso contexto, recriando-os para que apresentem possíveis soluções; se, por outro lado, não encontramos conceitos que deem conta de nosso problema, certamente encontramos vários elementos que nos permitam criar um conceito próprio (GALLO, 2012, p. 98).

Essa etapa parece ser o que se aproximaria mais do ensinar o movimento do filosofar, ao longo dessa metodologia, diversos elementos são entregues: a atenção é chamada, a problematização é realizada, uma inquirição é feita na história da filosofia, para os alunos chegarem nessa etapa. Esse passo onde eles pegam tudo que conquistaram ao longo desse método, interativo e conduzido pelo professor, para, da forma que for sugerido ou estipulado, criar conceitos, analisarem, pensarem, recriarem, refletirem.

## **Conclusão**

Depreendemos das análises desses trechos sobre a concepção de Kant a respeito do ensino de filosofia, algumas conclusões, articulando-as temos, primeiramente que, não se pode aprender filosofia porque para Kant não há um saber filosófico aceito (como há um saber matemático), senão tentativas de saber filosófico em doutrinas que não foram duradouras em todas suas partes. Um sistema filosófico fechado não fecha a possibilidade de filosofar renovadamente. A filosofia não está dada, pronta para ser ensinada, no máximo se ensina a história da filosofia.

Em segunda instância, concluímos que o aprender o filosofar é ensinar e estimular o desenvolvimento dos talentos filosóficos que cada um tem, aprender a realizar uma certa prática racional ou a fazer um uso livre e pessoal de sua razão. Isso acontece através do exercício do talento filosófico sobre os sistemas filosóficos existentes, quer dizer, desenvolvendo uma certa prática racional, estudando, analisando, criticando as filosofias que se deram no passado ou no presente e que constituem, nem mais nem menos, os exemplos do uso da razão. E podemos depreender, vinculado a isso, devemos evitar o ensinar da filosofia como um acúmulo de conhecimento, mas “ensiná-la” como um modo de formação do homem para o filosofar, para fazer um uso do pensamento crítico e, assim, ser autônomo. O professor de filosofia tem a peculiaridade de que seu conteúdo de ensino não é apenas material (histórico), mas é formal (racional); ele tem de ser capaz não só de transmitir saberes, mas de incitar a capacidade intrínseca em cada aluno de usar sua própria razão. Que maneiras podemos ter de fazer isso? Atualmente, comumente é usado de maneira eficaz, as metodologias ativas, o contato com os

filósofos diretamente feito pelos alunos e o método de ensino de filosofia de criação de conceitos.

Em um último momento, concluímos que a interdisciplinaridade é importante para o ensino da filosofia. Porém, temos que levar em conta que não é obrigatório e que o sistema de ensino e certas matérias nem sempre permitem dinâmicas, contextualização e tudo o que Kant julga ser necessário para ensinar a filosofar. Em uma finalização, em um exercício metodológico, buscamos e listamos métodos de ensino de filosofia que se adequariam e possivelmente iriam de encontro com o que lemos em Kant, olhamos para as metodologias ativas e os quatro passos didáticos de Sílvio Gallo, pensando na educação básica no ensino de filosofia no Brasil.

O propósito desse texto foi cumprido, obtivemos um panorama do ensino de filosofia proporcionando essas reflexões e a ação de pensar sobre tudo isso no momento de ensinar. Tornar esses momentos de ensino conscientes, é importante, para a melhoria dele e para alcançar o melhor que podemos fazer nas condições que nos encontramos.

## Referências

BONWELL, C. C; EISON, J. A. *Active Learning: Creating Excitement in the Classroom*. Washington: George Washington University, 1991.

BRAGGIO, A. K.; CABRAL, M. S; WELTER, N. K. *Oficinas didáticas de filosofia da UNIOESTE*. Toledo – PR: Editora Vivens, 2019.

GALLO, Sílvio. *Metodologia do ensino de filosofia: Uma didática para o ensino médio*. Campinas: Papyrus, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 9ª ed. Trad. Manuela pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2018.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no Semestre de Inverno de 1765-1766. In: *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

## HISTÓRIA, TEMPO E HISTORICIDADE EM MERLEAU-PONTY

*Eloísa Benvenuti de Andrade<sup>1</sup>*

**RESUMO:** No pensamento de Merleau-Ponty, o corpo não se move exclusivamente no espaço, mas, enquanto histórico e parte de uma temporalidade específica, quer dizer, afetando e sendo afetado, o corpo potencializa uma aderência espacial ao mundo que possibilita o desenvolvimento motor e, por sua vez, o comportamento e a experiência. Sendo assim, em sua filosofia, a historicidade e o tempo são cruciais para a formação de um outro paradigma cuja tarefa é superar de uma vez o intelectualismo e o idealismo. Diante disso, veremos como para Merleau-Ponty existem tipos de historicidade que nos auxiliam na compreensão não objetivista ou meramente subjetivista da realidade histórica. Para tanto, analisaremos a história e a historicidade através das ideias de tempo e sentido no pensamento do filósofo francês.

**Palavras-chave:** Existência; História; Historicidade; Sentido; Tempo.

**ABSTRACT:** In Merleau-Ponty's way of thinking, the body does not move exclusively in space, but, as historical and part of a specific temporality, that is, affecting and being affected, the body enhances a spatial adherence to the world that enables motor development and, in turn, behavior and experience. Therefore, in his philosophy, historicity and time are crucial for the formation of another paradigm which task is to overcome intellectualism and idealism at once. Given this, we will see how for Merleau-Ponty there are types of historicity that help us in a non-objectivist or merely subjectivist understanding of historical reality. To do so, we will analyze history and historicity through the ideas of time and meaning by the thoughts of the French philosopher.

**Keywords:** Existence; History; Historicity; Sense; Time.

### Introdução

Na obra de Merleau-Ponty a concepção filosófica clássica de “história”, aquela em que os fatos formam uma narrativa oriunda da articulação entre conhecimento e essência das coisas, como no modelo idealista de história empírica, por exemplo, é, por consequência do novo regime de pensamento instituído pelo filósofo, abandonada em prol da história enquanto articulação entre fato e sentido cuja dinâmica de interesse abarca certa “historicidade” do ser. Esta historicidade, antes de ser uma narrativa, refere-se à atuação do homem, que revela a ontogênese proposta por Merleau-Ponty. Dela, temos a compreensão das ideias de campo, instituição e expressão que irão protagonizar a condição de *ser* da última ontologia elaborada pelo filósofo francês, precisamente em sua obra póstuma *O Visível e o Invisível*.

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: eloisabenvenuti@yahoo.com.br.

Na *Fenomenologia da Percepção* (1945/2006a) é a “historicidade” que cumpre o papel importante de ligar todos os elementos que compõem o mundo “percebido” e que expressam o que foi chamado de experiência perceptiva. Para que isso aconteça, é a consideração da sociologia em conjunto da psicologia, nos estudos acerca da consciência e da natureza, elaborados em 1942, que são retomados na tese de 1945.

### **História e historicidade**

Na ocasião da *Estrutura do Comportamento* (1942/2006) Merleau-Ponty já escrevia:

(...) é a cada instante para nós que a consciência experimenta sua inerência a um organismo, pois não se trata de uma inerência a aparelhos materiais, os quais só poderiam ser objetos para a consciência, mas de uma presença à consciência de sua própria história (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 225).

Na *Fenomenologia da Percepção*, atrelada à noção de intencionalidade da consciência, o pressuposto da “encarnação” corpo/consciência e mundo introduz a noção de *historicidade* como uma historicidade intencional, calcada mais no interesse de ou por algo do que como conjunto de fatos sucessivos sedimentados. A hipótese tratada aqui é a de que esta noção possibilita uma compreensão melhor da própria função do *cogito* tácito nesse *sistema*. Exposto como ponto problemático, por ser identificado ao *não-ser* e esboçar uma compreensão da existência enquanto ser-no-mundo e ser-para-si – que impediu a unidade efetiva entre eu-mundo-outrem e conferiu ambiguidade à encarnação e ao que ela pretendia tematizar, por outro lado foi o primeiro passo para a “coesão da vida” e a ressignificação do tempo como mediação da generalidade e da individualidade e subjetividade como idênticas à minha presença ao mundo e a outrem (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 606). Isto porque a consideração da *historicidade* atrelada à ideia de consciência é o fundamento do sistema eu-mundo-outrem apresentado nesta ocasião, e ajuda na compreensão do problema citado acima: grosso modo, o de conciliar identidade e relação.

No capítulo sobre o “corpo”, da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explica que a história não é nem uma novidade nem uma repetição perpétua: trata-se, à revelia disso, de um movimento único que cria formas estáveis e as dissolve. De acordo com o filósofo, “o organismo e suas dialéticas monótonas” não são estranhos à história, “o homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.130). Por

este motivo psicológico, as ocasiões corporais se entrelaçam, isto porque não há movimento no corpo vivo que “seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.130). Desse modo, a ideia de “história” não se trata “do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins”, pois seu processo é *comportamento*, ou seja, um ato instintivo passível de mudança e que pode tornar-se sentimento, como também, inversamente, “um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 130).

Com isso, destacamos que tanto na *Estrutura do Comportamento* como na *Fenomenologia da Percepção* a função importante da “consciência” não é apenas delimitar um campo de experiências significativas, mas estar ela mesma inserida nesse campo (cf. FERRAZ, 2012, p. 283). Em ambas as ocasiões se evidencia a importância de “retirar da consciência perceptiva a plena posse de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 460) e pretende-se mostrar que ela “não nos dá a percepção como uma ciência, a grandeza e a forma do objeto como leis”, e que “as determinações numéricas da ciência tornam a passar sobre o pontilhado de uma constituição do mundo já feita antes delas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 405) – confusão ontológica que Merleau-Ponty exaustivamente debateu na dissertação de 1942.

Na *Estrutura do Comportamento* entendiam-se as “relações da consciência e da natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1) para além da ontologia clássica que, de acordo com o pensamento causal linear, colocava a consciência como determinada por estímulos do ambiente em que estava inserida e a *natureza* aparecia, nesse domínio, como conjunto de fenômenos constituídos com base em categorias *a priori* da consciência. Todavia, ponto importante desta obra, foi a guinada fundamental em prol das “experiências vividas” pelas consequências filosóficas extraídas da *Gestalttheorie*. Com tais contribuições possibilitou-se o esboço da história como história de sentido que possibilitará adiante a fundamentação da ideia de expressão, perspectiva diferente da historicidade clássica, que é fruto da narrativa em terceira pessoa calcada na díade conhecimento/essência, aceita pelo idealismo e pelo empirismo.

Através da noção de *Gestalt*, como um fenômeno global cujas propriedades não são perfeitamente redutíveis às características dos seus componentes isolados, foi possível construir uma explicação do comportamento – animal e humano – capaz de rejeitar a linearidade causal entre estímulo e resposta. Muitos experimentos realizados pelos pesquisadores da “filosofia da forma” mostraram que os animais não reagem a estímulos isolados. Diferente disso, reagem a uma forma global, na qual os estímulos estão ordenados como formas ou padrões que

expressam as estruturas biológicas que, por sua vez, delimitam o meio adequado pelo qual apreendem a situação vivida (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 88). Assim, graças a ela, os estímulos recebem *sentido*, pois ela compõe uma relação *existencial*, que funda e liga todo contato humano com o mundo. Sua importância, dessa maneira, é que ela rompeu com a necessidade de buscar condições puras para a experiência e respalda a ideia de relação “existencial” (cf. FERRAZ, 2012, p. 277), que será essencial para o pensamento merleau-pontyano.

Sendo admitida uma “relação existencial”, isso faz com que a tarefa de Merleau-Ponty seja descrever o *ser-no-mundo* como experiência perceptiva. Neste momento, isso significa descrever as experiências do *ser* à luz dos parâmetros perceptivos estabelecidos pela teoria da *Gestalt*, mas não se limitando somente a eles. Ou seja, a constatação desta relação “existencial” fundante amplia o horizonte merleau-pontyano, cuja investigação acerca de tal premissa foi levada a cabo na *Fenomenologia da Percepção*.

Por meio da análise do fenômeno do “amputado”, na tese de 45, nasce uma nova dimensão do “existencial”, fundamental também para a compreensão da análise da intencionalidade como gérmen da ideia de expressão que estenderá a noção de experiência perceptiva ao mundo cultural nas obras dos anos 1950. Merleau-Ponty escreve:

O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do “eu penso que...”. Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do *ser no mundo*. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure* (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 121).

Com isso, Merleau-Ponty estabelece que a tarefa é colocar em evidência “a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo como o lugar dessa apropriação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213). A constatação que o conduziu a isso foi a de que, enquanto os esforços foram todos dirigidos ao espaço ou à coisa percebida, “não foi fácil redescobrir a relação entre o sujeito

encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213).

Para Merleau-Ponty (2006a), portanto, se a tarefa é colocar em evidência a “gênese do ser para nós”, ou seja, esta relação existencial fundante, é preciso considerar um setor da nossa experiência que tenha “sentido e realidade”, quer dizer, será necessário considerar “nosso meio afetivo”. Por esta via, busca-se ver “como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor”, e através disso compreender “como objetos e seres podem em geral existir” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213).

De tal modo, é dado um importante passo em direção ao que foi negado pelo idealismo cartesiano e sua concepção de ser natural, como aquilo que, diferente do ser histórico, como negatividade da historicidade de sentido (cf. DESCOMBES, 1979, p. 48), mantém-se idêntico. Para Merleau-Ponty, o ser histórico como negatividade da historicidade tradicional, como o ser que tem como sentido querer ser diferença e cujo solo, desta historicidade primitiva, articula ser e expressão, será a chave para a admissão do ser bruto como *arché* da historicidade primitiva (cf. MERLEAU-PONTY, 1971, p. 117-118). Tal campo de exploração esboça já a introdução a uma filosofia da natureza que envolve uma concepção de espírito, de homem e da história para ultrapassar a temática antropológica que não abarca o ser como advir a si, que não compreende a especificidade do humano como ser em movimento, ou seja, que transcende a natureza clássica.

O sentido mais profundo do conceito de história não é encerrar o sujeito pensante num ponto do tempo e do espaço: só pode aparecer assim em relação a um pensamento capaz, ele próprio, de sair de toda localidade e de toda temporalidade para vê-lo em seu lugar e em seu tempo. Ora, é justamente o preconceito de um pensamento absoluto que o sentido histórico desacredita (...). Na verdade, é a própria consciência das relações entre o espírito e seu objeto que a consciência histórica nos convida a remanejar (...). Se a história nos envolve a todos, cabe a nós compreendermos que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 117).

Esta fuga da compreensão do ser natural do idealismo, estático por sua dependência da produtividade do *cogito* e a fundação do ser no campo do mundo percebido como fonte do sentido de tudo, ambicionada desde a *Estrutura do Comportamento*, será possível definitivamente pelo lugar concedido ao tempo na genealogia do ser elaborada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*:

A análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta noção do sentido e do compreender. Ao considerá-lo como um objeto qualquer, será preciso dizer dele aquilo que dissemos dos outros objetos: que ele só tem sentido para nós porque nós “o somos”. Nós só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. Literalmente, ele é o sentido de nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e espousa sua direção. Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir aquilo que tínhamos dito a propósito do mundo. Ela ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a presença (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 576).

No capítulo sobre o tempo, Merleau-Ponty argumenta que é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre sujeito e mundo (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 577) para que encaremos os problemas da subjetividade deixados pelas concepções clássicas do ser concebendo subjetividade como tempo e pelo *tempo* pensar o ser. O que embasa a proposta merleau-pontyana é a ideia de que o mundo é inseparável do sujeito; mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo sendo o sujeito inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 576). Desse modo, a abordagem pretende sair de uma noção de *constituição* para a de *instituição* na tentativa de reconstituir o território da subjetividade e inviabilizar em definitivo a noção de sujeito constituinte (cf. FERRAZ, 2003, p. 12) em prol de um sujeito instituinte que não é reflexo de seus próprios atos. Ao contrário, trata-se de uma dimensão durável “cuja sedimentação de experiências sempre fornece a base para novas vivências a se desenvolverem no fluxo temporal” (FERRAZ, 2003, p. 12).

O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 576).

Assim, para Merleau-Ponty, a fuga do mundo pressupõe a existência do mundo, e a instauração da dúvida pressupõe a verdade; em definitivo só é possível fugir do ser no ser (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 74), pois a percepção é a forma autêntica primordial de sentir o mundo, que o revela à luz de um parentesco ontológico inalienável. Através da articulação da percepção e do sentir, o pensamento ganha uma esfera de radicalidade capaz de revelar uma dimensão existencial do sentido como oriundo da estrutura temporal da experiência e como resultado da historicidade intencional, alternativa à privacidade instaurada pelo *cogito* clássico em prol da “mistura” como ambiguidade entre particular e universal, visível e invisível, que aprofundará a historicidade a partir de um campo que é abertura e inter-relação e não posse da

razão e sedimentação de significação: “O sentido histórico é imanente ao acontecer inter-humano e frágil como ele. Mas, precisamente por isto, o acontecer assume o valor de uma gênese da razão” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 34).

Os homens não viveriam uma história se alguém não tivesse um dia falado de história... E, no entanto, começamos a falar de história em um certo momento, em um certo contexto histórico. É na história realidade que aparece um dia a consciência da história (...). Uma realidade que é causa e efeito do conhecimento que dela temos: este círculo é a definição da história (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205).

O sentido, portanto, é historicidade. Não como uma encarnação de fatos numa multiplicidade temporal, e não como história cronológica que forma unidade ideal. É o desdobramento do porvir do que Merleau-Ponty chama de *matriz de ideias*, noção tematizada de modo mais exaustivo nos escritos acerca da prosa e da pintura. O ritmo do tempo é marcado justamente pela reativação dessa matriz que é produto da instituição. As “matrizes de ideias” fornecem “emblemas cujo sentido nunca terminamos de desenvolver” e é “justamente porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos, ensinar-nos a ver e finalmente fazer-nos pensar como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas o que nele pusemos” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 111).

### Considerações finais

Desse modo, a captação da história não é captação de um “novo objeto”, mas de uma “nova estrutura do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2000). Não o tempo objetivo ou tempo da natureza em sentido clássico, mas o tempo em dimensão propriamente humana, tempo-próprio ou tempo-sujeito, que não sendo regido por uma “lógica do desenvolvimento” não é fatalmente progressivo (cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205-7). Não obstante, a originalidade desta nova dimensão do tempo é que ela instaura um *campo* onde há lugar para contingência e, por isso, a historicidade de sentido é ambígua e sua inteligibilidade é paradoxal e só será de fato compreendida à luz de todos os sentidos que constituirão futuramente a ideia de *carne* na última ontologia elaborada pelo filósofo francês. Como ele próprio observa:

Foi preciso aprender a historicidade do saber, esse estranho movimento pelo qual o pensamento abandona e salva as suas fórmulas antigas ao integra-las como casos particulares e privilegiados num pensamento mais compreensivo e mais geral, que não se pode decretar exaustivo. Esse ar de improvisação e de provisório, esse feito um tanto desvairado das pesquisas modernas: sejam elas

em ciência, sejam em filosofia, em literatura ou artes, é o preço que é preciso pagar para adquirir uma consciência mais madura de nossas relações com o Ser (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 165).

Assim sendo, para Merleau-Ponty existem tipos de historicidade que nos auxiliam numa compreensão não objetivista ou meramente subjetivista da realidade histórica engessada pelas doutrinas clássicas e que é capaz de revelar, como escreve em nota de *O Visível e o Invisível*, o “mistério da história” sedimentado no solo dos objetos históricos fetichizados (cf. MERLEAU-PONTY, 1971, p. 245), cuja profundidade pode revelar o ser em seu estado bruto e, por consequência, a legitimidade do sentido da ideia de carne e do sensível. Existe, portanto, a historicidade feita de contrassensos, ao passo que “cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros impondo-lhes as suas preocupações, as suas perspectivas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 62) que é mais esquecimento do que memória, mais fragmentação, ignorância e expressão da exterioridade; existe a historicidade, “sem a qual a primeira seria impossível”, que “é constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca contínua, nos traz e encontra em nós, e que prossegue” (MERLEAU-PONTY, 1991) e há ainda uma historicidade da vida (cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 65) capaz de exprimir a existência inteira.

A historicidade, portanto, é coisa muito diferente do que uma sucessão de atos de consciência, pelo contrário, quando uma nova história passa a habitar o mundo, é registrada uma nova “abertura” e, assim, de experiência inseparável de mim mesma passo também a ser “coesão de vida”, pois me descubro e me afirmo como presença no mundo ao mesmo tempo.

## Referências

DAVIS, D. O entrelaçamento crítico da história: a historicidade como crise fenomenológica e existencial nas obras de Merleau-Ponty. In *ARGUMENTOS* - Revista de Filosofia/UFC. Fortaleza, ano 15, no 29 - jan.-jun. 2023.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Minuit, 1979.

FERRAZ, M. S. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. In *Dois pontos*, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p. 267-91, abr. 2012.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty. In *Trans/form/ação*: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 26, p. 65-84, 2003.

JOSÉ MÜLLER. M. Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 499–527, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Conversas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Elogio de la filosofía*. Trad. Amalia Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006c.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Perspectiva, 1971.

\_\_\_\_\_. *Parcours – 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.

\_\_\_\_\_. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

## O PROBLEMA DO TESTEMUNHO: UMA ANÁLISE DA ALTERNATIVA DO DUALISMO DE J. LACKEY AO DEBATE REDUCIONISTA E NÃO-REDUCIONISTA

Ubirajara Theodoro Schier<sup>1</sup>

**RESUMO:** O debate clássico do problema do testemunho gira em torno das abordagens reducionistas e não-reducionistas. Enquanto os reducionistas argumentam que o testemunho não pode ser considerado uma fonte epistêmica independente, os não-reducionistas defendem o contrário. Jennifer Lackey propõe uma abordagem dualista, que combina elementos de ambas as perspectivas. Tem-se como objetivo verificar se sua teoria escapa às objeções do debate clássico, bem como às novas objeções. Como metodologia, realizou-se uma revisão dos conceitos fundamentais destas três abordagens, agrupando os diferentes tipos de testemunhos em quatro resultados epistêmicos possíveis. Como resultado, foi proposto uma abordagem integrativa e complementar para atender as objeções remanescentes.

**Palavras-chave:** Epistemologia do testemunho; Jennifer Lackey; Problema do testemunho.

**ABSTRACT:** The classic debate on the problem of testimony is surrounded by reductionist and non-reductionist approaches. While reductionists argue that testimony cannot be considered an independent epistemic source, non-reductionists argue the opposite. Jennifer Lackey proposes a dualistic approach, which combines elements from both perspectives. The objective is to verify whether its theory escapes the objections of the classical debate, as well as new objections. As a methodology, a review of the fundamental concepts of these three approaches was carried out, grouping the different types of testimonies into four possible epistemic results. As a result, an integrative and complementary approach was proposed to address the remaining objections.

**Keywords:** Epistemology of testimony; Jennifer Lackey; Testimony problem.

### Introdução

Este artigo explora a epistemologia do testemunho, focando em como adquirimos conhecimento por meio de testemunho e relatos de terceiros. O problema central abordado é conhecido como o "problema do testemunho", e lida com as condições sob as quais devemos ou não aceitar o testemunho de outras pessoas como única fonte confiável de conhecimento epistêmico. As origens desse tema filosófico remontam às assertivas de David Hume em sua obra *Investigações sobre o Entendimento Humano*, de 1748, e de Thomas Reid em sua obra *Uma Investigação sobre a Mente Humana: Princípios do Senso Comum*, de 1764. Destes

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2643-9268>. E-mail: [ubirajara.schier@gmail.com](mailto:ubirajara.schier@gmail.com).

autores, respectivamente, originaram as abordagens reducionista e não-reducionista. A distinção fundamental entre as abordagens reside em considerar o testemunho como uma fonte epistêmica suficiente e independente - abordagem não-reducionista -, ou se são necessárias outras fontes epistêmicas não testemunhais para verificar a veracidade do testemunho - abordagem reducionista.

Atualmente, a discussão em torno desse tema tem ganho atenção crescente devido aos desafios decorrentes da disseminação generalizada de desinformação por meio de recursos tecnológicos digitais, como as famosas *fake news*, disseminadas por aplicativos de mensagens eletrônicas e redes sociais digitais (tendo sido monitoradas com vigor pelo Tribunal Superior Eleitoral durante as eleições presidenciais de 2018). Apesar dos desafios apresentados por esse cenário, é inegável que uma das maneiras pelas quais adquirimos conhecimento é por meio do testemunho que recebemos de outras pessoas.

Entretanto, filósofos contemporâneos como Jennifer Lackey, Katty Lehrer, Duncan Pritchard e Elizabeth Fricker têm apresentado diferentes concepções sobre a relação entre conhecimento e testemunho, resultando em propostas híbridas como solução para o problema, incorporando tanto aspectos do reducionismo quanto do não-reducionismo. O objetivo deste artigo é analisar a teoria dualista de Lackey (2008), confrontando-a com as objeções enfrentadas pelo reducionismo e pelo não-reducionismo. Além disso, examinarei se sua teoria compreende todas as situações epistêmicas nas quais adquirimos conhecimento por meio de testemunhos de outras pessoas.

Minha hipótese é que a teoria dualista híbrida de Lackey (2008), ao combinar elementos das abordagens reducionista e não-reducionista, permanece suscetível a objeções que poderiam ser mais bem resolvidas ao abraçar uma abordagem integrativa e complementar que possa unir essas duas perspectivas.

### **O problema do testemunho nas abordagens clássicas e contemporâneas**

Para esta análise, estruturei minha abordagem a partir da definição de Green (2023), na qual o problema do testemunho pode ser representado por "T diz p para S", sendo "T" a testemunha, "p" o conteúdo testemunhado e "S" o sujeito epistêmico. Portanto, apresentarei a representação "T diz p para S" como uma relação epistêmica, na qual ocorre uma tentativa de transferência de conhecimento epistêmico p entre uma testemunha T e o sujeito epistêmico S. S por sua vez avalia tanto a confiabilidade de T como também a veracidade do conteúdo

testemunhado p - que resulta na avaliação que este faz em relação ao testemunho recebido (AV) -, com o propósito de deliberar sobre sua aceitação ou rejeição.

Ao representar T e p como variáveis sujeitas à avaliação de S, agrupo os diferentes tipos de situações epistêmicas em quatro conjuntos de situações epistêmicas resultantes (SER), que apresento na Tabela 1 abaixo:

Tabela 1 — Representação lógica dos 4 conjuntos de situações epistêmicas resultantes da avaliação testemunhal de T e p feita por S.

SER	T	p	AV
1	F	V	S aceita o testemunho sustentado somente por p
2	V	F	S aceita o testemunho sustentado somente por T
3	V	V	S aceita o testemunho sustentado por T e por p
4	F	F	S rejeita o testemunho por não encontrar sustentação em T e p

Fonte: O autor (2023).

### **SER1: "S aceita o testemunho sustentado somente por p" e o reducionismo humeano**

SER1 descreve situações em que S aceita um testemunho apenas com base no conteúdo p, independentemente da credibilidade da testemunha T. Essas situações incluem casos em que se torna difícil para S verificar a fonte de uma informação, como no contexto das *fake news* mencionadas anteriormente, ou quando alguém sem especialização em uma área específica oferece informações técnicas, como ocorreu durante a pandemia de COVID-19 (quando profissionais não especializados em infectologia divulgavam opiniões técnicas sobre o tema). Em ambas as situações, S não possui razões sólidas para confiar no testemunho do informante T, sendo necessário recorrer a outras fontes epistêmicas confiáveis para verificar a veracidade do que está sendo testemunhado. Nestes casos, a aceitação do testemunho se baseia exclusivamente no conteúdo p, alinhando-se assim com a perspectiva do reducionismo humeano. Conforme afirmou Hume (2003):

Aplicando agora esses princípios a um caso particular, observemos que nenhuma espécie de raciocínio é mais comum, mais útil e mesmo mais necessária à vida humana que a que deriva do relato das pessoas e dos depoimentos de espectadores e testemunhas oculares. [...] Basta observar que nossa confiança em qualquer argumento desse tipo não deriva de outro princípio que não nossa observação da veracidade do testemunho humano e

da conformidade habitual entre os relatos de testemunhas e os fatos. [...] Dado que é uma máxima geral que não há conexão discernível entre quaisquer objetos, e que todas as inferências que fazemos de um a outro desses objetos fundam-se meramente na experiência que temos de sua conjunção constante e regular, é evidente que não devemos abrir uma exceção a essa máxima para favorecer o testemunho humano, cuja conexão com qualquer acontecimento parece, em si mesma, tão pouco necessária quanto qualquer outra (HUME, 2003, p. 156).

Para Hume, o relato de um testemunho não possui uma conexão direta com os fatos. Por esse motivo, ele não pode ser considerado, por si só, uma fonte epistêmica válida para a aquisição de conhecimento. No entanto, esta visão de Hume não se restringe apenas aos relatos testemunhais, mas, também, a qualquer outra fonte epistêmica que não tenha uma conexão intrínseca com os fatos. Em função disso a aceitação de um testemunho está condicionada à sua verificação e concordância com outras fontes epistêmicas que possam validar sua veracidade. Além disso, essas outras fontes epistêmicas não podem depender, por sua vez, de outros testemunhos para que o testemunho original possa ser aceito como válido. Sendo assim, a veracidade de um testemunho, de acordo com a perspectiva de Hume, se reduz à veracidade de outros tipos de fontes epistêmicas não-testemunhais, dando origem à expressão "reducionismo de Hume".

O reducionismo de Hume também é enfatizado por Lehrer (2006), onde a afirmação de uma pessoa só constitui evidência para a verdade se houver razões indutivas, diretas ou indiretas, que apoiem o que a pessoa está alegando. Nick (2023) e Lackey (2008) explicam que o reducionismo humeano envolve duas teses principais: a tese das "razões positivas" e a tese "reducionista". A primeira tese argumenta que é necessário existirem razões positivas não-testemunhais para sustentar a confiabilidade de um testemunho. A segunda tese, derivada da primeira, conclui que o testemunho se torna uma fonte epistêmica dependente de outras fontes epistêmicas não-testemunhais, reduzindo assim sua importância.

Em resumo, SER1 aborda situações em que a aceitação do testemunho se baseia exclusivamente no conteúdo  $p$  devido à falta de razões para confiar na testemunha de T. Essa perspectiva está alinhada ao reducionismo humeano, que argumenta que a veracidade de um testemunho depende da confirmação por outras fontes epistêmicas não-testemunhais. Em SER1, a ausência de razões para confiar no testemunho de T torna necessário que S dependa de outras fontes epistêmicas não-testemunhais para validar a veracidade de  $p$  para então aceitar o testemunho.

**SER2: "S aceita o testemunho sustentado somente por T" e o não-reducionismo reidiano**

Em SER2 encontramos situações em que, por várias razões, o sujeito epistêmico S não tem condições de avaliar a veracidade de uma afirmação p por si mesmo, ou então quando delibera por não o fazer. Nesses casos, S forma crenças verdadeiras com base em p, confiando exclusivamente na qualificação epistêmica da testemunha T. Isso engloba os casos de relatos testemunhais em que a aceitação se baseia unicamente no testemunho de T.

Um exemplo ilustrativo de SER2 ocorre quando um especialista em determinada área é consultado por alguém sem conhecimento naquela área específica. Por exemplo, um artista plástico que busca orientação médica para tratar de um determinado sintoma. Antes de consultar o médico, o artista plástico pode pedir recomendações à outras pessoas de sua confiança, que podem fornecer razões tanto positivas quanto negativas para atestar a qualificação do médico como profissional. Essas recomendações, que são testemunhos, podem fornecer razões suficientes e positivas para que o artista plástico decida buscar orientação com esse médico, aceitando assim o testemunho dele, especificamente, o resultado do diagnóstico do sintoma reclamado. Nesse caso, parece ser tanto racional quanto prático confiar nas recomendações de terceiros em vez de exigir que o artista plástico, sem conhecimento na área médica, busque, avalie e verifique outras fontes epistêmicas não-testemunhais relacionadas à uma área completamente diferente da sua. Caso contrário, seria necessário que o artista plástico adquirisse conhecimento prévio na área médica, o que é impraticável. Portanto, as razões positivas resultantes das recomendações são suficientes para que o artista plástico aceite o testemunho do médico recomendado como uma fonte confiável e única de conhecimento.

Thomas Reid (1997) contestou o reducionismo de Hume - caracterizando assim uma abordagem não-reducionista -, argumentando que o testemunho, como fonte epistêmica, pode operar de maneira semelhante a outras fontes epistêmicas. Reid (1997) usou o exemplo do aprendizado da língua materna, necessário para estabelecer a comunicação com o mundo externo, para sustentar sua objeção ao reducionismo Humeano. Esse aprendizado, segundo o autor, ocorre em um estado de total confiança por parte da criança no testemunho recebido dos pais e cuidadores e a aquisição de conhecimento por qualquer outra fonte epistêmica exigiria, antes de tudo, a aquisição do conhecimento testemunhal da linguagem. Reid (1997) defendeu também a existência de dois princípios fundamentais concedidos pelo Ser Supremo ao ser humano: o princípio natural da verdade e o princípio da credulidade. O primeiro princípio é a

inclinação natural do homem para a verdade, enquanto o segundo é a disposição inata para confiar na veracidade dos outros e acreditar no que lhes é dito. Nas palavras do autor:

O primeiro destes princípios é uma propensão para falar a verdade e usar os sinais da linguagem para expressar nossos sentimentos reais. Este princípio tem uma operação poderosa, mesmo nos maiores mentirosos; pois onde eles mentem uma vez, falam a verdade cem vezes. A verdade está sempre em primeiro plano e é o resultado natural da mente. Não requer arte, treinamento, indução ou tentação, apenas que cedamos a um impulso natural. [...] Outro princípio original implantado em nós pelo Ser Supremo é uma disposição para confiar na veracidade dos outros e acreditar no que eles nos dizem. Isso é a contrapartida do primeiro; e, assim como aquele pode ser chamado de princípio da veracidade, chamaremos este, por falta de um nome mais apropriado, de princípio da credulidade. Ele é ilimitado em crianças, até que se deparem com exemplos de engano e falsidade, e retém um grau muito considerável de força ao longo da vida" (REID, 1997, p.194, tradução nossa).

Segundo uma leitura de Reid (1997) feita por Pritchard (2006), existem situações em que o testemunho pode ser a única fonte epistêmica de conhecimento, como o exemplo da aquisição da língua materna. No entanto, o autor não assume, a partir de sua leitura, que o testemunho pode ser considerada uma fonte epistêmica independente e confiável em todos os casos de relações epistêmicas. Segundo Pritchard (2006):

A motivação para o credulismo, em contraste, é o pensamento de que o reducionismo coloca uma demanda excessivamente rigorosa no conhecimento testemunhal e, portanto, é essencial que permitamos que, em pelo menos alguns casos, se possa obter conhecimento testemunhal mesmo que o requisito reducionista sobre o conhecimento testemunhal não seja atendido" (PRITCHARD, 2006, p.20, tradução nossa).

Em uma outra leitura não-reducionista de Reid (1997), feita a partir do princípio natural da verdade e do princípio da credulidade, filósofos contemporâneos como Lackey (2008) e Nick (2023) defendem que, na ausência de refutações relevantes não derrotadas, os ouvintes podem adquirir conhecimento somente com base na credibilidade da testemunha, sem a necessidade de validar outras fontes epistêmicas. Embora essa visão tenha suscitado críticas, como a compatibilidade do testemunho com uma irracionalidade doxástica, essa leitura não-reducionista, que chamarei de "não-reducionismo reformulado" de Reid, é comumente aceita, conforme Lackey (2008) escreve:

De acordo com Reid, então, aceitar o testemunho dos outros não poderia exigir ter razões positivas não-testemunhais - como os reducionistas exigem - já que todos devemos confiar nos relatos de nossos pais e cuidadores muito antes de possuímos qualquer evidência sobre sua confiabilidade ou confiança. Assim, o testemunho é uma fonte irreduzível de conhecimento

(justificação/fundamento), em um patamar epistêmico com fontes que são frequentemente consideradas mais básicas, como percepção sensorial, memória e inferência indutiva" (LACKEY, 2008, p.155, tradução nossa).

Como discutido anteriormente em SER1, existem situações comuns em nossa vida cotidiana que tornam irracional acreditar que o testemunho pode ser considerado a única fonte epistêmica independente para todos os casos testemunhais. A interpretação de Pritchard (2006), a que chamarei de "não-reducionista original", portanto, acomoda a avaliação do testemunho proposta em SER2, especialmente em casos em que o testemunho pode ser considerado como fonte epistêmica independente e confiável, como no exemplo do médico e do artista plástico.

### **SER3: "S aceita o testemunho sustentado por t e também por P" e o dualismo epistêmico de J. Lackey**

SER3 representa os casos de situações testemunhais em que S, mesmo diante de uma testemunha confiável T, sente a necessidade, em função da relevância do conteúdo p, de verificar outras fontes epistêmicas, preferencialmente não testemunhais. Uma mesma notícia falsa - como uma *fake news* como já exemplificado anteriormente - pode ser transmitida por uma testemunha altamente confiável ao sujeito epistêmico S, como por meio de um parente próximo como o pai ou a mãe de S. Neste caso, S não tem dúvidas quanto à confiabilidade de T, mas conclui quanto a necessidade de buscar a validação de p por meio de outras fontes epistêmicas, agora não testemunhais, uma vez que "S" assume um grau de incerteza relevante quanto à sua veracidade do testemunho recebido. Em circunstância oposta, como no exemplo do artista plástico que vai ao médico, é provável que mesmo o médico sendo altamente recomendado, o artista plástico, preocupado com a gravidade do diagnóstico recebido a partir de um exame médico confiável, busque um outro médico (igualmente recomendado) para uma segunda opinião a respeito do exame recebido. Enquanto no primeiro exemplo, S desconfia de p e por isso busca sua validação por meio de outra testemunha, no segundo exemplo S desconfia não de p, mas na capacidade epistêmica de T, que busca a validação de p por meio de outra testemunha também confiável. Em ambos os casos, S poderá formar crenças verdadeiras a partir de p somente quando T e também p forem validados epistemicamente.

Para atender a essa condição, Lackey (2008) rejeita as abordagens reducionistas e não-reducionistas, nas quais a aceitação do testemunho ocorre somente a partir de T ou a partir de p. Por meio da elaboração de casos epistêmicos hipotéticos, a autora desenvolve uma teoria dualista, argumentando que aspectos de ambas as abordagens necessitam ser levados em

consideração para que S aceite o testemunho de p dito por T. Desta forma, a autora pretende escapar das objeções aplicadas tanto ao reducionismo quanto ao não-reducionismo. Assim, antes de apresentar a teoria dualista de Lackey (2008), apresentarei as objeções que a autora faz a essas abordagens.

### **Rejeição ao reducionismo de Hume**

Para Lackey (2008) e Nick (2023), os reducionistas se dividem entre os conceitos reducionismo global e reducionismo local. O primeiro entende o reducionismo como aplicação do princípio geral para todos os casos, onde S tem, de maneira geral, razões positivas não-testemunhais de que o testemunho é geralmente confiável. O segundo entende o reducionismo como a aplicação de um princípio aos casos particulares, onde S deve ter razões positivas não-testemunhais para aceitar o testemunho em questão. Lackey (2008) aponta três problemas enfrentados pelo reducionismo global. O primeiro problema do reducionismo global consiste no exemplo dado pelos não-reducionistas, já falado anteriormente, sobre a aquisição do conhecimento da língua materna. O segundo problema tem relação com a base amostral dos testemunhos considerados e dos outros tipos de fontes epistêmicas observados para verificação dos testemunhos, para que, indutivamente, S possa considerar que os testemunhos são geralmente confiáveis a partir da observação de um determinado número de casos particulares não testemunhais. Por último, Lackey (2008) questiona se faz sentido falar em assumir o testemunho como uma fonte geralmente confiável também em função da heterogeneidade dos testemunhos, onde o grau de confiabilidade não depende somente da natureza das fontes epistêmicas não testemunhais consideradas, mas também da testemunha que os apresenta.

Assim, diferente do reducionismo global, no reducionismo local a aceitação de um determinado testemunho depende de razões positivas não-testemunhais relativas ao testemunho em questão para que o mesmo seja aceito. Lackey (2008) apresenta um caso epistêmico hipotético de testemunho indireto (NESTED SPEAKER) como objeção ao reducionismo local. Em NESTED SPEAKER, Fred recebe de Pauline por recomendação de Helen. Fred conhece Helen há cinco anos e, durante esse tempo, Helen sempre se mostrou uma fonte confiável de informações, uma vez que Fred sempre teve oportunidade de obter comprovações não-testemunhais da veracidade das mesmas. Ocorreu que, em determinada situação, Helen recomendou Pauline como pessoa confiável no que se refere a informações sobre aves silvestres. Pauline relatou a Fred que são os albatrozes – e não os condores – as aves que

possuem maior envergadura entre as aves selvagens. Em virtude da recomendação de Helen, Fred aceitou a informação dada por Pauline, mesmo embora tenha descoberto depois que, apesar da informação ser verdadeira – os albatrozes realmente têm maior envergadura -, Pauline não era nem especialista no assunto como afirmava ser, como também era desonesta, pois o que afirmava era em função de uma crença pessoal e não com base em seu conhecimento em aves silvestres. Neste caso hipotético, Lackey (2008) alerta que, apesar de Fred possuir razões positivas não-testemunhais que atestavam a confiabilidade dos testemunhos de Helen, ocorreu o caso em que isso não necessariamente implica em uma garantia de que não poderá se deparar com testemunhos não confiáveis – não sendo assim razões positivas suficientes para aceitar um testemunho.

### **Rejeição ao não-reducionismo de Reid**

Quanto ao não-reducionismo, Lackey (2008) apresenta uma situação hipotética em que Sam, ao passear na floresta, avista algo que se assemelha a um alienígena, perde-o de vista e, em seguida, encontra o que parece ser um diário escrito em inglês. Com base no conteúdo do diário, Sam forma a crença de que alienígenas foram devorados por tigres enquanto exploravam a Terra. Sam não possui conhecimento prévio sobre alienígenas, o que significa que não possui razões positivas que justifiquem o que está testemunhando através do diário, e não possui razões negativas em relação à confiabilidade do testemunho do alienígena. Além disso, em relação à informação obtida no diário sobre outros alienígenas sendo devorados por tigres, Sam não pode sequer avaliar se essa informação é irracional ou não. Para Lackey (2008), seria irracional que Sam, mesmo sem possuir razões negativas em relação à confiabilidade do testemunho alienígena, aceite o testemunho sem razões positivas para fazê-lo. Portanto, no caso do testemunho alienígena, a perspectiva não-reducionista - na qual o testemunho pode ser considerado uma fonte epistêmica independente na ausência de razões negativas que atestem contra a confiabilidade do testemunho – cede à perspectiva reducionista, sendo necessário, neste caso, recorrer a outras fontes epistêmicas que forneçam razões positivas para aceitar o testemunho.

Lackey (2008) rejeita, portanto, tanto a abordagem reducionista quanto a não-reducionista. Para a autora, no caso da objeção ao reducionismo no exemplo NESTED SPEAKER, mesmo que existam razões positivas provenientes de outras fontes epistêmicas para aceitar um determinado testemunho, ainda são necessárias razões que atestem a confiabilidade

do testemunho como fonte epistêmica para evitar assim a possibilidade de se deparar com falsos testemunhos. No caso da objeção ao não-reducionismo no exemplo do testemunho alienígena, mesmo que não existam razões que atestem contra a confiabilidade do testemunho como fonte epistêmica, é irracional para o sujeito epistêmico S aceitar o testemunho sobre um conhecimento novo sem recorrer a outras fontes epistêmicas, uma vez que não pode determinar previamente a racionalidade ou irracionalidade desse conhecimento. Por esse motivo, a autora defende a ideia de uma dependência mútua entre as duas abordagens, ou utilizando sua analogia, "são necessários dois para dançar o tango" (LACKEY, 2006, p. 177).

### O Dualismo Epistêmico de J. Lackey

Lackey (2008) identifica que os problemas encontrados tanto pelo reducionismo quanto pelo não-reducionismo residem no fato de que ambos atribuem a responsabilidade epistêmica somente a uma das partes envolvidas. No reducionismo, cabe ao sujeito epistêmico S buscar outras fontes epistêmicas para validar e aceitar o testemunho. No não-reducionismo, a responsabilidade epistêmica recai necessariamente sobre os ombros da testemunha T, que relata o testemunho. Para a autora, ambas as abordagens "ignoram a contribuição epistêmica positiva que deve ser feita pelo outro" (LACKEY, 2008, p. 176, tradução nossa) e acredita que "o trabalho epistêmico positivo das crenças testemunhais não pode ser sustentado exclusivamente pelo ouvinte nem pelo falante" (LACKEY, 2008, p. 177, tradução nossa).

A autora defende, assim, a necessidade de considerar a natureza dual do testemunho, em que a participação epistêmica de ambas as partes, da testemunha e do sujeito epistêmico, contribui cada uma, de acordo com sua natureza, para a validação epistêmica do testemunho, incluindo "a necessidade de confiabilidade do falante (do não reducionismo) e a necessidade de razões positivas (do reducionismo)" (LACKEY, 2008, p. 177). Portanto, combinando as considerações reducionistas e não-reducionistas, a autora formaliza sua abordagem dualista:

D: Para cada falante, A, e ouvinte, B, B sabe (acredita com justificativa/garantia) que p com base no testemunho de A somente se: (D1) B acredita que p com base no conteúdo do testemunho de A, (D2) O testemunho de A é confiável ou de outra forma conducente à verdade, (D3) B é um receptor de testemunho confiável ou funcionando adequadamente, (D4) o ambiente em que B recebe o depoimento de A é adequado para a recepção de depoimentos confiáveis, (D5) B não tem derrotadores invictos (psicológicos ou normativos) para o testemunho de A, e (D6) B tem razões positivas apropriadas para aceitar o testemunho de A (LACKEY, 2008, p. 177, tradução nossa).

As condições de Lackey (2008) acima explicitam, assim, a necessidade de considerar a contribuição epistêmica conjunta das três variáveis propostas por Nick (2023), que representam a relação epistêmica presente em um testemunho quando em "T diz p para S". A abordagem dualística de Lackey (2008) acomoda perfeitamente as situações representadas em SER3: S deve aceitar o testemunho p dito por T quando ambas as premissas, a testemunha T e o conteúdo p, forem validados epistemicamente. Neste caso, D1 equivaleria à contribuição reducionista - aceitação do testemunho sustentado por p -, onde S acredita em p com base somente em seu conteúdo, e D6, onde S acredita em p com base na verificação do conteúdo de p com outros tipos de fontes epistêmicas. A contribuição não-reducionista - aceitação do testemunho sustentado por T - se dá nas premissas D2 e D5: em D2, S confia no testemunho T única e exclusivamente em T; em D5, S confia no testemunho T quando este não encontra razões negativas para não o fazer. Considero a premissa D3 como inerente a toda e qualquer relação epistêmica, a responsabilidade epistêmica inerente ao interesse do sujeito S na verdade do testemunho p. Em D4, por sua vez, Lackey (2008) explicita em sua teoria a condição para validação contextual do ambiente do testemunho – condição tal que considero implícita nas demais premissas, e tal distinção não influenciaria nos objetivos principais desta pesquisa.

#### **SER4: "S rejeita o testemunho por falta de razões epistêmicas"**

Por último, temos como condição resultante os tipos de testemunhos em que S não encontra, nem em T quanto em p, razões epistêmicas que justifiquem a aceitação do testemunho recebido. Por esse motivo, S o rejeita.

#### **Conclusão**

Até este ponto, apresentei as duas abordagens centrais para abordar o problema do testemunho: o reducionismo, que se origina nas ideias de Hume, e o não-reducionismo, uma resposta oferecida por Reid em oposição ao reducionismo. Dentro da abordagem não-reducionista de Reid, fiz uma distinção entre duas interpretações: a leitura de Pritchard (2006), à qual chamei de "não-reducionismo original", e a leitura de Lackey (2008) e Nick (2023), que rotulei como "não-reducionismo reformulado". Além disso, apresentei a teoria dualística de Lackey (2008) como uma alternativa ao não-reducionismo reformulado e ao reducionismo. Essa diferenciação entre as interpretações não-reducionistas, em especial, fornece condições

para abordar o problema do testemunho de uma outra forma.

Aqueles que adotam o não-reducionismo original buscam critérios que auxiliem o sujeito epistêmico S a discernir quando deve considerar o testemunho como uma fonte epistêmica independente, enquanto os defensores do não-reducionismo reformulado buscam argumentos e criam condições que permitam que o testemunho seja considerado como a única fonte epistêmica como regra geral para todos os relatos testemunhais. Essa distinção entre as interpretações não-reducionistas, permite concluir acerca de três posturas principais em relação ao problema do testemunho:

- Postura 1 (Tabela 1: T ou p): Esta postura admite a existência de casos em que S aceitará o testemunho com base exclusivamente na confiança estabelecida na testemunha T e casos em que S poderá aceitar o testemunho apenas com base na veracidade de p.
- Postura 2 (SER1, SER2): Esta postura pressupõe que devemos escolher entre as abordagens reducionistas e não-reducionistas, onde o testemunho deve ser aceito com base apenas nas condições de uma dessas abordagens, refletindo o debate clássico entre reducionismo e não-reducionismo.
- Postura 3 (SER 3): Esta postura, defendida pela teoria dualista de Lackey (2008), argumenta que o testemunho deve ser aceito com base tanto na confiabilidade da testemunha T quanto na veracidade de p obtida por meio de outras fontes não-testemunhais.

Como uma outra forma de tratar o problema do testemunho, a Postura 1 admite a possibilidade de existirem testemunhos em que um sujeito epistêmico S (adulto) pode optar por aceitar o testemunho exclusivamente com base na relação de confiança com a testemunha T. Em tais casos, S pode não ter os recursos ou disponibilidade para verificar outras fontes epistêmicas, e a confiança em T pode ser suficiente para aceitar o testemunho recebido. Por outro lado, existem testemunhos em que não é possível ou onde não existem recursos para verificar a confiabilidade da testemunha, como no caso de testemunhos virtuais, onde não há uma relação direta entre S e T. Nessas situações, S pode optar por aceitar o testemunho somente com base na veracidade de p obtida por meio de outras fontes epistêmicas não-testemunhais, como a verificação e levantamento de informações em fontes confiáveis como no caso das *fake news*.

Frente a esses casos reais de testemunhos, defendo a Postura 1, em que a aceitação pode ocorrer com base em qualquer uma das abordagens reducionista ou não-reducionista em vez da Postura 2, estritamente limitada a apenas uma delas. Pelo mesmo motivo, rejeito também a

Postura 3, defendida pela teoria dualista de Lackey (2008), uma vez que existem casos reais relevantes de testemunhos em que S pode deliberar sobre a aceitação do testemunho sem a necessidade de cumprir os requisitos de ambas as abordagens. Em outras palavras, a aceitação do testemunho pode ocorrer alternativamente com base em T ou p, englobando as situações de testemunhos representadas em SER1, SER2 e SER3: não somente quando T (abordagem não-reducionista), não somente quando p (abordagem reducionista), não somente quando T e p (abordagem dualista de Lackey (2008), mas sim quando T ou p forem epistemicamente verdadeiros.

A Postura 1 também oferece uma vantagem relacionada ao desenvolvimento das capacidades epistêmicas do sujeito S sobre as demais posturas. Enquanto na Postura 2, S desenvolve apenas uma das duas capacidades epistêmicas necessárias para avaliar os testemunhos - se concentrando ou em desenvolver capacidades cognitivas para avaliar a confiabilidade das testemunhas ou para validar a veracidade das informações de outras fontes epistêmicas não-testemunhais - na Postura 3, baseada na teoria dualista de Lackey (2008), é necessário que S desenvolva ambas as capacidades epistêmicas para avaliar os testemunhos. No entanto, em SER3, a Postura 1 apresenta a mesma vantagem da Postura 3, ao mesmo tempo em que promove também o desenvolvimento de uma capacidade epistêmica adicional em S: a capacidade de deliberar sobre o tipo de avaliação a ser dado ao testemunho recebido: se é um caso de SER1, SER2 ou de SER3. Em termos de desenvolvimento de capacidades epistêmicas, em S a Postura 1 apresenta uma capacidade exclusiva em relação às demais: o desenvolvimento da capacidade de deliberação quanto à identificação do tipo de avaliação testemunhal.

No que diz respeito ao erro epistêmico, que ocorre quando crenças verdadeiras são formadas a partir de informações falsas, esse risco está presente em todas as posturas, na medida em que sempre existe a possibilidade de que a testemunha T, mesmo sendo confiável para S, possa estar enganada em relação a p. Da mesma forma, sempre existe a possibilidade de S também errar ao verificar a veracidade de p por meio de outras fontes epistêmicas não-testemunhais. A Postura 3, no entanto, apresenta uma vantagem e uma desvantagem. A vantagem é que a probabilidade de erro epistêmico é menor para Lackey (2008), pois depende de um "duplo-aceite": aceitar a confiabilidade de T e também a veracidade de p. Por outro lado, a desvantagem é que a probabilidade de ocorrência de testemunhos "falsos-negativos" é maior, ou seja, aumentam as chances de S rejeitar um testemunho verdadeiro porque uma das condições epistêmicas não foi atendida como nos exemplos apresentados em SER3. Por fim, na Postura 1, as chances de ocorrência de erro epistêmico e de testemunhos "falsos-negativos"

dependem da capacidade epistêmica de S em deliberar sobre o tipo de SER. Quanto melhor for a capacidade epistêmica de S em determinar o tipo de testemunho - SER1, SER2, SER3 ou SER4 -, menores serão as chances de erros epistêmicos e de rejeições de testemunhos verdadeiros.

Proponho, portanto, o estudo da postura 1 como uma tentativa de construção de uma abordagem integrativa e complementar, ao considerar ambas as abordagens, reducionista e não-reducionista de acordo com o tipo de testemunho, caracterizando assim o que poderíamos chamar de um "dualismo aberto". Para isso tomo como pressuposto a interpretação de Reid (1997) feita por Pritchard (2006), que reconhece a existência de casos em que podemos considerar o testemunho como a única fonte epistêmica e casos em que não. A postura 1 aproveita assim a ideia de contribuição epistêmica defendida pela teoria dualista de Lackey (2008) - a que denomino de um dualismo restritivo - renunciando ao rigorismo em evitar o erro epistêmico, e possibilitando que por meio de uma capacidade epistêmica deliberativa, o sujeito epistêmico dê conta de avaliar com maior eficácia os tipos de testemunhos que enfrenta. Em termos de desvantagens, a postura 1 reconhece as mesmas desvantagens epistêmicas já apresentadas também para as demais posturas.

## Referências

FRICKER, Elisabeth. "Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony". *Mind*.

<https://doi.org/10.1093/mind/104.414.393>, v. 104, n. 414, p. 393-411, 1 abril 1995.

GREEN, Christopher R. Epistemology of Testimony. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. Disponível em: <https://iep.utm.edu/ep-testi/>. Acesso em: 24 set. 2023.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003.

LACKEY, Jennifer. It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony". In: LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest. *The Epistemology of Testimony*. New York, USA: Oxford University Press, USA, 2006. cap. 8, p. 160-192.

LACKEY, Jennifer. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. New York, USA: OUP Oxford, f. 154, 2008. 308 p.

LEGG, Catherine; HOOKWAY, Christopher. Pragmatism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/>. Acesso em: 24 set. 2023.

NICK, Leonard. Epistemological Problems of Testimony. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/>. Acesso em: 24 set. 2023.

PRITCHARD, Duncan. A Defence of Quasi-Reductionism in the Epistemology of Testimony. *Philosophica*, v. 2, n. 78, p. 13-28, 2006.

REID, Thomas. *An Inquiry Into the Human Mind: on the Principles of Common Sense*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1997. (Critical ed.).

VAN CLEVE, James. Reid on the Credit of Human Testimony. In: LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest. *The Epistemology of Testimony*. New York, USA: Oxford University Press, USA, 2006. cap. 2, p. 50-76.

## A SOLUÇÃO PARACONSISTENTE AO PARADOXO DO MENTIROSO<sup>1</sup>

Rafael Ongaratto<sup>2</sup>

**RESUMO:** O artigo faz uma análise de uma solução paraconsistente ao paradoxo do mentiroso, a solução de Priest. Lógicas paraconsistentes são caracterizadas, em oposição à lógica clássica, por rejeitar o Princípio de Explosão, segundo o qual “de uma contradição, tudo se segue”. Priest, por sua vez, é um dialeteísta, uma interpretação da paraconsistência que admite a verdade de contradições. Sua resposta ao paradoxo do mentiroso, portanto, procura aceitar a frase do mentiroso como sendo uma sentença realmente paradoxal utilizando a LP, a “Lógica do Paradoxo”. Em seguida, esboçamos algumas críticas à sua posição. Por fim, avaliamos a solução de Priest ao paradoxo em comparação com as soluções canônicas de Tarski e Kripke.

**Palavras-chave:** Paradoxo do mentiroso; Lógica paraconsistente; Dialeteísmo; Priest.

**ABSTRACT:** The article makes an analysis of a paraconsistent solution to the liar paradox, namely, Priest’s solution. Paraconsistent logics are characterized, in opposition to classical logic, as rejecting the Principle of Explosion, which says that “from a contradiction everything follows”. Priest, in turn, is a dialetheist, an interpretation of paraconsistency that admits the truth of contradictions. His answer to the liar paradox, therefore, accepts the liar sentence as being a truly paradoxical sentence using LP, the “Logic of Paradox. Then, we propose some critiques of his position. Finally, we evaluate Priest’s solution to the paradox in comparison with Tarski and Kripke canonical solutions.

**Keywords:** The liar paradox; Paraconsistent logic; Dialetheism; Priest.

### Introdução

Uma das experiências filosóficas mais interessantes e mais acessíveis ao grande público é a exposição de paradoxos semânticos. Uma frase tão simples como a afirmação “Esta frase é falsa” é capaz de provocar surpresas e embaralhamentos mentais tanto a filósofos de profissão quanto àqueles que suspeitam da filosofia como uma atividade legítima. A surpresa do paradoxo do mentiroso, por sua vez, é que a afirmação “Esta frase é falsa” é *aparentemente* contraditória, ou seja, ela é verdadeira e falsa. Os esforços tradicionais de solução, dessa forma, são voltados à *dissipação* da contradição, mostrando como podemos entender a frase do mentiroso de maneira não-paradoxal. A tentativa de resposta ao paradoxo do mentiroso que analisaremos, no

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

<sup>2</sup> Mestrando pela Universidade Estadual de Campinas. Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ORCID 0000-0001-5303-9054. E-mail: ongarattorafa@gmail.com.

entanto, é a solução proposta por Graham Priest, um defensor ferrenho de um tipo de lógica não-clássica denominada *paraconsistente*. Em linhas gerais, o que Priest pretende mostrar com sua argumentação é que a única alternativa viável frente ao paradoxo é aceitarmos que a aparente contradição não é apenas aparente: frases do tipo “Esta frase é falsa” são verdadeiras e falsas. Nessa medida, a solução de Priest é única no espectro do presente debate: sua solução, ao aceitar o raciocínio apresentado pelo paradoxo, procura lidar com aquilo que todas as outras posições consideram uma consequência inaceitável.

Não obstante, Priest não pode comer o bolo e guardá-lo para depois, pois aceitar que há frases cuja afirmação e negação são ambas verdadeiras em um determinado sistema lógico requer alterações profundas em relação aos tipos de inferências válidas. Adotando um raciocínio clássico, poderíamos facilmente derivar, de uma frase e sua contradição, outra frase qualquer:

1.  $v(\alpha) = V$  [hipótese]
2.  $v(\neg \alpha) = V$  [hipótese]
3.  $v(\alpha \vee \beta) = V$  sse  $v(\alpha) = V$  ou  $v(\beta) = V$  [valoração booleana clássica da disjunção]
4.  $v(\alpha \vee \beta) = V$  [1,3]
5.  $v(\alpha) = V$  sse  $v(\neg \alpha) = F$  [valoração booleana clássica]
6.  $v(\alpha) = F$  [2,5]
7.  $v(\beta) = V$  [3, 6]

A conclusão (7) vale para qualquer  $\beta$ , ou seja, se alguma contradição é verdadeira em um sistema clássico, pode-se provar a verdade de qualquer outra frase, o que trivializa o sistema. Denominamos esse princípio da lógica clássica de *Princípio de Explosão*. Há diferentes maneiras de evitarmos que esse princípio seja válido, no entanto, qualquer alternativa exige que abandonemos alguma das inferências clássicas, como o silogismo disjuntivo, o *modus ponens*, ou o princípio de contração (cf. PRIEST, 1979, p. 228).

Ao nos debruçarmos sobre a resposta de Priest, é especialmente recomendável analisar, em primeiro lugar, as razões específicas que o autor oferece para a adoção de sua posição. É tentador descartar a solução dialeteísta com base em seu valor *prima facie*, pois parece ser evidente que contradições não podem ser verdadeiras, ou seja, a conclusão de Priest seria uma redução ao absurdo de sua própria posição. No entanto, tratando-se de um paradoxo que perdura por mais de 2000 anos sem uma resposta definitiva, não é possível confiar inteiramente em nossa “intuição filosófica”.

## A Motivação Filosófica do Dialeteísmo

A crítica de Priest às supostas soluções anteriores ao paradoxo do mentiroso é que tais propostas tendem a simplesmente buscar construir uma linguagem em que o paradoxo do mentiroso não se origine: no caso de Tarski, a hierarquia infinita de linguagens não permite a construção de uma frase que tenha um predicado de verdade de mesmo nível, ao passo que a solução de Kripke evita que o predicado de verdade seja aplicável a frases que não remetam seu significado a frases totalmente despidas do predicado de verdade. No entanto, o problema com essas respostas é que há um aspecto em que tais respostas são *fabricadas*: o argumento que origina uma antinomia é apresentado, e a partir *disso* se procura realizar alguma alteração na linguagem para conter os danos. Não há um esforço independente de se pensar em como a linguagem é estruturada, ou algum argumento externo ao debate do mentiroso que permita mostrar a plausibilidade dessas soluções:

Uma solução nos diria qual premissa é falsa ou qual passo inválido; e, além disso, daria-nos uma *razão independente* para acreditar que a premissa ou o passo sejam inválidos. [...] Virtualmente, todas as 'soluções' aos paradoxos falham nesse teste e é por isso que eu digo que nenhuma solução foi encontrada (PRIEST, 1979, p. 220, tradução nossa).

Ao contrário dessas tentativas consistentes de responder ao paradoxo do mentiroso, Priest defende que aceitar que a contradição do mentiroso é verdadeira é a única alternativa viável no debate, e sua pretensão é mostrar que há argumentos independentes que mostram isso. Mesmo que a solução de Priest se mostre insatisfatória, é seu mérito trazer o debate do paradoxo "de volta ao chão", pois, por um lado, Tarski não procura responder o problema do paradoxo na linguagem natural (TARSKI, 1956[1933], p. 152). Por outro lado, Kripke não esclarece as suas razões filosóficas para adotar uma lógica paracompleta (KRIPKE, 1975)<sup>3</sup>.

Parte da razão pela qual Priest insiste no retorno da lógica a problemas concretos (nesse caso, problemas da linguagem natural) é que ele compreende a lógica como uma *matemática aplicada*:

O lógico formal é essencialmente um matemático aplicado. É seu trabalho construir sistemas matemáticos que modelam (no sentido físico, não lógico) algum fenômeno natural. O fenômeno em que o lógico está particularmente interessado é o raciocínio normal (ingênuo) realizado na linguagem natural (PRIEST, 1979, p. 225, tradução nossa).

---

<sup>3</sup> Estou reproduzindo, em linhas gerais, o raciocínio de Priest. Posteriormente, avaliarei se tal crítica é inteiramente justa para com Tarski e Kripke.

Nessa interpretação, sistemas formais são como modelos ideais na física: eles buscam *representar*, de maneira simplificada, um fenômeno mais complexo. Portanto, o lógico não deve apenas construir o máximo de sistemas formais que conseguir e deixar para as outras ciências a tarefa de aplicar o sistema mais conveniente à sua matéria. É parte essencial de seu trabalho buscar modelos que representem de maneira mais satisfatória nosso raciocínio na linguagem natural. Por isso, uma resposta satisfatória ao paradoxo não é apenas uma maneira de *evitá-lo*: devemos ser capazes de apontar qual a razão pela qual rejeitamos determinada premissa ou inferência.

Conforme exposto em “Logic of Paradox” (PRIEST, 1979) e desenvolvido em “Logic of Paradox Revisited” (PRIEST, 1984), a razão que Priest apresenta para a adoção de um sistema de lógica paraconsistente está diretamente relacionada ao Teorema da Incompletude de Gödel. Nas próximas páginas, faremos uma breve exposição do teorema de Gödel e alguns resultados importantes relacionados, para em seguida exibir o argumento de Priest baseado em tal prova.

Em linhas gerais, o Teorema da Incompletude de Gödel é uma prova da limitação de determinados sistemas formais de dedução. Ao montarmos um sistema formal, como, por exemplo, o sistema da Aritmético de Peano, listamos certos axiomas, que são enunciados tomados como verdadeiros que servem de base para a prova dos demais. A partir desses axiomas, podemos deduzir teoremas, que são enunciados derivados dos axiomas com base em regras lógicas. À princípio, poder-se-ia pensar que o conjunto dos enunciados verdadeiros coincide com o conjunto dos enunciados demonstráveis. Nesta hipótese, o fato de um enunciado ser verdadeiro significa que é possível derivá-lo a partir dos axiomas, ou seja, é possível obter uma prova desse enunciado.

A prova de Gödel mostrou que tal intuição é espúria: inicialmente provando para o sistema lógico de *Principia Mathematica*, e posteriormente estendendo o resultado para outros sistemas formais de tanta complexidade quanto aquele, o Primeiro Teorema da Incompletude prova que há enunciados verdadeiros que não são *demonstráveis no sistema em questão*. É importante esclarecer o que tal frase diz: não se afirma apenas que não há uma prova de todos os enunciados verdadeiros do sistema (essa prova seria trivial, pois o número de teoremas de um sistema complexo como o aritmético é grande o suficiente para ocupar os matemáticos por muito tempo ainda); também não se quer dizer que nunca se poderá provar que certos enunciados são verdadeiros, por alguma limitação humana, embora algum outro ser conseguisse obter tal prova. O que se prova de fato é que há enunciados verdadeiros cuja verdade não pode

ser provada a partir dos axiomas pelo fato desses axiomas serem *incompletos*, isto é, eles não são suficientes para deduzir todos os enunciados verdadeiros. Um exemplo recorrente de um possível candidato a ser um enunciado indemonstrável é o teorema de Goldbach, que afirma que todo número par é a soma de dois primos. Temos boas razões para pensar que tal teorema é verdadeiro ( $4 = 2 + 2$ ,  $6 = 3 + 3$ ,  $8 = 5 + 3$ , ...). Essas razões, contudo, não são conclusivas para demonstrar a verdade de tal, pois elas são de natureza indutiva. Pode ser que tal conjectura seja verdadeira, ou seja, para qualquer número par, há um par de primos que somados resultam no número em questão. Entretanto, caso a conjectura de Goldbach seja um enunciado indemonstrável, matemáticos dedicarão suas vidas a encontrar uma prova que não existe.

Repare bem: Gödel mostrou que *nos* sistemas em questão não é possível obter uma prova de todas as frases verdadeiras. No entanto, nada nos impede de empregarmos uma metalinguagem que seja capaz de derivar tais frases. Por via da metamatemática, portanto, ainda é possível demonstrar a verdade de enunciados indecidíveis em um sistema formal particular. A metamatemática seria o domínio do raciocínio informal dos matemáticos, que corresponde ao que Priest chama de nossos "procedimentos de prova ingênuos" (PRIEST, 1979, p. 222, tradução nossa).

Desse modo, temos o seguinte cenário: em determinados sistemas formais, existem enunciados verdadeiros cuja prova não pode ser estabelecida. No entanto, isso não significa que ao passarmos ao nível da metalinguagem, em que podemos realizar os procedimentos ingênuos de prova, também sejamos incapazes de mostrar a verdade de tais enunciados. Ainda que isso soe paradoxal, a distinção entre a linguagem-objeto e a metalinguagem permite dissolver essa aparência: a metalinguagem pode conter mais axiomas ou mais regras que permitem derivar algumas frases indecidíveis (a conjectura de Goldbach não é um desses casos). Conforme se expressa Priest,

[A] incompletude do sistema formal meramente mostraria que há problemas matemáticos além dos poderes de decisão de nossos procedimentos de prova. No entanto, não é apenas isso, pois podemos *mostrar* a verdade de alguns desses enunciados sem prova, i. e., provar no sentido ingênuo (PRIEST, 1979, p. 221, tradução nossa).

Entretanto, ao assumirmos algumas suposições suplementares, é possível derivar um paradoxo, que mostra que algumas frases de Gödel são demonstráveis e não são demonstráveis em um sistema formal. Basicamente, o raciocínio é o seguinte: a metamatemática é uma parte do raciocínio informal empregado na linguagem natural. Tal raciocínio poderia ser formalizado em uma linguagem de complexidade como a da aritmética, ou seja, o procedimento de prova

ingênuo pode ser representado na linguagem-objeto. *Nesse caso*, há um paradoxo, pois na mesma linguagem é possível mostrar a verdade de uma frase de Gödel e mostrar que não é possível prová-la.

Priest considera duas possibilidades que resolveriam o problema, mas que são inaceitáveis por razões independentes:

O teorema de Gödel apresenta um problema epistemológico que nunca foi diretamente enfrentado. Como pode ser resolvido? Uma maneira de sair do problema é aceitando que o conjunto de axiomas não é recursivo. Desse modo, supondo a tese de Church, não haveria uma maneira efetiva de decidir se algo é auto evidente! Isso obviamente não está em questão. Outra possibilidade é que nossos procedimentos de prova não sejam formalizáveis. Isso parece implausível, embora possa se argumentar em favor (PRIEST, 1979, p. 221-2, tradução nossa).

Cabe explicar melhor as noções empregadas por Priest em tal trecho. Em primeiro lugar, o que seria um conjunto de axiomas recursivo? Seja  $\Gamma$  o conjunto de axiomas em questão. Se tal conjunto é recursivamente definido, então haveria uma definição finita que mostrasse (i) as formas básicas dos axiomas e (ii) como obter outras formas quaisquer de axiomas a partir de axiomas mais básicos. Como exemplo, consideremos a definição de um operador matemático como o fatorial:

Seja  $n!$  o fatorial do número  $n$ . Nesse caso,

$$(i) 0! = 1$$

$$(ii) n! = (n-1)! \cdot n$$

Tal definição, apesar de possuir duas cláusulas apenas, é aplicável a qualquer  $n$  tal que  $n$  seja um número natural. Podemos calcular, por exemplo,  $3!$  com base em tal definição:  $0! = 1$ ;  $1! = 0! \cdot 1 = 1$ ;  $2! = 1! \cdot 2 = 2$ ;  $3! = 2! \cdot 3 = 2 \cdot 3 = 6$ .

Assim, se o conjunto de axiomas de  $\Gamma$  fosse recursivo, seria possível estabelecer, mesmo que tal conjunto fosse infinito, se um determinado enunciado pertence ou não a  $\Gamma$ . A característica de decidibilidade está conectada à computabilidade, pois, se há uma maneira de decidir se os axiomas pertencem ou não a determinado conjunto, então existe uma função que fornece valores 1 para enunciados que fazem parte dos axiomas, e 0 para aqueles não pertencentes<sup>4</sup>. Desse modo, se um conjunto é definido por uma função recursiva, então ele é

---

<sup>4</sup> Confira o seguinte trecho de “Computabilidade e Lógica”, que fornece uma definição mais precisa de tais expressões: “Um conjunto de, digamos, números naturais é *efetivamente decidível* se há um procedimento efetivo que, aplicado a um número natural, dá, em um tempo finito, a resposta correta à questão de se ele pertence a esse conjunto. Dessa maneira, representando a resposta 'sim' por 1 e a resposta 'não' por 0, um conjunto é efetivamente decidível se e somente se sua função característica é efetivamente computável” (BOLOS, 2012, p. 101).

computável e decidível (BOOLOS, 2012, p. 101). Apenas admitir isso, não obstante, não é suficiente para impedir o surgimento do problema epistemológico oriundo do teorema de Gödel (na possibilidade visada por Priest, admitir-se-ia que o conjunto de axiomas *não* é recursivo, e tudo que estabelecemos é o que acontece caso ele *seja*). Logo, ainda é necessário admitir a tese de Church, "de acordo com a qual todas as funções efetivamente computáveis são recursivas, [o que] implica que todos os conjuntos efetivamente decidíveis são recursivos" (BOOLOS, 2012, p. 101). Desse modo, por *modus tollens*, podemos afirmar que o conjunto de axiomas não é efetivamente decidível. Caso este seja o caso, não é possível determinar se um determinado enunciado não se segue dos axiomas, pois sempre pode haver um axioma a mais que não estávamos levando em conta. Priest, contudo, rejeita impetuosamente tal alternativa, sem adicionar razões posteriores. A outra possibilidade visada por Priest é que os próprios procedimentos de prova ingênuos não sejam inteiramente capazes de formalização, o que impediria o surgimento de um paradoxo, pois a prova da verdade da frase de Gödel ocorreria em um registro diferente da linguagem-objeto.

Analisemos com mais vagar o surgimento da divergência entre as provas na linguagem-objeto e na metalinguagem: em particular, a prova da *indemonstrabilidade* da frase de Gödel " $\neg\exists x \text{ Prov}(xg)$ ", em que " $\text{Prov}(xy)$ " é uma abreviação de " $x$  é o código para a prova (em P) de  $y$ ". Como  $g$  é o código para a fórmula " $\neg\exists x \text{ Prov}(xg)$ ", segue-se que essa frase de Gödel expressa sua própria indemonstrabilidade (PRIEST, 1979, p. 222).

- (1)  $\exists x \text{ Prov}(xg) \rightarrow \text{'}\exists x \text{ Prov}(xg)\text{'}$  é verdadeiro
- (2)  $\exists x \text{ Prov}(xg) \rightarrow g$  pode ser provado
- (3)  $\exists x \text{ Prov}(xg) \rightarrow g$  é verdadeiro
- (4)  $\exists x \text{ Prov}(xg) \rightarrow \neg\exists x \text{ Prov}(xg)$
- (5) Logo,  $\neg\exists x \text{ Prov}(xg)$  (PRIEST, 1979, p. 223).

A premissa (1) pode ser facilmente obtida pelo esquema-T da fórmula " $\exists x \text{ Prov}(xg)$ ". O esquema-T, de maneira simplificada, é a condição básica para aplicar o predicado "ser verdadeiro", que conecta aplicabilidade do predicado verdade à *asserção*, isto é,

(Esquema-T) ' $x$ ' é verdadeiro  $\leftrightarrow x$

(2), por outro lado, é consequência do fato de 'Prov' ser a relação de prova no sistema em questão. (3) pode ser obtida pela consideração da *correção* do sistema, ou seja, o fato de que tudo que pode ser provado em P é verdadeiro. (4), por fim, é derivado de (3) por uma aplicação do esquema-T para a fórmula " $\neg\exists x \text{ Prov}(xg)$ ", cujo código é  $g$ .

À primeira vista, tal raciocínio não incorre em problemas, pois ele é formulado na metalinguagem, em que se podem construir expressões da forma “x é verdadeiro”, em que “x” é o nome de uma frase da linguagem-objeto. Priest, entretanto, oferece um ponto forte contra essa distinção rígida entre a linguagem-objeto e a metalinguagem matemática: a ideia é que, na matemática, os processos de formalização axiomática servem para especificar os nossos métodos de prova ordinários. A prova da incompletude de Gödel mostraria que esses procedimentos possuem limitações. Contudo, o fato de poder provar informalmente as mesmas frases que não conseguimos formalmente é um paradoxo, pois se supõe que o sistema formal é uma estruturação de nosso raciocínio informal (ou seja, deveria haver uma correspondência entre o que é provado informal e formalmente).

No entanto, se a linguagem-objeto for semanticamente fechada – isto é, se existirem nomes para todas suas frases, e pudermos construir expressões da forma ‘x é verdadeiro’ – é possível replicar o argumento acima de maneira não problemática na linguagem-objeto. Assim, concluir-se-ia que a frase de Gödel é provada e não é provada na linguagem-objeto. Sob a suposição de *consistência* do sistema, tal conclusão é inaceitável. Recapitulando: uma construção correta da linguagem matemática exige uma teoria semanticamente fechada. Pelo Teorema da Incompletude de Gödel e outras suposições (supostamente) verdadeiras, tal teoria só pode ser inconsistente:

Nós vimos que a única maneira de resolver o problema – de fato, o único modo razoável – é aceitar que a correta formalização de nossos métodos ingênuos de prova deve ser uma teoria semanticamente fechada e inconsistente (PRIEST, 1979, p. 224, tradução nossa).

Não devemos diminuir a radicalidade do que está sendo afirmado por Priest: ele quer dizer que existem frases que são verdadeiras e falsas. Autores não-dialeteístas procuram evitar incondicionalmente tal conclusão, pois, pelo princípio de explosão, de uma contradição tudo se segue, ou seja, trivializaríamos o sistema. Portanto, é ônus inicial de Priest apresentar uma teoria em que o princípio de explosão não seja válido, ou seja, ele deve construir uma lógica paraconsistente. Esse é o diagnóstico de Priest após apresentar o argumento do paradoxo de Gödel:

Nas duas últimas seções, argumentei que teremos que lidar com sistemas com contradições. Se nós vamos fazer isso, temos que descartar a lógica “clássica”, pois contradições possuem um modo horrível de infectar teorias formalizadas classicamente (PRIEST, 1979, p. 226, tradução nossa).

## A Lógica do Paradoxo

Para modelar raciocínios metamatemáticos contraditórios, Priest propõe uma lógica alternativa à lógica clássica, que denomina de Lógica do Paradoxo (LP). Em LP, uma fórmula pode ser (i) apenas verdadeira, (ii) apenas falsa, ou (iii) verdadeira e falsa. No caso de a fórmula ser verdadeira e falsa, designamo-la como paradoxal – p – (PRIEST, 1979, p. 226). A ideia, semelhante à construção de Kripke na seção anterior, é que a lógica clássica seja preservada nos casos (i) e (ii), em que não há nenhuma diferença no valor designado para as fórmulas. No caso (iii), no entanto, formar uma operação sobre fórmulas paradoxais só gerará fórmulas paradoxais, a não ser que o valor de verdade da fórmula obtida possa ser decidido classicamente. Assim, os valores dos operadores são os seguintes:

- (a)  $v(\neg \Phi) = V$  sse  $v(\Phi) = F$ ;  $v(\neg \Phi) = p$  em qualquer outro caso.
- (b)  $v(\Phi \rightarrow \Psi) = V$  sse  $v(\Phi) = F$  ou  $v(\Psi) = V$ ;  $v(\Phi \rightarrow \Psi) = F$  sse  $v(\Phi) = V$  e  $v(\Psi) = F$ ;  $v(\Phi \rightarrow \Psi) = p$  em qualquer outro caso.
- (c)  $v(\Phi \wedge \Psi) = V$  sse  $v(\Phi) = V$  e  $v(\Psi) = V$ ;  $v(\Phi \wedge \Psi) = F$  sse  $v(\Phi) = F$  ou  $v(\Psi) = F$ ;  $v(\Phi \wedge \Psi) = p$  em qualquer outro caso.
- (d)  $v(\Phi \vee \Psi) = V$  sse  $v(\Phi) = V$  ou  $v(\Psi) = V$ ;  $v(\Phi \vee \Psi) = F$  sse  $v(\Phi) = F$  e  $v(\Psi) = F$ ;  $v(\Phi \vee \Psi) = p$  em qualquer outro caso<sup>5</sup>.

Conforme mostrado por Priest, LP preserva todas as tautologias clássicas, contudo, a relação de consequência lógica é alterada. Entre as regras que devem ser descartadas, destacam-se o silogismo disjuntivo e o modus tollens. Nesses casos, tais regras são quase válidas: elas preservam a verdade contanto que os valores de verdade se limitem aos clássicos (PRIEST, 1979, p. 228). Priest enfatiza esse aspecto, pois, como seu objetivo é construir uma lógica para o raciocínio ordinário matemático, nos contextos normais essas regras são preservadas: “[...] o objetivo desse exercício foi construir uma lógica que pudesse ser utilizada (em conexão com uma teoria semanticamente fechada) para capturar o raciocínio ingênuo matemático” (PRIEST, 1979, p. 232, tradução nossa).

Desse modo, temos uma imagem formada do sistema dialeteísta priestiano: algumas contradições são verdadeiras. No entanto, disso não se segue que todas as frases são verdadeiras, pois o sistema foi construído de tal maneira que o princípio de explosão não é

<sup>5</sup> Priest também procura esboçar uma lógica quantificacional (PRIEST, 1979, p. 229).

válido. Esse abandono não foi gratuito, pois foi necessário restringir a validade de algumas regras de inferência básicas. Finalmente, como algumas contradições podem ser verdadeiras, segue-se que se o raciocínio empregado para derivar a verdade e a falsidade do paradoxo do mentiroso for válido, não há razão para não aceitar que essa frase é contraditória. Tal frase, no entanto, será tratada como uma anomalia, que deve ser posta em 'quarentena' em relação aos contextos normais de raciocínio.

### **Críticas a Priest**

Ao discutirmos o sistema dialeteísta de Priest, é sempre tentador se conformar com a seguinte objeção: ora, uma das conclusões do sistema de Priest é que algumas contradições são verdadeiras. Logo, por redução ao absurdo, não devemos adotar o dialeteísmo.

É possível adotar essa posição radical contra a lógica do paradoxo. Contudo, nesse caso estaríamos em um caso de deep disagreement, ou seja, não haveria espaço lógico para o debate entre os dialeteístas e seus opositores, pois a tese defendida pelos dialeteístas é negada pelos opositores com base em alguma de suas suposições básicas.

Uma maneira mais interessante de argumentar contra o dialeteísmo é, ao invés de atacar diretamente sua tese, mostrar que o argumento fundamentado na prova de Gödel que a sustenta não é sólido. Tal estratégia serviria tanto para o opositor radical quanto para os demais, e seu sucesso derrotaria de vez o dialeteísmo (ao menos aquele com base na prova de Gödel). É isso que realiza Charles Chihara em seu artigo "Priest, the Liar and Gödel" (CHIHARA, 1984), que reconstruirei brevemente aqui.

Em resumo, ao apresentar o paradoxo de Gödel, Priest rechaça duas alternativas que seriam maneiras de resolver tal problema sem precisar assumir um sistema inconsistente: (i) a possibilidade de os axiomas do sistema não serem decidíveis, ou (ii) a impossibilidade de se formalizar por completo o nosso raciocínio ingênuo. Após descartá-las, o caminho para a inconsistência é o único trilhável.

Segundo Chihara, tanto (i) quanto (ii) são alternativas mais razoáveis que a solução de Priest. Em primeiro lugar, o autor da LP não oferece um argumento específico em favor da decidibilidade dos axiomas do sistema em questão; em segundo lugar – e essa é a crítica mais robusta de Chihara –, não é irrazoável supor que os procedimentos de prova comuns não sejam totalmente formalizáveis:

É questionável que o "paradoxo" de Priest possa ser bloqueado apenas supondo que nossos procedimentos de prova ingênuos sejam inconsistentes.

[...] De acordo com Priest, é inegável que [Q] os procedimentos a partir dos quais viemos a conhecer verdades matemáticas as provando de verdades autoevidentes podem ser completamente formalizáveis em um sistema P que está aberto aos resultados da incompletude de Gödel. [Q] é inegável? Certamente não. [...] De fato, muito do que é implicado por [Q] foi questionado por uma variedade de distinguidos matemáticos, lógicos e filósofos. Assim, se chegasse a uma escolha entre [Q] e a Lei de não Contradição, não hesitaria em escolher a última e rejeitar a primeira [...]. É bem sabido que muitos lógicos matemáticos [clássicos e intuicionistas] sustentaram que nem todos nossos procedimentos de prova matemáticos podem ser *completamente* formalizados. De fato, o próprio Gödel duvidou da completa formalização [...] Anti-mecanicistas também rejeitaram as suposições de Priest (CHIHARA, 1984, p. 121-2, tradução nossa).

Em resumo, o erro de Priest seria, ao colocar em comparação o Princípio de não contradição (PNC) e o princípio Q, tratar o princípio Q como um princípio não revisável e o PNC como um princípio que podemos estar dispostos a revisar, caso tenhamos argumentos bons para isso. Nesse cenário, ao sermos confrontados com a escolha entre revisar o PNC ou Q, somos obrigados a revisar o PNC, por conta da característica não revisável de Q.

Um segundo caminho pelo qual podemos explorar um (aparente) ponto fraco do dialeteísmo é pelo paradoxo de Curry: embora não seja possível trivializar o sistema a partir de contradições, talvez a implicação forneça métodos de obter qualquer enunciado como consequência lógica do paradoxo de Curry, culminando na trivialização da “Lógica do Paradoxo”. O paradoxo de Curry é provocado por um condicional da forma

( $\Psi$ ) Se  $\Psi$  é verdadeira, então  $\Phi$ .

Pelo raciocínio da linguagem natural, conseguimos derivar  $\Phi$  como consequência da frase de Curry. Poderíamos, dessa forma, pensar que a Lógica do Paradoxo, apesar de estabelecer uma distinção entre inconsistência e trivialidade, ainda não consegue evitar a trivialidade. É importante destacar, não obstante, que um dos pontos fortes da Lógica do Paradoxo é que ela é capaz de lidar com tais objeções. Uma vez que Priest aceitou contradições em seu sistema, é necessário realizar reformas em suas inferências válidas, o que implica que há margem para abandonar certos princípios inegociáveis na lógica clássica:

O paradoxo de Curry, como ele o propõe, trata-se do princípio de inferência que se chama “absorção”:

$$\{\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)\} \vdash \alpha \rightarrow \beta$$

[...] um critério de adequação para a solução do problema de formular uma teoria da implicação é que ela não pode validar a asserção (ou absorção). (PRIEST, 2006b, p. 84, tradução nossa).

Outra crítica engenhosa contra o dialeteísmo é derivada de uma análise do problema que

o paradoxo do mentiroso oferece, conforme exposta, por exemplo, em *O mentiroso contra-ataca: a inadequação do dialeteísmo* (cf. ARENHART; MELO, 2016). Vale a pena desenvolver de maneira detalhada tal objeção, pois ela oferece algumas lições fundamentais sobre a estrutura geral dos argumentos do paradoxo do mentiroso.

Um cenário inicial nos mostra que uma primeira manifestação do mentiroso ocorre na forma do "mentiroso simples", em que o verdadeiro é contraposto diretamente ao falso, como é natural se assumir na lógica clássica. Na tentativa de preservar a intuição da linguagem natural, tentamos adicionar outros valores de verdade entre o verdadeiro e o falso. Nesse caso, o mentiroso simples não é contraditório, pois a frase em questão não seria nem verdadeira nem falsa. Há muitas possibilidades de prosseguir nesta etapa: podemos adicionar um terceiro valor de verdade,  $n$  valores de verdade, ou caracterizar a distância entre o verdadeiro e o falso como a distância entre o 0 e o 1 na série dos números reais.

Por mais que se tente resolver o paradoxo dessa maneira, a vingança do mentiroso é recorrente. Através da reformulação do mentiroso, constrói-se o "mentiroso reforçado", que reformula a oposição do mentiroso simples, dessa vez entre o verdadeiro e o seu complemento (por exemplo, suponhamos que há 3 valores de verdade. O complemento da verdade são todos aqueles valores de verdade que são distintos da verdade – a falsidade e o terceiro valor). “[...] a construção retorcida que sempre faz o Mentiroso manter a alternância de valores de verdade entre a verdade e o seu complemento e vice-versa – seja lá o que for o complemento em questão [...]” (ARENHART; MELO, 2016, p. 31).

Esse insight não deve ser depreciado: notar uma estrutura geral a que as diversas variantes do mentiroso se conformam significa notar que essas formulações são, essencialmente, o mesmo paradoxo (PRIEST, 2006a, p. 24).

Para ser possível formular o paradoxo do mentiroso, portanto, a negação deve se comportar de um modo específico: ela deve opor a verdade não meramente à falsidade, mas sim ao seu complemento. Isto é, seja  $p$  uma frase qualquer. Caso negar  $p$  implique apenas que  $p$  é falso, e a linguagem em questão possua gaps, por exemplo – ou seja, ela possua os valores tradicionais e um valor de verdade indeterminado –, então não é possível construir o paradoxo do mentiroso nessa linguagem, pois não há maneira de contrapor o verdadeiro ao seu complemento<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Note que as objeções feitas a Kripke se fundamentam com base nessa caracterização do paradoxo: a linguagem de Kripke expressa apenas a oposição entre o verdadeiro e o falso, concedendo um terceiro valor de verdade indeterminado. A possibilidade de expressar uma negação mais forte na metalinguagem, no entanto, abre o caminho para que o mentiroso possa derivar paradoxos novamente.

Portanto, a negação de  $p$  deve alternar entre o verdadeiro e o seu complemento. Recapitulemos o que foi dito: a contradição do mentiroso possui certa estrutura, que para poder ser formulada exige que empreguemos uma negação que oponha o verdadeiro ao seu complemento. Em termos de dependência conceitual, isso significa que o modo como operamos com a negação deve se basear na nossa caracterização de contradição (ARENHART; MELO, 2016, p. 34, e PRIEST, 2006a, p. 77).

Em relação à noção de contradição, Priest corrobora com a visão da lógica aristotélica: “[...] se  $a$  é um enunciado qualquer, seja  $\sim a$  a sua contraditória. [...] Quais relações valem entre eles? A lógica tradicional e o senso comum são bem claros sobre o mais importante: temos que ter pelo menos um do par, mas não ambos” (PRIEST, 2006a, p. 78, tradução nossa).

Resumidamente, a crítica feita a Priest é que ele, ao aceitar que um enunciado possa ser verdadeiro e falso, não está cumprindo com uma condição semântica de sua teoria, que é a noção intuitiva de contradição. Como essa condição lança luz sobre a sintaxe de sua “Lógica do Paradoxo”, segue-se que a “Lógica do Paradoxo” deve conformar sua noção de contradição a uma interpretação intuitiva de contradição. No entanto, isso não é possível, pois, apesar de conseguir resguardar a validade da Lei do Terceiro Excluído e a Lei de Não Contradição, Priest não preserva o sentido original de contraditoriedade: dois enunciados que são exaustivos – pelo menos um deles é verdadeiro -, e exclusivos - apenas um é verdadeiro. Ao não cumprir com o requisito de exclusividade – dado um par de contraditórias, alguns pares são ambos verdadeiros -, Priest falha em preservar o sentido intuitivo de contraditoriedade, ainda que sua sintaxe fique intacta. A relação real representada por um par de contraditórias no sentido priestiano é capturado pela relação de subcontrariedade:

Dado que a negação de LP permite que uma sentença e sua negação sejam ambas verdadeiras, temos que ela representa uma relação mais fraca: a relação de subcontrariedade que é definida da seguinte maneira:

**SB:**  $\alpha$  e  $\beta$  são *subcontrárias* quando elas não podem ser ambas falsas, mas podem ser ambas verdadeiras (ARENHART; MELO, 2016, p. 36).

Com isso, Priest possui apenas um caminho – caso ele queira salvar o dialeatismo: ele deve continuar insistindo na adequação da sintaxe de LP, negligenciando noções semânticas pré-formais. Essa estratégia, entretanto, tem um custo alto a pagar: a lógica passa a ser não mais uma ciência aplicada, que busca o modelo adequado para descrever as linguagens naturais, mas sim revisionista, sujeita às mesmas objeções feitas ao projeto de Tarski. Como vimos, entretanto, Priest explicitamente concebe a lógica formal como uma ciência aplicada: “O lógico formal é essencialmente um matemático aplicado” (PRIEST, 1979, p. 225, tradução nossa). Por

outro lado, a essência do paradoxo do mentiroso, segundo Priest, depende, para poder ser formulado, de uma noção adequada de contradição, que é a própria noção que ele não aceita em seu sistema, representando, ao invés disso, a noção mais fraca de subcontrariedade.

### Referências

ARENHART, J. R. B.; MELO, E. S. O mentiroso contra-ataca: a inadequação do dialeteísmo. *Fundamento*, vol. 13, p. 23-50, julho-dezembro, 2016.

CHIHARA, C. Priest, the liar, and Gödel. *Journal of Philosophical Logic*, vol. 13, p. 117-124, 1984.

GÖDEL, K. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. Tradução: B. Meltzer, Nova York: Dover Publications Inc, 1992.

KRIPKE, S. Outline of a theory of truth. *The Journal of Philosophy*, vol. 72, n. 19, p. 690-716, novembro, 1975.

PRIEST, G. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press, 2006a.

PRIEST, G. *In Contradiction: a study of the transconsistent*. 2 ed. Oxford: Clarendon Press, 2006b.

PRIEST, G. Logic of paradox revisited. *Journal of Philosophical Logic*, vol. 13, p. 153-179, 1984.

PRIEST, G. The logic of paradox. *Journal of Philosophical Logic*, vol. 8, p. 219-241, 1979.

TARSKI, A. The Concept of True Sentence in Formalized Languages. In: *Logic, Semantics, Metamathematics: papers from 1923 to 1938*. Tradução: J. H. Woodger. Oxford: Clarendon Press, 1956.

## UMA INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA DE HERMAN DOOYEWEERD<sup>1</sup>

*Israel Pacheco da Costa<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O presente artigo pretende oferecer uma introdução à ontologia do filósofo neerlandês Herman Dooyeweerd (1894-1977). Considerando nossa proposta introdutória, limitamo-nos à apresentação dos elementos conceituais mais relevantes dessa ontologia, de modo a prover ao leitor não iniciado um acesso equilibrado à forma dooyeweerdiana de pensar. Num primeiro momento, abordamos os pressupostos metodológicos fundamentais que orientam a ontologia de Dooyeweerd. Em seguida, no segundo e terceiro momentos, apresentamos as duas categorias fundamentais da ontologia dooyeweerdiana, nomeadamente: aspectos modais e estruturas de individualidade. Em nossa apresentação, procuramos explicitar o caráter sistemático e não reducionista da ontologia de Dooyeweerd.

**Palavras-chave:** Ontologia; Herman Dooyeweerd; Metafísica.

**ABSTRACT:** This article aims to introduce the ontology of the Dutch philosopher Herman Dooyeweerd (1894-1977). Considering our introductory intent, we confine ourselves to the presentation of the most relevant conceptual elements of Dooyeweerd's ontology to allow the uninitiated reader a balanced access to his way of thinking. In the first moment, we address the fundamental methodological presuppositions that guide Dooyeweerd's ontology. Then, in the second and third moments, we present the two fundamental categories of Dooyeweerd's ontology, namely: modal aspects and structures of individuality. In our presentation, we seek to elucidate the systematic and non-reductionist nature of Dooyeweerd's ontology.

**Keywords:** Ontology; Herman Dooyeweerd; Metaphysics.

### Introdução

Apesar da obra do filósofo neerlandês Herman Dooyeweerd e da tradição de pensamento da qual ele é um dos principais representantes – a saber, a tradição neocalvinista – estar ganhando espaço no cenário editorial brasileiro, sua influência no ambiente filosófico especializado é praticamente inexistente, sendo restrita a seminários e grupos da tradição religiosa cristã protestante.

O objetivo do presente artigo é oferecer uma introdução à ontologia de Dooyeweerd. Acreditamos que a ontologia desenvolvida pelo filósofo neerlandês possui teor explanatório para rivalizar com qualquer ontologia da história da filosofia ocidental. Três aspectos a

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) Brasil - código de financiamento 001.

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). ORCID 0009-0001-7023-3067. E-mail: israel.costa01@outlook.com.

distinguem de outras ontologias, sobretudo as mais contemporâneas: abrangência, teor sistemático e caráter não reducionista.

Quanto ao primeiro, a ontologia de Dooyeweerd pretende constituir-se na acepção clássica: é uma ontologia geral, isto é, uma teoria do ente enquanto ente, e uma ontologia regional, que tematiza as distintas regiões do ente. Em segundo lugar, é sistemática, pois propõe articular todos os seus elementos temáticos a partir de sua mútua coerência. Desse modo, Dooyeweerd não concebe os elementos e regiões, que compõem o mundo, de modo isolado, mas internamente conectados. Por fim, é não reducionista, pois não absolutiza nenhum aspecto do mundo em detrimento de outros. Nada do mundo ou sobre o mundo é autoexistente. Partindo de um ponto de vista teísta, Dooyeweerd concebe o Deus transcendente da religião cristã como criador e origem absoluta de tudo que há.

### **Pressupostos Fundamentais da Ontologia de Dooyeweerd**

Antes de adentrarmos propriamente a exposição, é necessário que explicitemos alguns pressupostos fundamentais que orientam a filosofia do autor, em seu todo.

#### **Teoria e realidade**

A filosofia de Dooyeweerd parte do pressuposto de que o mundo que experienciamos é altamente ordenado e multifacetado. Tal ordem não é fruto da imposição da subjetividade humana sob uma multiplicidade de impressões caóticas; pelo contrário, o pensamento teórico humano é sujeito à mesma ordem que estrutura o mundo. Nesse sentido, é dever da filosofia, como atividade teórico-abstrativa, investigar as estruturas que tornam a realidade da experiência possível em sua inquebrantável coerência.

Considerando o que foi dito, Dooyeweerd defende que a realidade empírica da experiência natural vai muito além dos aspectos físico-químicos interagindo em relações causais; confere, desse modo, às dimensões normativas o mesmo *status* ontológico das dimensões naturais.

## Lei e sujeição

O segundo pressuposto fundamental da ontologia de Dooyeweerd é a distinção entre lei e sujeição. Tal noção permeia toda a sua filosofia e é elevada a nível especulativo, cuja exposição completa, porém, não é de decisiva importância para nossos propósitos aqui. É suficiente dizer que, seguindo o que foi estabelecido, Dooyeweerd distingue entre a dimensão das entidades individuais (coisas, eventos e processos)<sup>3</sup> que experienciamos na assim chamada “realidade espaço-temporal” e a dimensão das leis universais a que as entidades individuais se conformam. Numa palavra, tudo que encontramos na realidade empírica é “assim-e-assim” em virtude de conformar-se (ser sujeito) a determinadas leis condicionantes (estruturas), que dão *possibilidade de ser*, em primeiro lugar. Nesse sentido, Dooyeweerd estabelece importante diferenciação entre a dimensão da lei ou lado-lei/lado-ordem e a dimensão das coisas individuais ou lado-sujeito/lado-factual.

Distinguir essas duas dimensões não implica a defesa de um certo tipo de platonismo. O lado-lei e o lado-factual são duas dimensões de uma mesma realidade, são mutuamente dependentes, ainda que irredutíveis. Dooyeweerd sempre ressalta que só é possível falar em lei se há um (possível ou atual) sujeito ao qual se aplica; de igual modo, só há sujeito se há lei à qual este é, afinal, sujeito. Nesse sentido, de acordo com essa filosofia, não existem universais, no sentido tradicional. Aqui, leis são entendidas como condições para entidades individuais. Portanto, elas não “existem”, mas se aplicam (são válidas) ao que quer que seja sujeito a elas (cf. HART, 1984, 38-39). De igual modo, Dooyeweerd rejeita qualquer forma de nominalismo, que nega a conformidade-de-lei (*law-conformity*) das entidades individuais da nossa experiência e reduz o conteúdo da atividade teórica às abstrações lógicas e/ou linguísticas.

Em suma, de acordo com Dooyeweerd, a realidade é composta por duas dimensões irredutíveis, mutuamente dependentes: a dimensão das leis universais, que estruturam e ordenam o mundo, e a dimensão concreta de particulares em suas relações, que, por sua vez, são sujeitos à estas leis. Nessa acepção, para uma entidade concreta X há uma diversidade de leis que a torna possível e é responsável para todo caso de semelhança com outros Xs. Por conseguinte, a questão fundamental da filosofia é identificar essas leis que estruturam a

---

<sup>3</sup> No presente artigo, trabalharemos somente com entidades individuais materiais. No entanto, Dooyeweerd admite, com mesmo nível de legitimidade ontológica, as entidades individuais sociais, como o Estado, a família, igreja, sindicatos, empresas, etc. Sobre a concepção dooyeweerdiana da ontologia das instituições sociais, ver Dooyeweerd (1984, v. 3, p. 157-624).

realidade em sentido abrangente. Como veremos, estas estruturas-de-lei são as categorias ontológicas da filosofia de Dooyeweerd.

### **Coerência e irreducibilidade**

Conforme já ressaltado, para Dooyeweerd, a realidade que experienciamos é altamente ordenada. Tal pressuposto advém primordialmente da fé cristã professada pelo autor. De acordo com o filósofo, a revelação cristã apresenta Deus como a origem absoluta de tudo que há, impondo uma divisão fundamental entre criador e criatura. Nesse sentido, deve ser rejeitado, de antemão, qualquer tipo de absolutização do que quer que encontremos na criação. Numa palavra, tudo que existe no cosmos é não subsistente e, portanto, totalmente dependente de Deus.

Dois são os princípios reguladores dessa ontologia: irreducibilidade e coerência. O primeiro significa, segundo Roy Clouser (2022, p. 355-356), que “nenhum aspecto da criação deve ser considerado como o único aspecto genuíno ou como aquele que torna a existência de qualquer outro possível ou real”. Ora, se nenhum ponto da criação pode originar outro (em um sentido ontológico não causal), segue-se que são mutuamente irreducíveis. No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, isto implica também que são coerentes entre si. Uma vez que nenhuma parte da criação é autoexistente, há dependência, em primeiro lugar, da origem absoluta (Deus) e, em segundo lugar, de todo o resto com o qual forma uma ordem, o que é possível ser constatado tanto pela experiência natural quanto pela investigação teórica (filosófica e científica).

### **As Categorias Fundamentais da Ontologia de Dooyeweerd**

Passemos, agora, à apresentação das categorias ontológicas admitidas por Dooyeweerd em sua ontologia. Conforme foi estabelecido, seu objetivo é a teorização da realidade empírica em toda sua diversidade, mediante explicitação e investigação das estruturas-de-lei a que é sujeita.

O primeiro ponto a observar é que a realidade da nossa experiência é sempre de indivíduos ou entidades individuais; experienciamos *esta* árvore, *aquela* cadeira, *esta* sociedade, *aquela* empresa, *esta* reunião de trabalho, *aquela* culto religioso, etc. Por sua vez, esses particulares exibem ou possuem propriedades/atributos e relações; árvores e cadeiras,

sendo “entidades físicas”, possuem propriedades como dureza e densidade, podem interagir em relações causais, assim como suportam propriedades relacionais como ‘estar ao lado de’ e ‘ser propriedade (em sentido jurídico) de alguém’. A questão fundamental de uma ontologia passa ser a compreensão de cada um desses conceitos, suas conexões, hierarquias, etc.

Ora, apesar da experiência natural ser direcionada a particulares, estes são sempre estruturados por suas propriedades e atributos. Se retirados todos os atributos e relações de um particular qualquer, o que sobra é uma entidade completamente ininteligível. Ainda que se defenda a existência de um substrato por detrás dos atributos, permanece o problema da compreensão da relação do substrato com os seus atributos acidentais. Pensemos no caso de uma árvore. Uma parcela considerável da tradição substancialista não hesitaria em definir que a substância (no caso, a forma) dessa entidade é a sua propriedade orgânica. De um ponto de vista dooyeweerdiano, poderíamos perguntar o que seria tal substrato orgânico que não é sensorialmente perceptível (propriedade sensorial), não é logicamente distinguível (propriedade lógica) de tudo o mais, nem é possível ser referido pela linguagem (propriedade linguística). Se removermos tais propriedades e funcionalidades desse ente, o que estaríamos concebendo? Ainda que, mediante considerável esforço mental, o substancialista argumente que estamos diante de uma noção unicamente lógica, permanece a dificuldade de compreender como o substrato se relaciona com os atributos acidentais de modo integral e coerente, tal como experienciamos na atitude natural.

Outro ponto a ser ressaltado é a maior abrangência dos atributos em relação aos tipos (*kinds*) particulares. Enquanto tipos regulam somente indivíduos pertencentes à sua respectiva classe, atributos têm escopo universal, uma vez que regulam entidades ilimitadas. Nesse sentido, para Dooyeweerd, os conceitos e enunciados verdadeiros sobre particulares não podem ser o ponto de partida de uma ontologia e, portanto, a categoria ontológica mais básica.

### **Aspectos modais**

Tendo estabelecido que, no nível mais fundamental, os atributos/propriedades possuem certa primazia ontológica, o problema passa a ser a classificação dos atributos em termos categoriais. Conforme explicitado acima, Dooyeweerd rejeita a doutrina tradicional dos universais, dando preferência à ideia de ordem/universalidade. Nesse sentido, a intuição dooyeweerdiana é que não há entidades transcendentais ou ideais que correspondam às instâncias espaço-temporais; antes, haveria um (irreduzível) aspecto da realidade que regula e

torna possíveis as propriedades que abstraímos das coisas da nossa experiência. Nessa acepção, encontramos coisas que ocupam diferentes lugares no espaço com variados tamanhos, formas, etc., no entanto, todas elas são relacionadas e reguladas pelo modo de ser espacial de extensão contínua da realidade, objeto de investigação da ciência geométrica. Desse modo, há uma região espacial irreduzível, cujo núcleo de sentido é extensão contínua, que é a base para toda propriedade e lei de tipo espacial. Assim, nenhum caso de retangularidade é devido a um suposto retângulo universal, mas ao (universal) aspecto espacial da realidade. Entidades individuais diferentes partilham essa mesma propriedade pelo fato de funcionarem no aspecto espacial da realidade. Dooyeweerd chama esses aspectos de modais por serem modos de ser da realidade, não tendo relação com as assim chamadas modalidades lógicas de possibilidade, necessidade e contingência.

De acordo com Strauss,

Enquanto entidades concretas (naturais ou sociais) correspondem à pergunta “o que”, aspectos modais são acessíveis mediante a pergunta “como”. Herdamos do Latim expressões como *modus operandi* e *modus vivendi* em que o como é representado pelo termo “modus”. Portanto, um aspecto é um específico (peculiar) modo da realidade. Em sentido geral, é um *modus quo* ou modo de ser (STRAUSS, 2021, p. 39-40, grifo no original, tradução nossa).

Dooyeweerd identificou, ao todo, 15 tipos abrangentes e irreduzíveis modos de ser da realidade, que são as categorias ontológicas mais básicas de sua ontologia. São eles:

- 1) Aritmético (quantidade);
- 2) Espacial (extensão contínua);
- 3) Cinemático (movimento);
- 4) Físico (energia)
- 5) Biótico (vida);
- 6) Psíquico (sentimento);
- 7) Lógico (distinção analítica),
- 8) Histórico/cultural (poder formativo),
- 9) Linguístico (significação simbólica),
- 10) Social (intercurso social)
- 11) Econômico (frugalidade),
- 12) Estético (harmonia),
- 13) Jurídico (retribuição),
- 14) Moral (amor)

### 15) Pístico/fé (certitudinal).

Conjuntamente, os aspectos mencionados acima compõem o horizonte de experiência e possibilidade da realidade. Além disso, podemos notar que há uma sequência entre eles. Essa sequência não é meramente aleatória; cada aspecto é a condição de existência ou funcionamento dos seguintes (cf. CLOUSER, 2022, p. 365). Então, por exemplo, os aspectos cinemático, espacial e numérico são condições para o funcionamento do aspecto biótico. O que seria das propriedades físicas se não pudessem ser espacialmente localizadas e quantificadas?

O que torna essa teoria tão peculiar não é a mera identificação de tais aspectos específicos, mas as nuances que envolvem sua articulação e extensão. O primeiro ponto, seguindo o princípio da coerência, é explicitar no nível teórico as conexões que existem entre tais aspectos em si. Em segundo lugar, explicitar as relações que existem entre os aspectos em entidades diferentes. Estes correspondem às teorias da analogia e relação sujeito-objeto.

### **Analogia modal**

A teoria da analogia modal explicita a relação existente entre os aspectos modais da realidade. Analogia, na acepção dooyeweerdiana, significa justamente o momento de similaridade e diferença em cada aspecto. Dooyeweerd admite dois tipos de analogias: retrocipação (quando aponta para os aspectos anteriores) e antecipação (quando aponta para os aspectos posteriores). É nos momentos analógicos que o sentido dos aspectos é aprofundado, produzindo a diversidade de significado que encontramos na realidade (cf. DOOYEWEERD, 2012, v. 1, p. 103). No caso do significado do núcleo de sentido do aspecto jurídico, retribuição, Dooyeweerd o define como "[...] uma equilibrada harmonização de interesses comunitários e interindividuais" (DOOYEWEERD, 1984, v. 2, p. 135-36, tradução nossa). Perceba-se que harmonia é o núcleo de sentido do aspecto estético, ao passo que a expressão “interesses comunitários” remete ao núcleo do aspecto social. Aqui, harmonia e intercuro social não são utilizados no sentido precisamente estético e social, mas jurídico.

Outros exemplos de retrocipação são: unidade e multiplicidade jurídica (analogia jurídico-numérica) e distância social (analogia socioespacial). Quanto ao primeiro exemplo, podemos pensar na unidade processual em uma multiplicidade de partes. Quanto ao segundo, podemos pensar na distância social entre um presidente e um cidadão. Conforme já dito, nas

analogias o sentido sempre se refere ao núcleo de sentido do aspecto que serve de base para cada qual.

No caso das antecipações, o aspecto que serve de base aponta para outro, superior na ordem da ordem dos aspectos, assim aprofundando o sentido basilar do primeiro. Dooyeweerd menciona “boa fé” e “justiça” como conceitos analógicos – no caso, analogias entre o aspecto jurídico e o aspecto moral. Conceitualmente, a dimensão jurídica não tem propriedades morais como condição necessária, mas com o desenvolvimento e aprofundamento social e histórico, pode vir a ter.

### **Relação sujeito-objeto**

De acordo com Dooyeweerd, há duas formas de as leis aspectuais regularem entidades individuais: como sujeito ou como objeto. Como sujeito, uma entidade funciona ativamente em um aspecto. Por exemplo, uma árvore funciona ativamente no aspecto biótico; sendo um organismo vivo, possui propriedades bióticas e é sujeita às leis bióticas. No entanto, árvores não funcionam no aspecto social, não adentram em relações comunitárias e interindividuais. Árvores também não produzem arte. Contudo, nesses aspectos, a saber, social e estético, elas funcionam como objeto em relação a (possíveis) sujeitos que, por sua vez, funcionam ativamente nos aspectos mencionados. É bastante intuitivo dizermos que árvores possuem função social, bem como podem ser admiradas esteticamente em um jardim ou decoração, mas o filósofo providencia a fundamentação teórica da intuição.

Dooyeweerd defende que toda e qualquer entidade individual funciona em todos os aspectos da realidade, atual ou potencialmente. Julga, assim, ter suprido uma carência das ontologias tradicionais: aqui as categorias têm abrangência efetivamente universal, no sentido de condicionarem a realidade como um todo.

### **Estruturas de Individualidade**

#### **Primeiro acesso às entidades individuais**

Até aqui, vimos as estruturas que regulam as entidades individuais no que concerne às suas propriedades, leis e relações, isto é, seus atributos, seguindo os princípios de coerência e

irredutibilidade. Passemos, agora, à exposição dos indivíduos que habitam o mundo e que experienciamos como tais.

Antes de tratarmos da teoria das entidades individuais elaborada por Dooyeweerd, é válido observar, ainda na dimensão dos aspectos modais, um fenômeno curioso envolvendo a relação entre individualidade e aspectos modais. Conforme exposto, aspectos modais não são indivíduos e não denotam *prima facie* nenhum traço de individualidade; referem-se às propriedades, funções, relações e leis de indivíduos que, por sua vez, possuem-nos ou são por eles estruturados.

Contudo, Dooyeweerd observa que há conceitos modais que comportam relação explícita com a individualidade. Tomemos o aspecto moral, cujo núcleo de sentido é ‘amor’. Não é incomum, na prática científica e na atitude ordinária, falarmos de amor no contexto de individualidades. Usamos expressões como ‘amor parental’, ‘amor a um país’, ‘amor social’, etc. Nesses casos, amor está relacionado a entidades individuais, nomeadamente família, Estado e sociedade, o que confere especificidade de sentido ao amor moral. Não se trata de mera analogia. Neste caso, estamos diante de uma relação ontológica entre a função de amor e as individualidades que estão sob o domínio daquela. As entidades individuais tipificam a função de amor de acordo com sua própria estrutura. Isto é corroborado pelo uso intuitivo desses termos na experiência natural, na qual a intensão do sentido de ‘amor’ varia de acordo com a entidade individual que é referida.

Do que foi dito, chega-se à seguinte intuição: a relação entre aspectos modais e entidades individuais se dá pela tipificação dos aspectos na estrutura individual de cada classe de entidade. Nesse sentido, cada aspecto é tipificado e agrupado formando uma nova lei para cada classe de indivíduo, que Dooyeweerd denomina estrutura de individualidade (cf. DOOYEWEERD, 1984, v. 3, p. 79). Toda entidade individual concreta, além de ser sujeita às leis modais, é sujeita à lei típica correspondente. Resta explicar como os aspectos são tipificados e agrupados nas estruturas de individualidade.

De acordo com Dooyeweerd, em primeiro lugar, o agrupamento dos aspectos modais segue o princípio estrutural de um aspecto específico que tem certa primazia em relação ao todo individual. Mesmo em nossa experiência ordinária é possível constatar que toda entidade individual possui algum aspecto que aparenta ter maior importância na sua constituição como um todo. Dooyeweerd dá o exemplo de uma árvore. É intuitivo que o aspecto biótico de uma árvore exerce maior influência na sua constituição como todo individual. Nesse sentido, tanto os aspectos que a árvore funciona ativamente — aspectos numérico, espacial, cinemático e

físico — quanto os que funciona passivamente, como o aspecto social e econômico, são estruturados pela função biótica de vida orgânica. Dooyeweerd chama o aspecto que estrutura a entidade individual de função-guia ou qualificante, que é responsável pela qualificação típica e destinação interna de um todo individual (cf. DOOYEWEERD, 1984, v. 3, p. 83).

### **Segundo acesso às entidades individuais**

A situação é um pouco diferente quando se trata de entidades individuais mais complexas, como aquelas formadas pela capacidade humana de produção e manipulação de materiais. É o caso das obras de arte. Estas são produtos da capacidade formativa humana, o que significa que, neste caso, deve-se adicionar mais uma função qualificante ao todo estrutural. Observando novamente a lista dos aspectos modais, pode-se constatar que ‘capacidade formativa humana’ se refere ao núcleo de sentido do aspecto histórico. Nesse sentido, Dooyeweerd adiciona aos objetos manufaturados o que chama de função fundante ou fundacional. Mesmo no caso de uma escultura, o material físico que serve de base para a expressão artística do artista não é suficiente para qualificar esse momento fundante da obra de arte. Somente a partir da liberdade e capacidade de controle sobre o material é possível falar de arte propriamente dita (cf. DOOYEWEERD, 1984 v. 3, p. 109-124).

Evidentemente, a função qualificadora de uma obra de arte não é outra senão a função estética. A intenção do artista, na produção de uma escultura, é guiada pela função estética, de modo que a obra de arte produzida exhibe a concepção estética intencional do artista no seu todo estrutural (cf. DOOYEWEERD, 1984, v. 3, p. 115-116). Nesse sentido, Dooyeweerd observa que o que está em jogo é a objetividade da obra de arte como entidade individual. A obra de arte exige o aprofundamento da sensibilidade estética do observador, de modo a permitir que este experiencie a obra de arte como tal (cf. DOOYEWEERD, 1984, v. 3, p. 115-116). Diferentemente, entidades naturais, como árvores e pedras, podem ser apreciadas esteticamente na relação sujeito-objeto, mas nunca em termos de intencionalidade artística, e menos ainda como objeto cuja função-guia é a estética (cf. DOOYEWEERD, 1984, v. 3, p. 114).

### **Terceiro acesso às entidades individuais: estruturas encápticas**

Até o momento, acessamos as entidades individuais por intermédio da tipificação das funções modais às quais aquelas são sujeitas. Contudo, a teoria aqui apresentada observa que

as entidades individuais, além de constituídas por suas funções, são também estruturadas pelas relações entre as próprias entidades individuais.

A primeira relação entre entidades individuais é a que a tradição filosófica chamou de relação parte-todo. Dooyeweerd reinterpreta essa relação como sendo entre entidades individuais em que as partes e o todo possuem a mesma função-guia. Exemplificando: toda partícula individual de uma pedra, ainda que possa ter relativa autonomia em relação ao todo, continua sendo qualificada pela função-guia do todo, a saber, a função física. O mesmo ocorre no caso da relação entre o corpo e seus órgãos, em que a relativa autonomia dos órgãos não é suficiente para dizermos que se trata de uma estrutura individual totalmente diferente (CHAPLIN, 2016, p. 68); órgãos continuam sendo partes de um todo, uma vez que são qualificados pela mesma função do todo, nomeadamente, a função biótica.

Além da tradicional relação parte-todo, Dooyeweerd articula uma nova teoria que denomina *encapse* ou *entrelaçamento encáptico*. Dooyeweerd percebe que a mereologia tradicional é incapaz de dar conta da relação entre os mais diversos tipos de entrelaçamentos de entidades da realidade. A intuição básica dessa categoria é de que existem determinadas estruturas de individualidade que não permitem ser caracterizadas como partes de um todo. Neste caso, a irredutibilidade ocorre por estarmos diante de duas entidades individuais com funções qualificadoras diferentes. Por conseguinte, falamos de um entrelaçamento entre essas estruturas, de modo que a união enriquece ou aprofunda o sentido das estruturas encapsuladas, ao passo que mantém sua própria autonomia e irredutibilidade em relação ao todo encáptico.

O fenômeno da *encapse* fica mais claro se voltarmos à análise da estrutura de uma escultura. Vimos que, em termos de suas funções típicas, uma escultura é esteticamente qualificada e historicamente fundada. Contudo, o que acontece com o material físico a partir do qual a escultura é produzida? A teoria de entrelaçamentos encápticos responde: a obra de arte, unilateralmente, encapsula o material físico, mantendo sua irredutibilidade, mas aprofundando o seu sentido (DOOYEWEERD, 2012, v.1, p. 218). Isso explica a relação de copresença entre material e obra de arte, bem como de diversas outras entidades complexas que encontramos na realidade natural e social.

## **Conclusão**

Evidentemente que a ontologia de Dooyeweerd é muito mais complexa e rica do que o resumo aqui apresentado. Importante mencionar que Dooyeweerd articula essa teoria em

diálogo direto com as ciências especiais. Nesse sentido, o filósofo estava convicto de que sua ontologia é corroborada pelo *status* da ciência do seu tempo.

Conforme salientamos na introdução, a filosofia de Dooyeweerd oferece uma alternativa às ontologias reducionistas, que predominam no cenário intelectual contemporâneo. Essa ontologia faz justiça à nossa experiência concreta do mundo e das coisas que habitam nele, sobretudo os seres humanos. A experiência se nos apresenta em uma pluralidade coerente de aspectos e coisas, que só pode ser negada teoricamente mediante algum nível de contradição performativa. Por seu teor sistemático, essa ontologia transfere para o nível da teoria a coerência que experienciamos na realidade.

Por fim, convém mencionar que a ontologia de Dooyeweerd encontra alguma dificuldade em tratar de objetos abstratos. Em suas obras, Dooyeweerd trata primariamente das coisas e seus aspectos que se apresentam na experiência comum, mas podemos, com alguma justiça, questionar como essa teoria abordaria objetos ou entidades abstratas como conjuntos e estados de coisas.

## Referências

CHAPLIN, Jonathan. *Herman Dooyeweerd*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2016.

CLOUSER, Roy. *O Mito da Neutralidade Religiosa*. Trad. Rodolfo de Souza Amorim e Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Monergismo, 2022.

DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Trad. Havid H. Freeman; H. de Jongste. 3ª ed. Ontario: Paideia Press, 1984. v. 2.

\_\_\_\_\_. *A New Critique of Theoretical Thought*. Trad. Havid H. Freeman; H. de Jongste. 3ª ed. Ontario: Paideia Press, 1984. v. 3.

\_\_\_\_\_. *Encyclopedia of the Science of Law*. Trad. Robert Knudsen. Grand Rapids: Paideia Press, 2012. v. 1.

HART, Hendrik. *Understanding our World: an integral ontology*. Lanham, MD: University Press of America, 1984.

STRAUSS, D.F.M. *The Philosophy of Herman Dooyeweerd*. Ontario: Paideia Press, 2021.

## DA SUSPENSÃO DO JUÍZO AO DADO APODÍTICO: O OBJETO DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL EM 1907

Guilherme Felipe Carvalho<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo busca refletir acerca do modo como, na crítica do conhecimento, Edmund Husserl passa da suspensão do juízo à afixação de um dado apodítico, revelado através do *cogito*. Para tal, através da análise de alguns elementos presentes em *Die Idee der Phänomenologie*, de 1907, almeja-se demonstrar que o dado apodítico encontrado por Husserl está envolvido na pergunta sobre a legitimidade do conhecimento. Deste modo, a fenomenologia husserliana se apresenta como a doutrina universal da essência, uma proposta que tem em vista demonstrar os fundamentos seguros à teoria do conhecimento.

**Palavras-chave:** Husserl; Juízo; Fenomenologia.

**ABSTRACT:** The present article aims to reflect on the way in which, in the critique of knowledge, Edmund Husserl moves from the suspension of judgment to the affixation of apodictic data, revealed through the *cogito*. To this end, through the analysis of some elements present in *Die Idee der Phänomenologie*, from 1907, we aim to demonstrate that the apodictic data found by Husserl is involved in the question about the legitimacy of knowledge. In this way, Husserlian phenomenology presents itself as the universal doctrine of essence, a proposal that aims to present secure foundations for the theory of knowledge.

**Keywords:** Husserl; Judgment; Phenomenology.

### Introdução

Nas lições intituladas “*Die Idee der Phänomenologie*”, de 1907, através do desenvolvimento de uma fenomenologia transcendental, Edmund Husserl (1859-1938) estabelece uma distinção entre a atitude natural e a filosófica: a primeira é indiferente ao questionamento sobre a possibilidade de alcance do conhecimento; a segunda justamente se ocupa com tal problemática. Nesta dinâmica, o pensador almeja estabelecer uma crítica do conhecimento (cf. HUA II, 17-18) Mas com isso, pode haver o risco de a reflexão cair no ceticismo ao declarar a impossibilidade do conhecimento. Porém, como Husserl alerta: o ceticismo é um contraditório em todos os seus aspectos (cf. HUA XVIII, § 32). Assim, a grande

---

<sup>1</sup> Cursa o mestrado em Filosofia, na linha de Ontologia e Epistemologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Cursa bacharelado em Teologia pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA). Especialização em Ética pela PUCPR. Especialização em Cristologia pelo Studium Theologicum. É graduado em Filosofia pela PUCPR. E-mail: guilhermefelipe589@gmail.com

questão que move a teoria do conhecimento é: “como pode o conhecimento estar certo de sua concordância para com a existência em-si-mesma das coisas [*Sachen*]?” (HUA II, 3)<sup>2</sup>.

Diante disso, o método que põe em prática a concretização da crítica do conhecimento é “a fenomenologia, a doutrina universal da essência, por meio da qual encontra-se a ciência da essência do conhecimento” (HUA, II, 3). Husserl afirma que de antemão, pode-se ficar em dúvida se uma fenomenologia é de fato possível. O conhecimento sendo posto em questão, não é negado em todo o seu aspecto, mas colocado entre parênteses. Pôr o conhecimento em questão, não significa que ele é anulado, mas sim, que passará por um rigoroso julgamento acerca de sua validação.

Neste caso, Husserl afirma que as considerações de Descartes (1596-1650) sobre o *cogito* podem ser úteis. Entretanto, por mais que Husserl retome as reflexões cartesianas, ainda há uma grande separação entre ambos (cf. SIMEK, 2001). Desse modo, o *cogito* apresenta-se de modo indubitável, por ser algo imanente, autoevidente e incondicionado. E as *cogitationes* são, portanto, as doações absolutas que se estabelecem ao *cogito*. Isso responde à interrogação de por quais motivos alguns conhecimentos são meramente pretensos e outros indubitáveis. Resposta: porque há conhecimentos na esfera da imanência e outros na transcendência. O conhecimento do *cogito* e da *cogitatio* move-se na imanência, pois é autoevidente: o correlato intencional do “*Eu*” que pensa é justamente o objeto ao qual este “*Eu*” se inclina; o “*Eu*-puro” neste caso, intui a si próprio. Assim, a interrogação acerca do modo como pode ser captado algo no âmbito da transcendência e que não está, deste modo, no âmbito imanente, é resolvida através do conhecimento intuitivo da *cogitatio*.

Essa ênfase no conhecimento intuitivo justifica-se pelo fato de que para Husserl, a construção de uma doutrina da essência do conhecimento exige a prática da abstração ideadora (*ideierende Abstraktion*): esta permite o alcance de universalidades, proporcionando através da clareza intuitiva, a essência do conhecimento. Com isso, Husserl afirma que o conhecimento pertence ao campo das *cogitationes* e por isso é que a fenomenologia deve conduzir, de modo intuitivo, as objetualidades (*Gegenständlichkeiten*) de caráter universal até à consciência

---

<sup>2</sup> Todas as traduções presentes são de responsabilidade do autor e seguem a notação da edição crítica *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, sendo esta referenciada através da abreviação “HUA” e a sua respectiva edição sendo indicada em algarismos romanos. No que concerne à fundamentação do texto, observa-se que em Husserl, é fundamental a diferenciação entre: i) “*Dinge*”, que diz respeito à “coisa-física”, à materialidade; e ii) “*Sachen*”, que concerne à “coisa-psíquica”, à idealidade. Tanto que Husserl elenca a tarefa que compete à sua investigação: “*Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen*” (HUA XIX/I). Neste sentido: “nós queremos ir às coisas-mesmas”, significa que a investigação fenomenológica se atém, essencialmente, a “*Sachen*” e não “*Dinge*”.

intencional. A tarefa da fenomenologia diz respeito, portanto, à investigação na pura evidência de todas as formas de doação e suas correlações. Assim, pode haver o esclarecimento científico no âmbito da filosofia e por conseguinte, de modo indireto, também o esclarecimento das demais ciências. A fenomenologia do conhecimento é, deste modo, a ciência dos fenômenos do conhecimento (cf. HUA II, 14).

### Da dúvida ao dado indubitável

Como previamente exposto, em *Die Idee der Phänomenologie*, Husserl tem como pretensão desenvolver uma crítica do conhecimento, que por sua vez, envolve um elemento indispensável: o índice de questionabilidade (*Index der Fraglichkeit*). Neste sentido, a fim de obter um dado apodítico que permitirá o desenvolvimento da investigação, nada é tomado de antemão enquanto válido. A crítica do conhecimento, na qualidade de conhecimento científico de si, tem a pretensão de determinar o conhecimento em sua essência, no sentido de referência à objetividade que a ela é atribuída, bem como de seu possível ajustamento/adequação (*Triftigkeit*)<sup>3</sup>.

Com isso, por mais que combata o ceticismo, Husserl retoma um elemento do pensamento cético: a *εποχή*. Tal suspensão do juízo, que permite o desenvolvimento da redução fenomenológica, põe todo o conhecimento em questão, a fim de alcançar um ponto indubitável. Tourinho (2015) atenta para o fato de que tal conceito não deve ser compreendido na qualidade de um *modus vivendi*, como ocorria no ceticismo pirrônico, mas somente enquanto um recurso metodológico. Essa suspensão se amplia, necessariamente, às ciências, sejam naturais, exatas ou de qualquer ordem, pois a Husserl interessa a transição da atitude natural à atitude filosófica. A grande diferença entre ambas é que a natural aceita o conhecimento como certo, ao passo que a filosófica justamente se interroga sobre a legitimidade de alcance do conhecimento acerca de como a ciência alcança esse conhecimento e em quais conclusões chega. Ademais, se à *εποχή* não é permitido pressupor algo enquanto previamente dado, então o seu ponto de partida tem de ser incondicionado, isto é, autorreferente, havendo um recurso ao *a priori*. Neste sentido,

---

<sup>3</sup> Aparentemente, Husserl utiliza os vocábulos “*Adäquate*” e “*Triftigkeit*” enquanto sinônimos para representar a doação do objeto em sua plena concretude. Trata-se de uma doação que supera a presunção do conhecimento e apresenta-se como algo indubitável. Sobre esse conceito, faz-se mister destacar a definição de Depraz (2019, p. 117): “[u]m dos graus da verdade, situado entre a simples presunção e a apoditicidade. É adequado um objeto ou uma vivência cuja intuição é completa; de fato, a adequação permanece um ideal, na medida em que o percebido nunca se dá *tota simul*”.

Husserl recorre à evidência cartesiana do *cogito ergo sum*. Segundo o pensador, a evidência da *cogitatio*, enquanto correlato intencional do *cogito*, não deve ser compreendida enquanto uma experiência em seu sentido psicológico, mas ideal<sup>4</sup>. A almejada evidência<sup>5</sup> fenomenológica deve exprimir um dado indubitável, que não inclui qualquer questionabilidade epistemológica: a evidência daquilo que é demonstrado diretamente na mais estrita redução fenomenológica, constituindo um fundamento puramente cognoscível<sup>6</sup>.

O modo como a fenomenologia compreende um conceito tão importante como o da evidência, diz respeito a esta constituir-se enquanto à propriedade consciente que realmente intui, que apreende por si mesma de modo direto e adequado, significando, portanto, a doação adequada de si. Esse modo de compreender a evidência representa uma mudança no que concebeu a tradição empirista-racionalista<sup>7</sup>. Segundo Husserl, tanto os empiristas quanto os racionalistas abordam de modo errôneo a questão da evidência. Os primeiros, ao empreenderem uma investigação acerca da origem do conhecimento, permanecem distantes da autêntica origem, e os segundos na afirmação de que a diferença entre juízos evidentes e não evidentes consiste na manifestação de um sentimento (*Gefühl*)<sup>8</sup> que os distingue entre si. Com isso, segundo Husserl, se os fenômenos são diferentes, não é necessário recorrer ao sentimento enquanto um recurso para a sua diferenciação, pois para o autor: “não podemos manter amizade com essa evidência sensível. Ela somente poderia estar certa se provasse a si mesma na intuição pura” (HUA II, 60). Assim, a imanência da *cogitatio* é o que serve como ponto de partida à crítica, pois garante uma elucidação sobre a possibilidade de legitimidade do conhecimento. E nesse caso, para Husserl, é inaceitável buscar a fundamentação epistemológica através da

---

<sup>4</sup> O tema da idealidade ocupa boa parte da argumentação de Husserl presente em *Prolegomena zur reinen Logik*. Contra o psicologismo lógico que almejava a construção de uma lógica fundamentada através da psicologia empírica, Husserl enfatiza que a verdade não é um fato, mas um conteúdo ideal atemporal. Neste sentido, as idealidades são independentes dos fatos empíricos; não se conformam a eles. “A minha própria existência é irrelevante”, pois a possibilidade do ideal “não exige a minha existência. Percebo que a possibilidade disso depende da possibilidade de tal série de intuições e, portanto, da possibilidade de um fluxo de consciência e um *Eu* que lhes pertence” (HUA XXXVI, 75).

<sup>5</sup> “Husserl enfatiza como condição básica do conhecimento a experiência da *evidência*, quer dizer, a atestação clara de que certo estado de coisas é ou não é aquilo que parece ser. A evidência não é um sentimento acessório acrescentado de maneira contingente a alguns juízos; ela é um tipo particular de vivência, um modo específico de se relacionar com os objetos. Toda experiência da evidência se caracteriza como doação originária daquilo que é visado em tal experiência” (SACRINI, 2018, p. 38-39).

<sup>6</sup> Adiante, Husserl afirma que “apenas a *cogitatio*-mesma é uma doação absoluta” (HUA XXXVI, 26).

<sup>7</sup> Husserl é, ao mesmo tempo, tanto um crítico como um admirador dos empiristas e racionalistas. Não é à toa que Berkeley, Hume, Locke etc., do lado empirista e Leibniz, Descartes etc., do lado racionalista, estão presentes em todo o decorrer do desenvolvimento de sua obra.

<sup>8</sup> “Nenhum sentimento pode dizer a mim que ver é realmente ver, porque se eu o sinto, é incompreensível como o sentimento deve tornar o ver um ver real ou caracterizá-lo enquanto tal” (HUA XXXVI, 10). Como pode-se notar, o sentimento de ordem sensível, portanto, não é um critério de verificação epistemológica. Tal problemática também é encontrada em *Ideen I* (Cf. HUA III/I, § 21).

transcendência, seja por meio da psicologia ou mesmo das ciências naturais, pois a imanência, de modo geral, é o que representa a condição necessária para a obtenção do conhecimento<sup>9</sup>.

Dessa maneira, o fato de o conhecimento ser posto em questão, não significa que o mesmo não seja possível, mas sim, de que há um problema a ser resolvido: como é possível o ajustamento do conhecimento e como a vivência pode ir além de si mesma? Neste sentido, Husserl apresenta o conceito de transcendência de dois modos: i) referindo-se ao objeto físico-natural, externo à consciência; e ii) sendo contraposto à imanência genuína<sup>10</sup> (*reell*), na qualidade de uma vivência psicológica/material. Neste caso, “o transcendente será entendido não apenas como o que se encontra fora da *cogitatio*, mas [...] como ‘conhecimento não evidente’ [...], porém, abrangendo agora o eu empírico em sua relação com o mundo natural” (TOURINHO, 2016, p. 154). Assim, o ponto de partida para a afixação da crítica do conhecimento é o da imanência genuína, que é purificada pela redução fenomenológica de sua composição real (*real*). Pode-se, nesse caso, compreender que há uma transição do *Eu*-empírico ao *Eu*-puro.

Ademais, Husserl acrescenta que independentemente de se compreender a transcendência no primeiro ou no segundo sentido, ela ainda se constitui enquanto o problema inicial e o guia (*Leitproblem*) da crítica do conhecimento. Consequentemente, no início, a teoria do conhecimento não deve apenas não recorrer às ciências naturais e ao transcendente, mas não deve recorrer em nenhum momento de seu processo, como Husserl exprime: a “teoria do conhecimento jamais pode ser construída sobre ciência natural de qualquer tipo” (HUA II, 36). Com isso, faz-se fundamental a implementação da redução, pondo toda a transcendência em suspensão.

Após implementar todo o processo da redução fenomenológica, está delimitado à crítica do conhecimento justamente o que ela pode e não pode se apoderar: “o ser da *cogitatio*, isto é, o próprio fenômeno do conhecimento é, deste modo, indubitável e livre do enigma da

---

<sup>9</sup> Sobre as controvérsias sobre os conceitos de imanência e transcendência na filosofia de Husserl, cf. Patočka, 1996.

<sup>10</sup> Os conceitos de “*real*” e “*reell*” têm de ser diferenciados. Percebe-se, que *reell* é uma etapa para o *real*. Teixeira (2007, p. 153), contribui afirmando que: “Não posso concordar com a tradução de ‘*reell*’ simplesmente por ‘*real*’, pois que esse termo é introduzido, no contexto do contraste entre ‘ser real’ e ‘ser irreal’, para designar uma *parte ou momento de um ser irreal* puramente temporal, nomeadamente, da consciência pura. Tal como interpreto, esse momento ‘*reell*’ da consciência irreal deve ser compreendido por contraste com outro ser irreal intimamente relacionado com a consciência, mas que, por não ter o seu caráter temporal, não pode ser considerado como um componente próprio (*eigentliche Komponente*) dela, tal como o é o momento *reell*, mas deve ser considerado apenas (pelo menos aqui no ‘Ideias I’) como seu correlato intencional (*intentionales Korrelat*), a saber, o noema ou sentido noemático (§ 88). Com base nessa interpretação e recorrendo, em parte, ao sentido literal de ‘*reell*’, parece-me um pouco melhor traduzi-lo por ‘genuíno’”. Para um maior detalhamento acerca do conceito de “*real*” (cf. HUA XVIII, § 23).

transcendência” (HUA II, 43), apresentando as totais condições de servir enquanto um dado imediato e seguro para o prosseguimento da crítica. Além disso, as *cogitationes* do mesmo modo, expressam a esfera de absolutas doações imanentes, pois “no intuir do fenômeno puro, o objeto não está fora da cognição, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta doação-própria de um puramente intuído” (HUA II, 43). Entretanto, Husserl reitera que é indispensável voltar à atenção também para a diferença fundamental no âmbito imanente, entre o ser da *cogitatio* e a evidência proveniente do sujeito cognoscente, ou seja, a distinção<sup>11</sup> entre: i) o fenômeno puro, invariável, sendo pertencente ao campo da fenomenologia; e ii) o fenômeno psicológico, este pertencente ao campo de investigação da psicologia científico-natural, que diz respeito a uma vivência temporal (que surge, dura e cessa) pertencente a um sujeito. Não se pode, neste caso, compreender como sinônimos o conteúdo visado pelo ato com o próprio ato de conhecimento. O conteúdo, o fenômeno puro ao qual Husserl se refere, é ideal; ao passo que o ato de conhecer é possibilitado mediante a estrutura psíquica do sujeito.

Inclusive, mesmo essa mesma vivência psicofísica enquanto coisa-do-mundo (*Ding der Welt*) é apresentada na qualidade de uma transcendência e, portanto, também deve ser posta em suspensão, pois a redução possibilita uma doação absoluta, sem resquício algum de transcendente: a imanência genuína. Nesta medida, a fim de obter o fenômeno puro, “*Eu* teria de pôr em questão, novamente, o *Eu*, bem como o tempo, o mundo, e então trazer à tona um fenômeno puro, a pura *cogitatio*” (HUA II, 44). Com isso, o que fica evidente é que há uma correspondência entre a vivência psíquica e o fenômeno puro, no sentido de que é por meio da redução fenomenológica que a vivência psíquica revela o fenômeno em sua pureza, ou seja, o ser da essência imanente, compreendido enquanto uma doação absoluta. Afinal, agora encontra-se presente não mais a psicologia, mas sim, a fenomenologia<sup>12</sup>, e com isso, o seu objeto de investigação: o fenômeno puro compreendido não enquanto uma existência posta em um *ego*, em um mundo de ordem temporal, mas na qualidade de uma doação absoluta apreendida intuitivamente.

---

<sup>11</sup> O esboço desta distinção entre conteúdo ideal e psicológico, já se encontra presente em HUA XVIII, § 27, 96, onde Husserl reitera que as leis lógicas são distintas das leis pertencentes ao campo da psicologia empírica: “[a] inteligibilidade das leis lógicas mantém-se. Mas quando se compreende o seu conteúdo de pensamento enquanto conteúdo psicológico, altera-se totalmente o seu sentido originário, que estava ligado à inteligibilidade”.

<sup>12</sup> Acerca da relação entre psicologia e fenomenologia (cf. GOTO, 2015).

## O objeto fenomenológico

Como visto, a investigação fenomenológica tem como um dos princípios a colocação entre parênteses de todos os elementos que se apresentam enquanto transcendentais (tanto o objeto material quanto o conhecimento não evidente). A cientificidade da fenomenologia não pode ocupar-se com meros objetos individuais, visto que a sua investigação tem como objeto as essências gerais e a atestação da legitimidade do conhecimento. A investigação das leis essenciais estende-se, inclusive, àquilo que é transcendente: apenas não é permitida à investigação fenomenológica realizar qualquer postulação a respeito de uma “existência” (*Dasein*). Em vez de ser julgado o ser e o não-ser do respectivo transcendente, deve-se se ater para o conteúdo do objeto apresentado intuitivamente ao sujeito. Com base no conteúdo visualizado imanentemente e na visão (*Meinung*) evidente<sup>13</sup> dos atos da espécie em questão, realiza-se uma intuição geral (*generelle Intuition*), que permite então reconhecer e expressar leis evidentes de essência.

Que significam, portanto, essas leis de essência?<sup>14</sup> Segundo Husserl, tais leis dizem respeito à possibilidade última (*letztmögliche*) de autocompreensão que o conhecimento evidencia. Essas leis tornam o método de investigação seguro, pois não dependem de pressupostos existenciais (cf. HUA XVIII, § 23, 80). Como exemplo, uma lei que possui validade absoluta é aquela que é independente de modo absoluto, quer haja quem a pense ou não: mesmo se não houvesse Deus<sup>15</sup>, ela não perderia o seu caráter absoluto. Nessa conjuntura, parece que Husserl amplia a sua visão de *Prolegomena zur reinen Logik*, ao reiterar o caráter absoluto da verdade referente às leis ideais, posto que o verdadeiro “é absolutamente

---

<sup>13</sup> Em *Ideen I*, Husserl demonstra que o “ver fenomenológico” não é uma visão sensível, “mas um ver em geral, como consciência original doadora” (HUA III/I, § 19, 43).

<sup>14</sup> Sobre o conceito de “lei de essência”, Tourinho (2012, pp. 91-96) demonstra que: “Na investigação fenomenológica, tal ‘intuição de essências’ surge como a visão por meio da qual a coisa intencionada nos é revelada em sua doação originária e, portanto, em um grau apodítico de evidenciação [...]; trata-se do deslocamento de intuições singulares acerca de algo para o sentido do pensamento deste algo em geral, o universal idêntico destacado visualmente a partir disto e daquilo”.

<sup>15</sup> De origem judaica, Husserl é luterano de batismo, e, portanto, não é ateu. Deus em sua filosofia representa uma grande relevância na fundamentação ética. A questão é que o Ser de Deus não pode servir enquanto uma garantia do conhecimento. Não é porque há Deus que o ser humano não pode ser enganado em relação aos objetos do conhecimento, como acontece com Descartes. Segundo Zilles (2012, p. 55. 56), para Husserl, “a teleologia conduz necessariamente para a humanidade verdadeira e autêntica na práxis humana do futuro. A garantia para tal realização encontra-se, no seu princípio, em Deus [...]. Deus é o fundamento último da teleologia. Husserl pensa Deus como um conceito-limite [...]. Entretanto, Deus é para Husserl, não apenas um conceito-limite nem apenas um ideal regulador da razão, mas a ‘substância absoluta’ que se dá no fim da redução fenomenológica. Situa o tema de Deus num plano claramente ontológico, real. Diz que ‘Deus fala em nós, fala na evidência de nossas decisões, que, através de toda a finita mundanidade, apontam para a infinitude’ [...]. A filosofia husserliana descobre Deus como o princípio teleológico da racionalidade do curso prático da história humana”.

verdadeiro, é ‘em si’ verdadeiro; a verdade é idêntica e só uma, sejam homens ou não, sejam anjos ou deuses que a apreendam no juízo” (HUA XVIII, § 36, 125). Em convergência a Husserl, Sacrini (2018, p. 45) enfatiza que: a “verdade não é um conteúdo particular da experiência do juízo, [...] é uma ideia, no sentido de uma espécie [...] universal, que se deixa apreender como algo idêntico nos inúmeros juízos particulares que a veiculem”.

Assim, mesmo que em dado momento algum indivíduo refira-se ou pense nessa lei, ela é independente da existência deste mesmo indivíduo. Tal lei é expressa, por exemplo, na captação sensível de um determinado som, onde o sujeito ao captá-lo, retém em sua consciência o núcleo invariável da coisa (*Sache*), isto é, a sua essência (cf. SACRINI, 2018, p. 93). O som, portanto, não significa uma mera nomenclatura<sup>16</sup>, mas diz respeito a uma estrutura universal. Sobre a independência da lei essencial, Husserl afirma que: “claro que sou eu que vejo e digo isso. Mas a lei não fala de mim e não pressupõe minha existência, não é afirmada e fundamentada sob a hipótese desta existência” (HUA XXIV, 234). Ligada a essa apreensão essencial está a evidência apresentada de modo intuitivo, sendo que se há sons, estes existem enquanto “indivíduos”, determinados por uma atribuição ontológica, tido enquanto o seu núcleo invariável: a sua essência.

Neste âmbito, Husserl afirma que todas as leis de essências são cognoscíveis *a priori*. Para ele, esse é o único sentido do *a priori* que pode ser compreendido enquanto autêntico, pois representa tudo aquilo que é fundado na pura essência. Essa expressão denota, ao que tudo indica, mais uma crítica de Husserl endereçada a Immanuel Kant (1724-1804)<sup>17</sup>. Vale recapitular, que para Kant, por exemplo, na sua *Kritik der reinen Vernunft*, as formas *a priori* devem ser compreendidas enquanto uma estrutura universal através da qual o espírito humano percebe o mundo (AAIII, B121). Assim, é fundamental distinguir entre a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), a faculdade das intuições e o entendimento (*Verstand*), faculdade dos conceitos (AAIII, B30). Desta maneira, o objeto é apresentado ao sujeito através de sua sensibilidade por meio das intuições sensíveis, e pensado pelo entendimento por meio de conceitos. O conhecimento é, assim, a ligação e unificação da multiplicidade sensível em conceitos (AAIII,

---

<sup>16</sup> Esta é uma das diferenças em Husserl na passagem de suas leituras do empirismo à construção de uma fenomenologia, ao rejeitar a tese nominalista defendida por Berkeley. A crítica, por exemplo, endereçada a Locke, também se encontra neste contexto. Cf. Santos, 2010.

<sup>17</sup> Nos anos de 1906-07, Husserl se ocupou intensamente com a filosofia crítica de Kant. Biemel (1973, p. 10) enfatiza que a “semelhança com [...] Kant não é coincidência [...]; a partir dessa ocupação desenvolveu a ideia da fenomenologia como filosofia transcendental, como idealismo transcendental e a ideia de redução fenomenológica”

B130/131). Com isso, as formas *a priori* do entendimento ou conceitos puros se referem à capacidade de o espírito humano ordenar o múltiplo dado em conceitos (AIII, B93).

Nesta perspectiva, Rizo-Patrón (2012) defende que em relação a Kant, o mesmo termo, transcendental, aplicado à fenomenologia e à consciência refere-se à certas condições de possibilidade, formas ou modos de experiências dos objetos que se revelam como transcendentais, como correlatos. Todavia, as questões transcendentais não se restringem somente à clarificação do conhecimento objetivo, mas contemplam gradativamente a correlação transcendental de toda forma de consciência e todo o tipo de objeto, incluindo a valoração e a ação, sendo, além disso, a tarefa fenomenológica de mostrar como toda razão que se faz no *a posteriori* encontra seus princípios no *a priori*.

Para Husserl, então, o *a priori*, não é aquilo que confere garantia ao sujeito antes da experiência, como, por exemplo, por uma inspiração divina (*göttliche Eingebung*) ou por mecanismos psicológicos inatos/hereditários, posto que o “caráter originário psicológico e mesmo a impregnação divina não podem atribuir às ideias nenhuma dignidade epistemológica” (SACRINI, 2018, p. 77). Assim, para Husserl, *a priori* significa uma lei de essência através do qual o sujeito está certo ao questionar toda experiência e toda suposição transcendente, e é certo não porque assim parece, mas porque por meio da intuição pura, o sujeito obtém o estado-de-coisas como algo fundado absolutamente na essência imanente dos conceitos em questão. Com isso, Husserl afirma que o indivíduo não pode determinar nenhuma essência e nenhuma lei de essência.

Para Husserl, a fenomenologia é então, “a investigação científica, ou seja, a exploração puramente intuitiva e esclarecedora do *a priori*” (HUA XXIV, 240). E assim, por ser uma investigação de todas as categorias, é uma investigação transcendental<sup>18</sup>. A fenomenologia enquanto filosofia transcendental investiga, além disso, tanto a origem quanto a possibilidade do conhecimento. Husserl demonstra que a verdadeira tarefa filosófica será a de:

Trazer à luz os princípios em toda a parte e examiná-los quanto à sua autenticidade, resolvendo os problemas transcendentais em relação a eles, isto é, examiná-los até sua origem e significado fenomenológicos, inserindo-os no reino das essências intuitivas como a autêntica matriz do conhecimento

---

<sup>18</sup> Eis aqui, desta maneira, a concretização da virada transcendental em Husserl, que em *Ideen I*, além de sua fenomenologia consolidar-se enquanto transcendental, também assumirá, definitivamente, o caráter de um idealismo transcendental. Zilles (2007, p. 218) afirma que “a filosofia husserliana resume-se, em grandes linhas, como filosofia transcendental enquanto análise da constituição da subjetividade transcendental. Seu princípio metodológico é a tentativa de descrever a vida da consciência como se apresenta à reflexão. Pretende purificar a filosofia transcendental iniciada por Kant, distinguindo seu trabalho através da elaboração do método e construção sistemática”.

enquanto doação intuitiva da razão ou rejeitando-a como falsidade (HUA XXIV, 237).

A fenomenologia será, então, a ciência apriorística que irá fornecer o fundamento da filosofia e das demais ciências. Entretanto, isso não se resume a uma fundamentação imediata como para Descartes, onde um axioma serve enquanto o fundamento de as demais ciências (cf. MACDONALD, 2000). Neste mesmo sentido, Sacrini (2009) assinala que fundar o conhecimento, nesse contexto, significa elucidar quais são as estruturas subjetivas responsáveis por apreender com evidência a ideal objetividade da lógica. E dado que os componentes básicos dessa objetividade formam os métodos de obtenção de conhecimento de qualquer investigação científica, a fenomenologia pode almejar uma fundação indireta de todas as ciências, e ainda o autor reitera que para Husserl, compete à investigação filosófica a elucidação reflexiva sobre as fontes subjetivas e as questões últimas sobre o sentido, bem como a possibilidade de uma objetividade que se desenvolve de modo subjetivo.

Nesse empreendimento, mesmo em certa medida tendo se inspirado na filosofia cartesiana, Husserl compreende que a sua a fenomenologia alcançou um ponto de partida (e chegada) mais profundo que em relação a Descartes<sup>19</sup>. Dentre as inúmeras diferenças entre ambos, vale ressaltar que para Husserl o *ego* não é *res cogitans*, isto é, não é uma “substância”, não é *Ding*. Entretanto, se assim como para o filósofo francês, a fenomenologia tivesse como recurso a *veracitas Dei*<sup>20</sup> enquanto uma garantia da indubitabilidade dos fatos, certamente não reunirá condições de seguir adiante enquanto crítica do conhecimento (cf. CAVALIERI, 2013). Afinal, no plano imanente foi admitida a doação referente à pureza da *cogitatio* enquanto absoluta, mas não a doação da coisa externa, pois esta é uma transcendência. Com isso, o puro intuir, afastado de todo o pressuposto das ciências, pode trazer não somente uma doação

---

<sup>19</sup> Bello (2019) atesta que para Husserl, o próprio Descartes desempenha uma atitude transcendental em potência. Entretanto, mesmo o pensador francês tendo realizado a “descoberta” desta subjetividade, não consegue alcançar um sentido profundo. O precursor, de fato, do transcendental, é Kant.

<sup>20</sup> Para Husserl, Deus não pode servir enquanto uma garantia epistemológica da existência do mundo e da objetividade do conhecimento. Faz mister recordar a passagem de Descartes (2018, pp. 147, 193) em *Meditationes de Prima Philosophia* (1641): “depois de haver percebido que há, em verdade, Deus, e ao mesmo tempo depois de haver entendido que todas as outras coisas dependem disso e que ele não é enganador; e disto haver concluído que todas as coisas que percebo clara e distintamente são necessariamente verdadeiras, mesmo que já não atenda às razões que por assim julguei, contanto que me lembre de as haver clara e distintamente percebido- nenhuma razão contrária pode se me opor que me leve a duvidar, mas tenho disso uma ciência verdadeira e certa. [...] quando em verdade se me apresentam coisas em que noto distintamente de onde, onde e quando se me ocorrem e vejo um nexos ininterrupto de sua percepção com tudo o mais da vida, fico completamente certo de que ocorrem, não quando estou dormindo, mas acordado. E não devo ter a mais mínima dúvida acerca da verdade dessas coisas, se para o seu exame convoquei todos os meus sentidos, a minha memória e o meu intelecto e nada me é mostrado por nenhum deles que se oponha ao que os outros mostram. Pois de que Deus não é enganador segue-se que de modo algum me engano nessas coisas.” Em *Ideen I*, no § 58, Husserl afirma que a redução fenomenológica deve englobar, inclusive, a transcendência de Deus.

absoluta, mas também as universalidades, os objetos universais<sup>21</sup> e estados-de-coisas universais. E com isso, obtém-se uma fenomenologia: uma ciência, bem como método de esclarecimento da possibilidade essencial do conhecimento.

### Considerações finais

Como observado, em *Die Idee der Phänomenologie*, ao buscar a construção de uma fenomenologia transcendental, Husserl realiza uma crítica da razão. Tal crítica perpassa, primeiramente, a distinção entre a atitude natural e a filosófica. Como cumpre recordar, a diferença essencial entre ambas é que a natural é indiferente diante da pergunta sobre a possibilidade do conhecimento; a filosófica, pelo contrário, se debruça justamente sobre o problema do alcance legítimo do conhecimento objetivo. Sem aceitar ciência alguma como ponto de partida, Husserl, de modo cartesiano, recorre à própria imanência do *cogito*, que por ser algo indubitável, é estabelecido como o princípio necessário ao desenvolvimento da reflexão. Isso é possibilitado por meio da retomada que Husserl faz do conceito grego de *εποχή*, onde o conhecimento não é negado em todo o seu aspecto, mas colocado entre parênteses, passando, necessariamente, por um rigoroso exame de validação.

Ao buscar na imanência genuína o dado requerido pela crítica, Husserl compreende que o conhecimento pertence ao campo das *cogitationes* e por isso é que a fenomenologia deve conduzir, de modo intuitivo, as objetividades de caráter universal até à consciência intencional. Nesse sentido, a tarefa da fenomenologia significa uma investigação na pura evidência de todas as formas de doação e de todas as suas correlações. E com isso, há o esclarecimento científico no âmbito da filosofia e por conseguinte, das demais ciências. A fenomenologia, nesta acepção, é a ciência transcendental dos fenômenos do conhecimento, desenvolvida mediante a exploração sistemática das objetividades por parte de um *ego* reflexivo.

### Referências

BELLO, Angela Ales. *O sentido das coisas: por um realismo*. Tradução de José J. Queiroz. - São Paulo: Paulus, 2019.

---

<sup>21</sup> Em *Ideen I*, Husserl fornece uma definição sobre o que entende por objeto: “todo sujeito de predicacões verdadeiras possíveis” (HUA III/I, § 3, 15).

BIEMEL, Walter. *In: Die Idee der Phänomenologie: "Fünf Vorlesungen"*. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

CARVALHO, Guilherme Felipe. Da crítica do ceticismo à construção de uma fenomenologia pura. *Revista Controvérsia*. v. 19 n. 1, 54-73, 2023.

CAVALIERI, Edebrande. *Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl* / Edebrande Cavalieri. - Vitória: EDUFES, 2013.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio Creder. 3. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Retradução: Fausto Castilho. - Ed. bilíngue em latim e português- Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2015.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana II) *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. *Husserliana* (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schumann. Nijhoff, Den Haag, 1976.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XVIII) *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Holenstein Elmar, in *Husserliana*, Band XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XIX/I) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Nijhoff, Den Haag, 1984.

HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXIV) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, Edmund. (HUA XXXVI) *Transzendentaler Idealismus*. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). Robin D. Rollinger, Rochus Sowa (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

KANT, Immanuel. (AAIII) *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in Zwölf Bände. Ed. W Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

MACDONALD, Paul S. *Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings*. Paul S. MacDonald. Published by State University of New York Press, Albany, 2000.

PATOČKA, Jan. *An introduction to Husserl's phenomenology*. Translated by Erazim Kohák; edited with an introduction by James Dodd. Open Court Publishing, 1996.

RIZO-PATRÓN, Rosamary. Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. *Areté- Revista de Filosofía*. Vol. XXIV, N° 2, 2012.

SACRINI, Marcus. O projeto fenomenológico de fundação das ciências. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 577-93, 2009.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SANTOS, José H. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2010.

SIEMEK, Marek J. Husserl e a herança da filosofia transcendental. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001.

TEIXEIRA, Dario. “Prolegômenos” à crítica husserliana ao historicismo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 8, 1/, p. 119-129, 2006.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. ‘Intuição de essências’ e indução: da observação dos fatos à objetividade fenomenológica nas ciências humanas. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro, v.4, n.2, p.1-152, out.2011/mar.2012.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. *O exercício da epoché e as variações do transcendente na fenomenologia de Edmund Husserl*. Filosofia Unisinos. 13 (1):30-38, jan/apr, 2012a.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. Afirmação da existência e elucidação do sentido do mundo: a circularidade na dupla preocupação da fenomenologia de Husserl. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol 3, n° 2, 2015.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. A dupla tarefa da teoria do conhecimento no itinerário das “Cinco Lições” de Husserl. *Pensando – Revista de Filosofia*. Vol. 7, No 13, 2016.

ZILLES, Urbano. Fenomenologia e Teoria do Conhecimento em Husserl. *Revista da Abordagem Gestáltica – XIII*(2): 216-221, jul-dez, 2007.

ZILLES, Urbano. A crise da humanidade europeia e a filosofia. In: *HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Prefácio. Trad. Urbano Zilles. - 4.ed.- Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

## O ENSINO DE FILOSOFIA NAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS: (DES)CAMINHOS E PERSPECTIVAS

*Levi Silva Lemos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O artigo trata do ensino de filosofia e sua presença no currículo ao longo da história das políticas educacionais. O trabalho é fruto de pesquisa bibliográfica e tem como objetivo analisar os descaminhos que envolvem o processo de inclusão/exclusão da filosofia no currículo educacional, refletindo sobre os possíveis impactos na formação humana, e, conseqüentemente, na sociedade. Apresenta-se a hipótese histórica de que devido sua essência crítica e caráter problematizador, o ensino de filosofia é visto pelas forças dominantes como um conhecimento subversivo da ordem constituída, e por isso, sofre inúmeros ataques resultantes das tensões e disputas de poder em torno das políticas públicas de educação.

**Palavras-chave:** Ensino de Filosofia; Currículo; Inclusão/Exclusão; Políticas Educacionais.

**ABSTRACT:** The article deals with the teaching of philosophy and its presence in the curriculum throughout the history of educational policies. The work is the result of bibliographical research and aims to analyze the errors that involve the process of inclusion/exclusion of philosophy in the educational curriculum, reflecting on the possible impacts on human formation, and, consequently, on society. The historical hypothesis is presented that due to its critical essence and problematizing character, the teaching of philosophy is seen by the dominant forces as a subversive knowledge of the constituted order, and therefore, it suffers countless attacks resulting from the tensions and power disputes surrounding the public education policies.

**Keywords:** Teaching Philosophy; Curriculum; Inclusion/Exclusion; Educational Policies.

### Introdução

O ensino de filosofia, assim como outras disciplinas da área de ciências humanas, tem enfrentado inúmeras dificuldades quanto a sua efetiva implementação. Historicamente, a filosofia, enquanto componente curricular, sempre ficou à mercê de tensões e embates ideológicos que toliram as chances de se ter uma educação crítica e problematizadora em sua concretude.

Diante disso, torna-se imperativo compreender os caminhos e (des)caminhos no processo de tessitura das políticas educacionais, especificamente no que tange a inclusão da

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB); Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amapá; Licenciatura em História (UNIFAP); Licenciatura em Pedagogia (Unicesumar); Bacharel em Teologia (Fatech). ORCID 0000-0002-4693-7769. Email: levilemos292@gmail.com.

disciplina de filosofia no currículo da educação brasileira. Para tanto, aborda-se um breve histórico buscando compreender e refletir sobre as particularidades deste processo, bem como problematizar sobre estes possíveis entraves, analisando as intersecções e reflexos destes problemas com o cenário atual da realidade brasileira do ensino desta disciplina.

É notório, porém, que o ensino de filosofia apresentou (e apresenta) um caminho de inúmeros percalços quanto a sua malograda implementação em alguns momentos da história da educação brasileira. Isto é fator determinante para que filósofos, professores, pensadores de diferentes matizes venham lutar por sua reafirmação enquanto disciplina obrigatória do currículo da educação, sem qualquer perda de sua completude, visto que isto pode contribuir significativamente com um novo projeto de sociedade, a despeito do que defendem os que detém a hegemonia socioeconômica e política do país.

O estudo em tela constitui-se de uma pesquisa bibliográfica embasada no trabalho de autores do campo da filosofia e da educação, como Aranha e Martins (2016), Aspis (2004), Cardoso (1999), Carvalho (2015), Dos Santos e Costa (2012), Jaspers (1993), Salvia e Neto (2021), Chaloub, Lima e Perlatto (2018), Lima e Maciel (2018), Shiroma (2018), Silva, Simões Neto e Rodrigues (2018), Pereira dos Santos (2013), Rebouças Porto Júnior (2014), Antunes e Alves (2004), Dallabrida (2009), Moura e Oliveira (2020), Mazai e Ribas (2001), Montalvão (2021) e Tambara (2012).

### **Ensino de Filosofia: breve histórico**

Como delimitação temporal, optou-se por um estudo desde os primórdios da educação brasileira no período colonial até a implantação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e Novo Ensino Médio (Lei 13.415/2017). A ideia é estabelecer um panorama crítico do ensino de filosofia ao longo da história da educação brasileira e, assim, compreender a situação atual do problema em questão.

Pode-se afirmar, que o ensino de filosofia, ainda nos séculos XVI e XVII tinha pouca expressão como uma disciplina crítica, haja vista questões elementares e livrescas, voltadas para assimilação, registro, comentários teológicos e mera reprodução conteudista transplantada da Europa. Dentre as questões elementares há o fato de que a disciplina era ministrada nos antigos cursos de letras humanas destinados aos filhos da elite portuguesa. Estes cursos eram ministrados pelos jesuítas e, portanto, o ensino de filosofia tinha um forte apego às tradições

escolásticas e do Tomismo<sup>2</sup>. Sem mencionar, que “o ensino de filosofia fazia parte do chamado curso de artes oferecido pelos jesuítas aos filhos dos colonos que concluíam o primeiro nível de letras humanas. É bem verdade que apenas alguns colégios dispunham desse curso” (ARANHA; MARTINS, 2016, p. 404) Esta informação reforça a pouquíssima oferta desta matéria no período.

Não obstante, com o advento do “Século das Luzes”, no séc. XVIII, o Iluminismo, irrompia a modernidade com os mais diversos avanços da ciência. Teorias como empirismo, racionalismo, criticismo, assim como o brilhantismo de nomes como Francis Bacon, René Descartes, Rosseau, Jhon Locke e Galileu foram determinantes para provocar uma verdadeira ruptura de paradigma neste momento histórico da Europa, enaltecendo o conhecimento racional, visto que “somente por meio da razão científica o homem poderia alcançar o verdadeiro conhecimento, a convivência harmoniosa em sociedade, a liberdade individual e a felicidade” (PEREIRA DOS SANTOS, 2013, p. 03).

No contexto de Portugal e, conseqüentemente brasileiro, um movimento de reformas se manifesta em relação ao ensino. Com a nomeação do Marques de Pombal, pelo Rei Dom José I, se inicia um processo reformista que gera profundas mudanças em diversas áreas da vida social e econômica do reino português e seus domínios ultramarinos. No que tange às ações implementadas pelo Marques de Pombal, sua iniciativa cria o que se pode chamar de primeira forma de ensino público no Brasil, pois “Pombal passa a organizar a escola para servir aos interesses do Estado” (SILVA; SIMÕES NETO; RODRIGUES, 2018, p. 648).

O governo pombalino toma estas iniciativas visando promover um novo projeto social para o território português, inclusive Brasil, a partir de um ideário pautado nos pressupostos da modernidade. Conforme acentuam Mazai e Ribas (2001, p. 04) “após a expulsão dos Jesuítas pelo Marquês de Pombal, ocorreu uma reforma na Universidade, em função do surgimento de um espírito novo, moderno, que combateria a doutrina dos jesuítas”. Neste contexto, o ensino propedêutico e enciclopédico dos jesuítas não correspondia mais ao ideal de sociedade que Pombal pensava.

Segundo Tereza Fachada Levy Cardoso, pesquisadora em história social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), estudos acerca das aulas régias no Rio de Janeiro no período pombalino comprovam que

---

<sup>2</sup> Tomismo constitui-se do conjunto das ideias filosófico-teológicas de São Tomás de Aquino. De acordo com Dos Santos e Costa (2009) “Santo Tomás realizou uma síntese entre o pensamento de Aristóteles e a fé cristã revelada na Escritura, com o objetivo de harmonizar razão e revelação” (DOS SANTOS; COSTA, 2009, p. 109).

Tornava-se obrigação do Estado garantir a educação gratuita a população, estabelecer suas diretrizes, escolher por concurso os professores públicos, fiscalizá-los, pagá-los e mantê-los subordinados a uma política fortemente centralizadora. A partir de então a educação passava a ser leiga, ou seja, conduzida por organismos burocráticos governamentais e não mais sob a diretriz de uma ordem religiosa, como fora até então pelos jesuítas (CARDOSO, 1999, p. 106).

Isto é de fundamental importância considerando o fato de que agora o ensino público seria leigo (laico), tendo o Estado como principal agente mantenedor. Nesse contexto, cabe mencionar acerca das aulas régias, que “compreendiam o estudo de humanidades” (CARDOSO, 1999, p. 106). Era, portanto, na área de humanidades que esta forma curricular foi implementada inicialmente. Isto não é assintomático, pois o governo pombalino desejava ter controle total sobre a formação humana em todo o território português. O que mostra que o ensino de humanidades se tornava uma área estratégica para se atingir tal intento.

De fato, no tocante aos estudos filosóficos, às aulas régias tiveram as suas “primeiras aulas efetivamente implantadas em 1774, de Filosofia Racional e Moral” (CARDOSO, 1999, p. 106). Entretanto, salienta-se que este ensino ainda consistia em uma educação livresca, elitista e distante de uma proposta popular de educação. Cabe dizer, porém, que à época em que esta forma de ensino de filosofia foi desenvolvida, mostrava-se como algo inovador, considerando obviamente, a realidade daquele respectivo momento histórico da educação brasileira.

Após este período, já no séc. XIX uma perspectiva que iria se refletir por décadas na educação brasileira começa a criar forma: as disputas de poder em torno das políticas educacionais, principalmente no tocante a inserção de disciplinas críticas no currículo. Neste sentido, no ano de 1820, nos cursos de direito de São Paulo e no Recife a disciplina de filosofia é inserida como componente curricular obrigatório e no ensino médio de forma propedêutica, como pré-requisito para ingresso nos cursos superiores brasileiros. Vale salientar que no final do período imperial ampliou-se a repercussão do cientificismo e do racionalismo supostamente voltado para o bem comum. Segundo Rebouças Porto Júnior (2014, p. 29), isto ocorreu devido ao fato de que “os ideais da Revolução Francesa marcaram realmente uma ruptura com o Antigo Regime e, trazidos para o Brasil pelos intelectuais positivistas, refletiram-se na concepção estatal e tecnocrática de educação”.

Em 1925, foi instituído o Decreto Nº 16.782 A – de 13 de janeiro de 1925, também conhecido como Lei João Luiz Alves, ou simplesmente “conhecida por Lei Rocha Vaz” (TAMBARA, 2012, p. 253). Este dispositivo, entre várias medidas, cria a disciplina intitulada

Moral e Cívica, dando um caráter mais rígido e conservador à educação. Quanto ao objeto do ensino de filosofia, esta legislação previa sua oferta nos dois últimos anos do ensino secundário, que correspondia a formação média da população.

Autores como Aranha e Martins (2016) e Tambara (2012) que apresentam estudos sobre história da educação, em especial no campo das políticas educacionais, apontam para o caráter rígido destas legislações no recorte em tela, visto que os dirigentes políticos da nação buscavam definições claras de um ensino ordeiro nestas disciplinas de humanidades como garantia de uma boa formação do caráter.

Em se tratando de uma legislação rígida, isto já era em si, um avanço. Todavia, é justo mencionar que no Art. 48, inciso 3º desta lei menciona-se que “o estudo da filosofia será **geral**, embora **sumário**” (TAMBARA, 2012, p. 268, grifo nosso). Ou seja, a própria lei ofertava o ensino de filosofia, entretanto, normatizava-o no contexto do ensino secundário de forma superficial, breve, resumida e generalizante. Reafirmando o caráter rígido desta lei.

Cabe ressaltar, ainda, que este dispositivo legal determinava que seriam “excluídas, por seleção cuidadosa, as produções, que, pelo estilo ou doutrinação incidentes, diminuam ou não despertem os sentimentos construtivos dos caracteres bem formados” (TAMBARA, 2012, p. 269). Obviamente, nota-se uma preocupação com qual tipo de conteúdo seria ministrado. Todavia, de antemão a lei se mostrava cuidadosa em relação às produções compreendidas como “subversivas”.

Com o advento do Movimento Escolanovista na década de 30 as tensões continuam, visto que “predominou um vaivém entre a filosofia como disciplina obrigatória ou facultativa” (ARANHA; MARTINS, 2016, p. 405) no contexto do currículo. Percebe-se que a ação conjunta e articulada de personalidades como Francisco Campos, Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, foi determinante para tornar a disciplina de filosofia novamente uma matéria obrigatória, através da “Reforma Francisco Campos” (ARANHA; MARTINS, 2016, p. 405). Esta reforma foi implementada por Francisco Campos<sup>3</sup>, que foi Ministro da Educação e da Saúde de Getúlio Vargas, sendo ainda grande articulador intelectual do Estado Novo.

---

<sup>3</sup> Francisco Campos, um dos grandes ideólogos do Estado Novo, foi responsável por implementar mudanças profundas na organização na educação nacional, no tocante ao ensino secundário e superior. De acordo com Dallabrida (2009, p. 185) pode-se afirmar que esta reforma promovida por Reforma Francisco Campos (1931) provocou “a modernização do ensino secundário brasileiro. Ela imprimiu organicidade ao ensino secundário por meio de várias estratégias escolares, como a seriação do currículo, a frequência obrigatória dos alunos, a imposição de um detalhado e regular sistema de avaliação discente e a reestruturação do sistema de inspeção federal”.

Com a Reforma Capanema<sup>4</sup> em 1942, o ensino de filosofia fica agregado ao segmento clássico do colegial, sendo obrigatório nos dois últimos anos deste segmento. O que se lamenta do referido período, é que a carga horária da disciplina foi aos poucos sendo minada por um conjunto de normatizações posteriores que causavam uma perda irreparável de conteúdo.

Observa-se, ainda, que a cada período histórico que se desenvolve, existe um movimento de inserção ou de exclusão da disciplina. Logo, desde a possibilidade de sua inclusão curricular na educação brasileira, a filosofia sofre uma verdadeira tensão no que se refere a sua implementação nas políticas educacionais que tratam do currículo.

Em um cenário não tão distante, ocorre a promulgação da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a Lei nº 4.024/61. Através desta lei a filosofia perde novamente a obrigatoriedade. Este fato vem se agravar com o golpe civil militar de 64. Os anos de chumbo mostraram uma nova configuração onde a educação passou a ter um caráter tecnicista, com uma forte ênfase ao ensino profissionalizante, que tinha como objetivo fortalecer a formação da classe trabalhadora para abastecer o mercado. Neste sentido, o ensino de humanas é desprestigiado e, conseqüentemente, o ensino de filosofia, posteriormente, acabou sendo extinto pela segunda LDB, lei nº 5.692/71. O espírito crítico sucumbe face às forças dominantes do tecnicismo, que excluem a disciplina de filosofia, implantando Moral e Cívica e Organização Social e Política Brasileira.

### **Cenário atual**

Com a redemocratização certa abertura política ocorre no país, e de forma gradual mudanças vão tomando forma no cenário brasileiro. Neste sentido, em 1996 é aprovada a terceira LDB, a Lei nº 9.394/96, também chamada Lei Darcy Ribeiro. O ensino de filosofia fica optativo, porém sendo trabalhado como “tema transversal”, como era recomendado pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN). Todavia, obtém-se a obrigatoriedade da disciplina através da alteração do Artigo 36 da LDB, por meio da Lei nº 11.684/2008. Segundo esta legislação “serão incluídas a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio” (BRASIL, 2008).

Não obstante, as tensões em torno da disciplina de filosofia não param por aí. Com o

---

<sup>4</sup> Gustavo Capanema foi ministro da Educação e da Saúde Pública de Vargas no período de 1934 a 1945. De acordo com Montalvão (2021, p. 05), coube a Capanema “conduzir as iniciativas do Inquérito sobre a Educação Nacional (1936), o Plano Nacional de Educação (1937) e a Lei Orgânica do Ensino Secundário (1942). Esta última foi apresentada como o corolário da modernização desse segmento do ensino”.

golpe parlamentar de 2016 materializado através do impeachment da Presidente Dilma Vanna Rousseff, o país enfrentou uma verdadeira onda de protestos acompanhado de fortes manifestações neoliberais com a participação de setores empresariais, religiosos, partidos de centro e de direita como PMDB e PSDB, que eram garantidores da governabilidade. Segundo autores como Chaloub; Lima e Perlatto (2018), na apresentação do dossiê "*Direitas no Brasil contemporâneo*", ocorre no país um processo de hipermoralização onde “a grande guinada capaz de distinguir a direita radical foi a transplantação dos seus embates ante a esquerda para o terreno da moral” (CHALOUB; LIMA; PERLATTO, 2018, p. 12). Aponta-se que no respectivo contexto, o país viveu uma efervescência social, onde os mais diferentes segmentos da sociedade, entre eles a educação, também esboçavam esta realidade, com discursos conservadores, religiosos, moralistas que deliberadamente atacavam o ensino de ciências humanas, por conta do discurso progressista de esquerda.

Neste cenário, estes autores argumentam que “para além da polarização e do esgotamento, a direitização da vida política brasileira teve ruidosos efeitos nos três poderes da República, nas instituições político-partidárias, no Ministério Público e alhures” (CHALOUB; LIMA; PERLATTO, 2018, p. 15). Isso tudo gera um quadro sociopolítico onde o resultado foi a eleição de Jair Bolsonaro à Presidência da República em 2018. O novo presidente claramente apresentou traços ultraconservadores e ultradireitistas, o que repercutiu diretamente nas políticas implementadas em seu governo.

De acordo uma postagem no twitter de Bolsonaro no dia 26 de abril de 2019, o presidente afirma que “a função do governo é respeitar o dinheiro do contribuinte, ensinando para os jovens a leitura, escrita e a fazer conta e depois um ofício que gere renda para a pessoa e bem-estar para a família, que melhore a sociedade em sua volta”. Em outro depoimento nesta mesma plataforma, o presidente comenta com o então ministro da Educação, Abraham Weintraub, acerca da possibilidade de retirada de recursos da área de humanas para áreas de formação estratégica.

Conforme outra postagem na mesma data, Bolsonaro (2019) explica que:

O Ministro da Educação @abrahamWeinT estuda descentralizar investimento em faculdades de filosofia e sociologia (humanas). Alunos já matriculados não serão afetados. O objetivo é focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte, como: veterinária, engenharia e medicina.

Como visto, além de não terem a correta percepção da importância de uma formação filosófica, as classes dirigentes ainda demonstram certa antipatia pelas ciências humanas, ao

ponto de preterirem-nas em função de outras áreas e colocá-las como sendo de maior prestígio. Como visto, a contemporaneidade revela que o ensino de filosofia ainda resiste, todavia não sem a presença de um conjunto articulado de iniciativas e perseguições que afrontam a construção do conhecimento crítico.

Ainda tratando destas mudanças recentes neste contexto brasileiro, a Lei nº 13.415/2017 (Novo Ensino Médio) juntamente com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), também apontam certos impactos que afetam diretamente o ensino de filosofia.

De fato, as transformações no cenário sociopolítico brasileiro a partir de 2016 durante o governo de Michel Temer (2016-2018) apontam para diferentes contradições que desencadeiam efeitos também no campo da política educacional. De acordo com Lima e Maciel (2018, p. 01) com o Novo Ensino Médio houve uma “a flexibilização e o esvaziamento do currículo do ensino médio”.

No tocante a BNCC<sup>5</sup> implantada em 2018 não há que se falar em exclusão de disciplinas, uma vez que, de acordo com Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (DCNEM) (1998), foram criadas as áreas do conhecimento, a saber: a) Linguagens e suas Tecnologias; b) Matemática e suas Tecnologias; c) Ciências da Natureza e suas Tecnologias, e, por fim, d) Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, área na qual Filosofia e Sociologia estão incluídas.

Na BNCC, as áreas do conhecimento “têm por finalidade integrar dois ou mais componentes do currículo, para melhor compreender a complexa realidade e atuar nela” (BNCC, 2018, p. 469). Assim sendo, para a Base o que importa é a perspectiva da orientação do DCNEM, o que implica dizer que:

não exclui necessariamente as disciplinas, com suas especificidades e saberes próprios historicamente construídos, mas, sim, implica o fortalecimento das relações entre elas e a sua contextualização para apreensão e intervenção na realidade, requerendo trabalho conjugado e cooperativo dos seus professores no planejamento e na execução dos planos de ensino (Parecer CNE/CP nº 11/2009).

Diante disso, percebe-se que não há pretensão de exclusão de componentes curriculares, mas sua integração com outras disciplinas, as quais espera-se promover um melhor trabalho inter e transdisciplinar para as ciências humanas. Especificamente, no que tange ao ensino de

---

<sup>5</sup> Conforme o Observatório Movimento Pela Base, inicialmente a BNCC em 2017 foi aprovada para a Educação Infantil e Ensino Fundamental. Posteriormente, em 2018, foi aprovada para o Ensino Médio. Após a aprovação “deu-se início à (re)elaboração dos currículos das redes municipais e estaduais. O movimento começou com os currículos estaduais de Educação Infantil e Ensino Fundamental, depois se espalhou para os municípios, que revisaram seus documentos de Educação Infantil e para os currículos do Novo Ensino Médio” (MOVIMENTO PELA BASE, 2023).

filosofia a BNCC argumenta promover uma melhor capacitação de habilidades e competências específicas como raciocínio lógico, capacidade de construção e reflexão de conceitos. Neste sentido, a Base defende que:

No Ensino Médio, com a incorporação da Filosofia e da Sociologia, a área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas propõe o aprofundamento e a ampliação da base conceitual e dos modos de construção da argumentação e sistematização do raciocínio, operacionalizados com base em procedimentos analíticos e interpretativos (BNCC, 2018, p. 472).

Como se percebe, não há, ao menos de forma aparente, uma exclusão. Visto que se possibilita uma proposta de articulação interdisciplinar onde diferentes áreas dialogam com a disciplina de filosofia e o aprofundamento e a ampliação de conceitos basilares da área. Conforme defendem Salvia e Neto (2021), “não teríamos uma supressão, mas, ao contrário, uma exaltação da filosofia e da sociologia” (SALVIA; NETO, 2021, p. 04). Não obstante a esta argumentação positiva a respeito do tema, a estranheza que permanece é que esta integração ou articulação proposta na Base venha suprimir, ou provocar certo reducionismo de elementos relevantes do saber filosófico. Isto é extremamente prejudicial ao aprendizado e conhecimento desta disciplina.

Conforme apontam Salvia e Neto (2021, p. 04):

Desse modo, apesar de a filosofia ser contemplada na BNCC, para garantir o seu efetivo oferecimento em forma de disciplina da grade curricular, é necessário um posicionamento efetivo e embasado. E parte desta legitimação consiste na produção de materiais didáticos que dialogam com a BNCC e que sejam oferecidos nos livros do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) para tratar das competências e habilidades que fazem menção a filosofia [...].

Como visto, ainda existe uma incômoda questão. Como garantir a integralidade dos conteúdos curriculares de filosofia adaptando-os aos ditames do Novo Ensino Médio<sup>6</sup> e BNCC, sem cair na armadilha do reducionismo do saber filosófico, preservando, portanto, aquilo que é a essência desta disciplina? Eis, portanto, um dos maiores desafios contemporâneos sobre o tema.

Não obstante, para Lima e Maciel (2018, p. 15), “a retirada de disciplinas pautada em

---

<sup>6</sup> Em relação ao tecnicismo, o Novo Ensino Médio resgata tal perspectiva teórica, pois de acordo com Moura e Oliveira (2020, p. 01) “o tecnicismo é uma tendência pedagógica que valoriza a técnica e a reprodução sistematizada atrelada às capacidades e habilidades dos indivíduos. O novo ensino médio após a reforma proposta pela Lei 13.415 de 2017, potencializou dentro da sua multiplicidade pedagógica o seu caráter tecnicista”, ao promover uma formação que valoriza a aquisição de habilidades e competências para abastecer o mercado de trabalho, em detrimento de uma formação crítica do cidadão.

um discurso de que o ensino médio carrega muitas disciplinas mascara o que de fato se quer excluir do currículo escolar: as disciplinas de sociologia, filosofia”. Logo, a armadilha de que deve-se assegurar estudos de filosofia, não garantia a inclusão do componente curricular, mas sim que seriam garantidos estudos sobre esta área do saber.

Após esta abordagem histórica, uma outra pergunta, que apesar de tácita na abordagem, aqui apresenta-se de forma clara: por que a filosofia é tão ameaçadora ao ponto de existirem lutas ideológicas intensas por sua exclusão ou permanência no currículo da educação brasileira?

### **Por que o Ensino de Filosofia é perigoso?**

Apesar de uma pergunta aparentemente óbvia, autores como Jasper (2003) afirmam que por seu caráter crítico, a filosofia pode se tornar uma verdadeira “perturbadora da paz” (JASPER, 1993, p. 140). Disto, infere-se a atribuição errônea da pecha de “subversiva” para com a disciplina, pois pensar criticamente, ou filosoficamente é subverter a ordem constituída, o que incomoda diretamente as forças dominantes que atuam em determinada sociedade.

Desde os primórdios da filosofia pensar criticamente já era em si um perigo. Sócrates, grande pensador do séc. IV a.C. foi acusado de subverter a ordem pervertendo a mente da juventude. Por esta acusação foi condenado à morte por envenamento sendo obrigado a ingerir cicuta. Do exposto, observa-se que pensar, ou mesmo levar outros a pensar de forma crítica em tempos de opressão e barbárie, se torna tarefa arriscada.

Não obstante o exemplo do passado do grande filósofo grego e muitos outros que ousaram pensar para além da realidade dada, superando o senso comum e buscando um mundo mais afeito ao conhecimento, é necessário refletir sobre a própria contemporaneidade com suas desigualdades e vicissitudes. Neste cenário, o ensino de filosofia ainda desperta certo incômodo da parte de muitos dirigentes políticos, conservadores radicais e religiosos, uma vez que estimula o pensamento livre, autônomo, que busca incessantemente por emancipação social.

Vive-se em um mundo onde um conjunto de ilusões baseado em consensos e normalizações moldam a vida em sociedade. Logo, infringir as regras deste jogo ilusório constitui-se de atrevido ato de coragem que é comum na prática de ensinar filosofia. Disto, afirma-se que ensinar filosofia, ou mais adequadamente, ensinar a filosofar é uma verdadeira infração ao que é normalizado pelos consensos do mundo, independente deste contexto de padrões de conduta, costumes, opções e imposições dos paradigmas sociais, políticos ou econômicos da sociedade. Logo, o professor de filosofia (e não só ele) precisa assumir uma

identidade própria. Uma postura definida, uma posição determinada. Ou se compromete com um projeto de sociedade na qual a justiça social seja a premissa fundante para todos, ou se resignará face aos problemas e dificuldades que a sociedade atual apresenta sem perspectiva de superação, transformando o ensino de filosofia em uma mera ação letárgica de absorver conteúdos sem qualquer significado prático para a vida. Isto seria uma aula de filosofia esvaziada de seu sentido primordial.

Diante disto, afirma-se que deve existir certo comprometimento do filósofo, ou mesmo dever de ofício daquele escolheu a seara da filosofia para labutar e construir conhecimento. Ensinar filosofia é incomodar, é um constante desatino de querer saber e compreender a si mesmo, os outros e os problemas da sociedade. Conforme Jasper (1993):

Todo aquele que se dedica à filosofia quer viver para a verdade. Vá para onde for, aconteça-lhe o que acontecer, sejam quais foram os homens que ele encontre e, principalmente diante do que ele próprio pensa, sente e faz, está sempre interrogando. As coisas, as pessoas e ele próprio devem tornando-se claro aos seus olhos. Ele não as afasta de seu contato. Ao contrário, ele se expõe. E prefere ser desgraçado na sua busca da verdade a ser feliz na ilusão (JASPERS, 1993, p. 141).

Nisto infere-se que ser professor de filosofia não é apenas ser detentor de uma cadeira de uma disciplina acadêmica, mas exercer o ofício de filósofo sem qualquer dúvida de sua missão. A prática docente em filosofia, portanto, não pode estar desassociada da criticidade, do ato de questionar, do querer saber, da superação do óbvio do senso comum, pois isso tudo é a essência do filosofar.

A própria aula de filosofia deve estar imbuída de atitude filosófica. Deve provocar a reflexão autônoma dos envolvidos, favorecendo a construção crítica do conhecimento. Neste sentido, é mister que o professor seja o grande responsável por propiciar este ambiente alvissareiro, onde o pensamento crítico flua de forma livre e independente de naturalizações. Logo, alguém assim tão preparado filosoficamente, não pode estar isento de uma compreensão pessoal sobre o conhecimento que se propõe ensinar. Nas palavras de Carvalho (2015, p. 57), as aulas de filosofia “não podem ser isentas de sua própria compreensão sobre Filosofia e sobre filosofar, tampouco sua orientação filosófica deve ficar inibida. Na aula do professor-filósofo não há lugar para neutralidade”.

### **Ensino de Filosofia: quais perspectivas temos?**

Afinal, qual a realidade atual do ensino de filosofia? O exame crítico das circunstâncias do tempo presente mostra insegurança, instabilidade, ataques deliberados ao conhecimento crítico e conseqüentemente às ciências humanas e a educação, bem como ações articuladas originadas a partir de reformas variadas que objetivam o controle e a regulação das políticas educacionais. Este conjunto de iniciativas representam a tônica no cenário em tela, que expõe que o ensino de filosofia sempre fica à mercê das tensões sociais no processo político decisório.

Não obstante, o avanço da *standardização* do processo educativo promovida pelo neoliberalismo, através das políticas influenciadas pelos Organismos Multilaterais, como Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), Banco Mundial, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), faz com que os professores tenham a autonomia cada vez mais suprimida. Surge no contexto educacional uma heteronomia docente cada vez mais evidente, considerando as padronizações de atividades escolares, exames de larga escala e testes externos que direcionam a prática pedagógica e, conseqüentemente, comprometem a autonomia do professor.

Retomando o objeto da filosofia, como visto, as iniciativas de se organizar curricularmente o ensino de filosofia no Brasil ao longo de séculos já caminha com certa precariedade, a exemplo das demais políticas de educação. Isto não é assintomático, mas ao contrário, reflexo de uma sociedade que não tem valorizado esta área do conhecimento. Óbvio que a desvalorização ocorre não apenas na educação, mas nas ciências humanas como um todo, sobretudo, na filosofia, ponto que nos interessa aqui.

No tocante à realidade brasileira e seus problemas, autores como Aspis (2004, p. 306) afirmam que “aquele que se dedicar a dar aulas de filosofia para jovens no Brasil, hoje, sentirá a necessidade de pensar seriamente no que isso significa antes de sentir-se em condições de decidir o que fazer em suas aulas e como fazê-lo”. O excerto afirma sobre as dificuldades nas quais educadores de filosofia se encontram face aos desafios da disciplina. Além do crucial fator da formação crítica, discriminada pelas elites dominantes, problemas como formação inicial e continuada, falta de prestígio da profissão, baixos salários, falta de reconhecimento e carreira nada atraente fazem da profissão docente um grande vácuo de incertezas para aqueles que pensam em atuar como professores na área.

O que se tem, ainda presente, é a consciência de que a educação e conseqüentemente o

ensino de filosofia e todas as políticas públicas que as contemplam estão engendrados em uma verdadeira arena de conflitos. Neste sentido, a educação deve se propôr como um espaço de emancipação e diálogo, visto que a “vida cotidiana não se mostra meramente como o espaço por excelência da vida alienada, mas, ao contrário, como um campo de disputa entre a alienação e a desalienação” (ANTUNES; ALVES, 2004, p. 350). Neste sentido, ensinar filosofia é um verdadeiro ato de resistência.

E mais, como a escola é um espaço da vida cotidiana, onde os sujeitos estão submetidos a presente alienação, (e muitas vezes a educação reproduz isso) é neste mesmo espaço onde se constrói conhecimento e se processam as disputas por discursos, direitos e igualdade. Assim, é neste mesmo espaço da vida onde mudanças são prováveis e com esforço, concretizadas. No entanto, ao que parece, esta resistência não se processa naturalmente, visto que força e fraqueza, resistência e irresistência, subversão e resignação convivem nesta arena dependendo de qual desses parâmetros se invista mais.

Assim sendo, o discurso e a prática filosófica não condizem com o projeto societal onde se tem a “escola como empresa, a educação como mercadoria e o aluno como cliente” (SHIROMA, 2018, p. 93). Nesse caso, filosofia não representa esta ideologia onde educação é “serviço”, nem o ensino de filosofia talvez não seja o melhor porta-voz desta perspectiva mercadológica e acrítica de educação. Se o ensino de filosofia não contribuir com a libertação crítica do sujeito, fatalmente não será ensino de filosofia. Seria apenas uma educação enciclopédica e memorização.

### **Considerações finais**

Pelo exposto, percebe-se que a filosofia é uma disciplina que como outras de ciências humanas, ainda constitui objeto de preocupação de educadores, pesquisadores e filósofos de forma geral, dadas as circunstâncias em que sua presença, ao que parece, ainda representa ameaça aos interesses dominantes. E, por conta disso, o estado gestado por estas mesmas forças tem assumido um caráter no qual seus interesses sejam eles, desenvolvimentistas, econômicos ou políticos são indiscutíveis.

Não deveria ser, mas lamentavelmente, o ensino de filosofia sofreu ao longo de séculos um movimento contínuo de contrarreforma estatal contra sua presença no currículo escolar. Verifica-se, portanto, que o conhecimento que desaliena e liberta nunca será bem visto, porém, notadamente, necessário face ao objetivo de se lutar por uma sociedade mais justa, igualitária,

plural e democrática.

Esta conjuntura mostra, portanto, que se os interesses dominantes são indiscutíveis ao ponto de se gerar uma oposição articulada ao ensino de filosofia, este, também, deve ser inegociável face a sua necessária implementação não só constituinte no currículo, mas também, as garantias necessárias de que sua organização curricular será articulada com vistas a garantir a integralidade do saber filosófico sem quaisquer reducionismos de seu valioso conteúdo, tão necessário à formação humana crítica.

Ante o exposto, afirma-se que o ensino de filosofia viveu este ciclo histórico de tensões onde sua inclusão ou exclusão no currículo foi a tônica das ações governamentais ao longo da história da educação brasileira. As disputas por sua ausência ou permanência curricular se deu por conta de ações de projetos de poder de governos autoritários versus ações de governos mais nitidamente populares com fulcro nas demandas sociais de educação.

À guisa de conclusão, verifica-se que estas tensões lamentavelmente, ainda estão longe de acabar, ao considerar que a realidade brasileira, com sua dinâmica centrada nos antagonismos entre os diferentes poderes e segmentos políticos, sociais e econômicos, determinam sob certa lógica, a tessitura das políticas educacionais e, conseqüentemente, as ações acerca do ensino de filosofia. Diante disso, os (des)caminhos nas políticas públicas de educação ainda apontam uma perspectiva de luta onde a questão deve ser discutida e pesquisada.

## Referências

A IMPORTÂNCIA DA BNCC E DE SUA IMPLEMENTAÇÃO. *Observatório Movimento Pela Base*. 2023. Disponível em: <<https://observatorio.movimentopelabase.org.br/a-importancia-da-bncc-e-de-sua-implementacao/>>. Acesso em: 17 dez. 2023.

ANTUNES, Ricardo; ALVES, Giovanni. As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital. *Educação & Sociedade*, v. 25, n. 87, p. 335–351, 2004.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 6. ed. São Paulo: Moderna, 2016.

ASPIS, R.P.L. O professor de filosofia: o ensino de filosofia no ensino médio como experiência filosófica. *Cad. Cedes*, Campinas, vol. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-32622004000300004>>. Acesso em: 31 de out. 2023.

BOLSONARO, Jair Messias. *A função do governo é respeitar o dinheiro do contribuinte, ensinando para os jovens a leitura, escrita e a fazer conta e depois um ofício que gere renda*

[...] 26 de abr. 2019. Twitter: @jairbolsonaro. Disponível em: <<https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1121713997156425729>>. Acesso em: 21 out. 2023.

\_\_\_\_\_. *O Ministro da Educação @abrahamWeinT estuda descentralizar investimento em faculdades de filosofia e sociologia (humanas)*[...] 26 de abr. 2019. Twitter: @jairbolsonaro. Disponível em: <<https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1121713534402990081>>. Acesso em: 21 out. 2023.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular: Educação é a base – Ensino Médio*. 2018. Disponível em: <[http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf)>. Acesso em: 21/10/2023.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Educação. Câmara da Educação Básica. Parecer 15/98; Resolução 03/98. *Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio*. Brasília, CNE/CEB, 1998.

\_\_\_\_\_. *Lei Nº 11.684, de 2 de Junho de 2008*. Altera o art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111684.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111684.htm)>. Acesso em: 10 dez. 2023.

CARDOSO, T. F. L. As aulas régias no Rio de Janeiro: do projeto à prática (1759-1834). *Revista História da Educação, [S. l.]*, v. 3, n. 6, p. 105-130, 2012. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/30261>>. Acesso em: 10 dez. 2023.

CARVALHO, Flávio. Em torno a desafios e a proposituras à educação filosófica na formação de professores de filosofia. R. *NESEF*. Fil. Ens. Curitiba, v.6, n.6, p. 46-57. Jun./Dez. 2015.

CHALOUB, Jorge. LIMA, Pedro. PERLATTO, Fernando. Apresentação: Direitas no Brasil contemporâneo. *Teoria e cultura*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 13 n. 2 Dezembro, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/13988>>. Acesso em: 21 de out. 2023.

DALLABRIDA, Norberto. A reforma Francisco Campos e a modernização nacionalizada do ensino secundário. *Educação. Porto Alegre*, Porto Alegre, v. 32, n. 02, p. 185-191, ago. 2009. Disponível em <[http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-25822009000200011&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-25822009000200011&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em: 17 dez. 2023.

DOS SANTOS, J. L.; COSTA, M. R. N. A influência do legado aristotélico-tomista na concepção da lei em Marsílio de Pádua. *Revista Ágora Filosófica, [S. l.]*, v. 9, n. 1, p. 103-118, 2012. DOI: 10.25247/P1982-999X.2009.v1n1.p103-118. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/75>>. Acesso em: 31 out. 2023.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1993.

LIMA, M.; MACIEL, S. L. A reforma do Ensino Médio do governo Temer: corrosão do direito à educação no contexto de crise do capital no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro RJ, v. 23, p. 1-25, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbedu/v23/1809-449X-rbedu-23-e230058.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2023.

MAZAI, N. RIBAS, M. A. C. TRAJETÓRIA DO ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL. *Disciplinarum Scientia*. Série: Ciências Sociais e Humanas, Santa Maria, V.2, n.1, p.1-13, 2001. Disponível em:

<<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/disciplinarumCH/article/view/1582/1487>>. Acesso em: 17 dez. 2023.

MONTALVÃO (BRASIL), S. de S. Gustavo Capanema e o ensino secundário no Brasil: a invenção de um legado. *Revista História da Educação*, [S. l.], v. 25, p. e108349, 2021.

Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/108349>>. Acesso em: 17 dez. 2023.

MOURA, R. D. OLIVEIRA, M. D. de. *Tendência pedagógica tecnicista e sua relação com o currículo do novo ensino médio regular*. Anais VII CONEDU - Edição Online. Campina Grande: Realize Editora, 2020. Disponível em:

<<https://editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/69590>>. Acesso em: 17/12/2023 14:52

PEREIRA DOS SANTOS, M. <b>A pedagogia filosófica do movimento iluminista no século XVIII e suas repercussões na educação escolar contemporânea: uma abordagem histórica</b><b>- doi: 10.4025/imagenseduc.v3i2.19881. *Imagens da Educação*, v. 3, n. 2, p. 1-13, 13 jun. 2013. Disponível em:

<<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ImagensEduc/article/view/19881>>. Acesso em: 14 dez. 2023.

REBOUÇAS PORTO JÚNIOR, F. G. EDUCAÇÃO NA PRIMEIRA REPÚBLICA (1889-1930). *APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, [S. l.], n. 1, 2014.

Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3033>. Acesso em: 15 dez. 2023.

SALVIA, A. L. L.; NETO, O. C. O que pode o ensino de filosofia na BNCC?. *Revista Digital de Ensino de Filosofia - REFilo*, [S. l.], v. 7, p. e16/1–24, 2021. DOI:

10.5902/2448065767379. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsm.br/refilo/article/view/67379>>. Acesso em: 10 dez. 2023.

SHIROMA, Eneida Oto. Gerencialismo e formação de professores nas agendas das organizações multilaterais. *Momento - Diálogos em Educação*, ABNT, v. 27, n. 2, p. 88106, ago. 2018. ISSN 2316-3100. Disponível em:

<<https://periodicos.furg.br/momento/article/view/8093/5344>>. Acesso em: 31 dez. 2019.

SILVA, Alexandre Ribeiro da; SIMÕES NETO, José de Caldas; RODRIGUES, Katissa Galgania Feitosa Coutinho. Estrutura e Funcionamento do Ensino no Período Pombalino no Brasil. *Rev. Mult. Psic.*, vol.12, n.41, p.637-648, 2018. <Disponível em:

<https://idonline.emnuvens.com.br/id/article/view/1247/0> Acesso: 03/09/2021> Acesso em: 10/03/2022.

TAMBARA, E. A. C. Reforma João Luiz Alves (conhecida por Lei Rocha Vaz) Decreto Nº 16.782 A – de 13 de Janeiro de 1925. *Revista História da Educação*, [S. l.], v. 13, n. 28, p. 253–290, 2012. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/29024>>.

Acesso em: 10 dez. 2023.

## O SENTIDO DA VIDA E OS DIREITOS HUMANOS: UMA APROXIMAÇÃO NECESSÁRIA

*Diogo Conte Righes de Souza Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este trabalho aborda a questão do sentido da vida sob uma perspectiva interdisciplinar: filosófica, psicológica e jurídica. Objetiva contribuir para o entendimento e tratamento do vazio existencial crescente na sociedade contemporânea. Identifica, primeiramente, quais causas fazem com que o ser humano procure sentido em viver, perpassando temas como o espírito humano e a consciência expressada através da razão. No segundo momento, indaga-se se é possível desvendar o sentido da vida e, em caso positivo, de que modo, relacionando, para tanto, os institutos da liberdade, da ética e do valor objetivo. Por fim, problematiza questionando se os direitos humanos são valores objetivos legítimos a fundamentarem o engajamento pessoal necessário para uma vida significativa. Responsabilidade, alteridade e altruísmo são substantivos apresentados como ferramentas para a descoberta de uma vida com significado. Demonstra-se, na bibliografia utilizada, que ter uma existência com sentido é acessível a qualquer ser humano. E que é importante para a saúde e o bem-estar, visto prevenir doenças como depressão e até evitar o suicídio. Em conclusão, destaca-se que os direitos humanos são um fato do mundo, uma linguagem que possui credibilidade para constar na equação do sentido da vida, embora não sejam necessariamente os únicos valores objetivos a serem validados como tal.

**Palavras-chave:** Sentido da Vida. Valor Objetivo. Direitos Humanos.

**ABSTRACT:** This study explores the issue of the meaning of life from a psychological and legal-philosophical perspective. Its objective is to contribute to the understanding and treatment of the growing existential void in contemporary society. Firstly, it identifies which causes that lead human beings to seek meaning in living, exploring themes such as the human spirit and consciousness, expressed through reason. Secondly, it asks whether it is possible to unveil the meaning of life and, if so, how. To do so, it lists the institutes of freedom, ethics, and objective value. Finally, the research is problematized by questioning whether human rights are legitimate objective values to underpin the personal engagement necessary for a meaningful life. Responsibility, otherness, and altruism are nouns presented as tools for the discovery of a meaningful life. It was demonstrated, through the utilized bibliography, that having a meaningful existence is accessible to any human being. Furthermore, that is important for health and well-being, preventing illnesses such as depression and even avoiding suicides. In conclusion, it is emphasized that human rights are a fact of the world, a language that holds credibility to be included in the equation of the meaning of life, although they are not necessarily the only objective values to be validated as such.

**Keywords:** Meaning in Life. Objective Value. Human Rights.

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais (Direito) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS); Especialização em Direitos Humanos, Cidadania Global e Responsabilidade Social pelo Programa de Pós-graduação da PUC-RS. E-mail: diogorighes@hotmail.com.

## Considerações Iniciais

O sentido da vida é tema de debates que permeia o cotidiano e alcança a filosofia acadêmica. O ser humano parece possuir a necessidade de atribuir sentido à vida. As respostas - e novas indagações - sobre qual é o sentido da vida vêm de longa data. Um marco filosófico acerca do assunto se dá com a doutrina de Aristóteles e o seu conceito de felicidade (*eudaimonia*), que era o sentido da vida alcançado através da prática das virtudes. No ocidente, com a fundação do cristianismo, o assunto foi assumido pela doutrina religiosa. Na Idade Média toda a resposta para o sentido da vida passava pela relação com o divino. Não muito diferente disso, no oriente, outras religiões como o hinduísmo e o budismo também ofereciam respostas para o mesmo questionamento.

O movimento humanista, no entanto, ao elevar a importância da pessoa humana em detrimento da Igreja, dá abertura para um novo tratamento sobre o tema. O antropocentrismo exacerbado levou o ser humano a preencher o seu vácuo existencial com sua própria individualidade, dando azo, contudo, a duas grandes guerras mundiais. A partir desse contexto, emerge um modelo social onde os instintos primitivos foram sendo suprimidos - reprimidos ou sublimados -, e as tradições, em grande parte, apagadas. No pós-guerra, ao tempo em que a Filosofia se encarregava de amearhar novos e velhos conceitos sobre o porquê da vida, direitos humanos passaram a ser reconhecidos para que atrocidades como as que foram praticadas não voltassem a ocorrer. A proximidade entre o sentido da vida e os direitos humanos, contudo, não se deve apenas a esse encontro histórico. Conforme veremos, essa aproximação advém de uma necessidade de valores objetivos, tais como os direitos humanos, para a realização do sentido da vida.

Entretanto, os direitos humanos podem ser considerados valores objetivos? O intuito deste trabalho é verificar se, e como, os direitos humanos podem servir para que pessoas tenham uma vida com sentido. Para tanto, pretende-se entender a natureza humana quanto à necessidade de sentido e, ainda, analisar quais as condições que tornam possível o exercício de uma vida significativa. A hipótese em pauta é que os direitos humanos são válidos para o intento de significar uma vida. Trata-se, então, de uma pesquisa bibliográfica que se vale de um método hipotético-dedutivo. Dessa maneira, especialmente a partir da filosofia fenomenológica de Viktor Frankl, fundamentamos no primeiro tópico a necessidade ou, conforme o autor, a “vontade de sentido”, que existe no espírito humano ou que deve existir em sua racionalidade. Na sequência vislumbramos a possibilidade de sentido através de condicionantes como a

liberdade, a ética e o valor objetivo, tendo relevância a obra de Susan Wolf sobre uma vida significativa. Já no terceiro e último tópico, respondendo ao problema da pesquisa, apresentamos um modo de realizar o sentido da vida especialmente por meio dos conceitos como responsabilidade, alteridade e altruísmo. Destaca-se que não estamos aqui a oferecer um sentido para a vida; em vez disso, pretendemos indicar um caminho racionalmente seguro sobre o qual cada pessoa possa encontrar seu valor no universo. Ressalte-se que pesquisas na área da saúde demonstram que ter sentido na vida favorece o ser humano como um todo. Dito de outra forma, a falta de significado na vida pode provocar inúmeros males, desde a depressão até o suicídio. Esperamos, assim, que esse apanhado jus-filosófico contribua para o bem-estar da humanidade e para o fortalecimento dos direitos humanos.

### **Da necessidade de sentido: espírito e razão**

Podemos inferir que o ser humano, em algum momento da história, deparou-se consigo mesmo e questionou o porquê da vida ou o porquê de viver. Ao se questionar sobre isso e não havendo quem pudesse lhe responder – estamos tratando de antes da existência das religiões e, obviamente, antes dos filósofos –, o ser humano inicia sua busca por sentido. Observando as marcas rupestres, ainda na pré-história, é possível subentender que possuímos, enquanto humanidade, a necessidade de registro da vida, como que para atribuir-lhe sentido. Esses dados pré-históricos talvez sejam as primeiras elaborações na tentativa de significar uma vida. A filosofia existencial é o ramo da ciência dos saberes que se debruçou com mais afinco sobre esse tema, categorizando institutos como o sentido, a finalidade e o valor. Ademais, relacionou esses temas àquilo que de mais característico existe no humano: a consciência.

A consciência, por sua vez, provém de um potencial diferenciado do ser humano com relação aos demais seres. Nas palavras de Thomas Nagel, os seres humanos têm essa capacidade *sui generis*, que permite “dar um passo atrás e inspecionar-se a si mesmos e às vidas que se entregam, com o espanto distanciado com que observam uma formiga que se esforça para subir um monte de areia” (NAGEL, 2009, p. 90). Ao longo da história a pergunta sobre o sentido da vida é, ao mesmo tempo uma questão subjetiva e universal, pois, sendo típica e especialmente humana, está presente em cada indivíduo e em todas as sociedades, das mais rústicas às mais tecnológicas. É, também, uma questão atemporal. Perdura por milênios e ecoa na contemporaneidade. Daí a importância em analisar a necessidade de sentido como essa vontade latente de descobrir a razão da vida. O ser humano parece sempre estar em busca disso: desde

a arte rupestre até o cristianismo, desde Aristóteles até Camus.

Note-se que mesmo os filósofos existencialistas, Albert Camus, Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Martin Heidegger, *et al* - que acabavam por identificar a vida como um absurdo -, não deixaram de estudar com profundidade o sentido dela. Estariam eles, inconscientemente, dando vazão a essa necessidade intrínseca do ser humano em dar sentido à vida? Viktor Frankl, médico psiquiatra e neurologista, criador da Logoterapia, aproximando sobremaneira a ciência da psicologia à da filosofia, utiliza o termo “vontade de sentido” para explicar esse desejo inato do ser humano:

A busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, e não uma ‘racionalização secundária’ de impulsos instintivos. Esse sentido é exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa. Somente então esse sentido assume uma importância que satisfará sua própria vontade de sentido. Alguns autores sustentam que sentidos e valores são ‘nada mais que mecanismos de defesa, formações reativas e sublimações’. Mas, pelo que toca a mim, eu não estaria disposto a viver em função dos meus ‘mecanismos de defesa’. Nem tampouco estaria pronto a morrer simplesmente por amor às minhas ‘formações reativas’. O que acontece, porém, é que o ser humano é capaz de viver e até de morrer por seus ideais e valores! (FRANKL, 2008, p. 70).

Para corroborar a tese, além da própria e terrível experiência vivida pelo autor nos campos de concentração do holocausto, Frankl apresenta pesquisas de opinião pública e, também, pesquisas feitas em seu próprio consultório. Tais enquetes demonstraram índices consideráveis de que as pessoas necessitam de algo em função do qual viver e, até mesmo, em função do qual morrer. Esse algo é o sentido da vida a que estamos nos referindo. A vontade de sentido é, assim, um impulso nato, independente de elaborações racionais. Ressalva-se que esse animus não deve ser confundido com um instinto primitivo. Para além disso, a vontade de sentido estaria presente em uma dimensão noética – espiritual – de todo o ser humano, que, na visão de Frankl, é um ser biopsicoespiritual. Susan Wolf percorre um caminho menos espiritual e mais analítico, próprio de sua filosofia, para chegar à resultado idêntico – ou, no mínimo, semelhante –, ao de Frankl. A autora também percebe, empiricamente, que, como humanidade, queremos um sentido. Nas suas palavras, uma vida significativa.

Relembremos o maior exemplo filosófico sobre necessidade de sentido: a morte de Sócrates (cf. PLATÃO, 2016). Reinterpretando os fatos a partir da doutrina de Frankl e de Susan Wolf, entenderíamos que o pai da filosofia bebeu cicuta porque, se não o fizesse, diante da condição que lhe impuseram, sua vida deixaria de ter sentido. Apegando-se ao seu sentido, ofereceu uma resposta para si mesmo e para a toda a humanidade, contribuindo sobremaneira

com o valor da racionalidade humana. Em suma, ele não abriu mão da sua vontade de sentido e parece ter escolhido um bom sentido pelo qual viver, ou melhor, pelo qual morrer. Para além de uma vontade de sentido, Susan Wolf explica por que razão nós devemos ter uma vida significativa. Perpassando a doutrina dos existencialistas, neste caso, especialmente Nagel e Camus, ela sugere e imediatamente responde a uma questão. Pressupondo que queremos ter uma vida significativa, a pergunta é: por que devemos tê-la? (WOLF, 2010). Antes de oferecer a resposta da autora, a fim de deixar claro o ponto em questão, propomos a mesma pergunta, porém, sob a forma interrogativa negativa: por que não devemos nos satisfazer meramente, por exemplo, com um carro do ano, com um emprego cômodo, com dinheiro no banco e em ter um bom time para o qual torcer?

A resposta, penso, é que dedicar a nossa vida inteiramente a atividades cujo valor é meramente subjectivo, dedicarmo-nos a actividades cuja única justificação é serem boas para nós, é, numa certa acepção que tentarei explicar, praticamente solipsista. É incongruente com o nosso estatuto de, se quisermos, minúsculas partículas num vasto universo, um universo com inúmeras perspectivas cujo estatuto é igual ao nosso, e a partir das quais a nossa vida pode ser avaliada. Viver uma vida entregue a projectos cujo valor tem uma fonte insubjectiva, e, portanto, pelo menos parcialmente centrada nesses projectos, é um modo de reconhecer a nossa posição imprivilegiada. Harmoniza-se, ao contrário de uma vida puramente egocêntrica, com o facto de não sermos o centro do universo (WOLF, 2020, p. 65).

Depreende-se das palavras da autora que devemos ter uma vida significativa para não sermos justamente desprivilegiados de valor neste vasto universo, o que traria uma consequência de insignificância. Pior do que essa irrelevância, em não havendo significado ou sentido ao qual se entregar, poderia ocorrer uma preocupante consequência: o vazio existencial. O drama do vazio ou da frustração existencial está relacionado a causas de mal-estar (POLACSEK et al, 2022), de depressão e, até mesmo, de suicídios (cf. FRANKL, 2008, p. 74). Pode-se considerar, ainda, que o atual estágio da humanidade se identifica com aquilo que o filósofo Byung-Chul Han denominou “sociedade do cansaço”. Esta é caracterizada, basicamente, pelo esgotamento pessoal em busca de realizações individuais (cf. HAN, 2017, p. 88). Logo, as regras sociais estão a favorecer o desenvolvimento dessa sensação de vazio também.

A religião, certamente, é quem com maior eficácia enfrenta a frustração da existência humana. Oferece caminhos para o sentido da vida suficientemente baseados na fé. Inclusive, seguindo os preceitos religiosos, pretendem os adeptos - seja no cristianismo, seja no budismo, por exemplo -, obter a salvação ou o nirvana, que os livra da dor e do sofrimento humanos. Já

os filósofos existencialistas - que constataram a morte de Deus diante do complexo de grandeza do homem, na metáfora apresentada por Nietzsche -, propuseram a ideia de absurdo da vida. Abraçaram, assim, as dores e os sofrimentos mundanos provenientes do vazio existencial, encarando-o com coragem e amor - vide Camus e Nietzsche -, ou pregando pela ironia – no caso de Nagel. A pergunta que existencialistas fazem, inclusive, é: por que não o suicídio? Recorremos novamente à doutrina de Frankl, que entendeu serem a dor e o sofrimento inerentes à trajetória humana (cf. FRANKL, 2008, p. 59). Não há como evitar a dor diante de uma morte ou o sofrimento imposto por um Estado ditatorial, por exemplo. Contudo, havendo um sentido, não haverá desespero diante desse sofrer.

A propósito, Viktor Frankl elabora em palavras uma fórmula para compreender melhor o desespero, a qual nos permitimos transmutar para termos matemáticos: Desespero = Sofrimento – Sentido. Explicitando: o desespero é igual a um sofrimento sem sentido de vida (cf. FRANKL, 2008, p. 77). Na arte rupestre, na religião, na psicologia de Frankl ou na filosofia de Wolf se percebe expressamente a vontade de sentido, seja por conta da fé ou de uma dimensão noética, seja porque o ser humano tem o dever – filosófico - de significar a vida com algo além de si mesmo. Em síntese, pelo espírito ou pela razão, há uma necessidade de sentido. Tendo por base, enfim, o pressuposto de que desejamos intrinsecamente um sentido na vida e, ao percebermos que devemos ter esse sentido, sob pena de nos enclausurarmos no próprio ego e vivermos no vazio existencial, pergunta-se: é possível identificar que sentido é esse? E, uma vez identificado, seria possível realizá-lo?

### **Da possibilidade de sentido: liberdade, ética e valor objetivo**

O fato de algo ser necessário não implica, obrigatoriamente, ser também possível. Para exemplificar tomemos uma evidência da natureza. Diante da seca no sertão nordestino brasileiro é necessário que chova para que o gado não morra de sede; mas, não é possível que se faça chover. No âmbito humano, por exemplo, uma pessoa muito pobre tem necessidade de adquirir uma casa que contemple suas necessidades vitais básicas; porém, nem sempre isso será possível, notadamente se considerarmos a vertente do capitalismo que preconiza a desigualdade e a pobreza como fundamentais para seu funcionamento.

No que tange ao sentido da vida, se tomarmos na acepção ampla e genérica do termo, questionando o sentido de todas as existências, por mais indispensável que seja resolver essa questão, ainda não foi possível desvendá-la. Diferentemente ocorre com o sentido da vida

individualmente considerado. Neste caso, além de necessário, seria este um sentido plenamente alcançável por qualquer pessoa. Logo, possível. Viktor Frankl, tendo sobrevivido a uma das piores atrocidades, se não a pior, da história da humanidade, os campos de concentração nazistas, tem propriedade para falar sobre o tema. Aliás, como psiquiatra, já formulava sua tese antes mesmo de ter sido aprisionado. Segundo ele, há uma liberdade espiritual, ainda que minúscula, mesmo diante da maior dor ou do maior sofrimento. Após retratar a “nudez humana”, significando o absoluto desamparo, ele explicou:

A experiência da vida no campo de concentração mostrou-me que a pessoa pode muito bem agir ‘fora do esquema’. Haveria suficientes exemplos, muitos deles heroicos, que demonstraram ser possível superar a apatia e reprimir a irritação; e continua existindo, portanto, um resquício de liberdade do espírito humano, de atitude livre do eu frente ao meio ambiente, mesmo nessa situação de coação aparentemente absoluta, tanto exterior como interior. Quem dos que passaram pelo campo de concentração não saberia falar daquelas figuras humanas que caminhavam pela área de formatura dos prisioneiros, ou de barracão em barracão, dando aqui uma palavra de carinho, entregando ali a última lasca de pão? E mesmo que tenham sido poucos, não deixam de construir prova de que no campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos da liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas. E havia outra alternativa! A cada dia, a cada hora no campo de concentração havia milhares de oportunidades de concretizar esta decisão interior, uma decisão da pessoa contra ou a favor da sujeição aos poderes do ambiente que ameaçavam privá-la daquilo que é a sua característica mais intrínseca – sua liberdade – e que a induzem, com a renúncia à liberdade e à dignidade, a virar mero juguete e objeto das condições externas, deixando-se por elas cunhar um prisioneiro ‘típico’ do campo de concentração (FRANKL, 2008, p. 50).

Essa liberdade humana é que pode ser, ou deve ser, utilizada para alcançar o sentido da vida, tornando-o, possível e, ademais, acessível a qualquer ser humano. Trata-se de um sentido da vida individual, pois o destino de cada um é único, singular, irrepitível. O sentido da existência “altera-se de pessoa para pessoa e de um momento para o outro” (FRANKL, 2008, p. 58). Com isso, pode-se afirmar que é também um sentido do momento, correspondente a cada situação de vida experimentada. Para o autor, “a vida nos impõe perguntas diariamente e a cada hora” (FRANKL, 2008, p. 58). Viver é, então, responsabilizar-se pela resposta adequada a cada pergunta feita pela vida. Aproximamo-nos, cada vez mais, da verificação de possibilidade do sentido da vida. Mas como alcançar esse horizonte, mormente se considerarmos que ele está sempre a se modificar? O autor propõe três vetores através dos quais se descobre o sentido: 1) pela criação de um trabalho ou pela prática de um ato; 2) pela experiência/experimentação de algo ou pelo encontro com alguém; 3) pela atitude que tomamos

em relação ao sofrimento inevitável (cf. FRANKL, 2008, p. 76).

Valendo-se de um, ou mesmo de todos esses vetores, trilha-se um caminho seguro para o sentido de uma vida significativa. Todos esses vetores, contudo, somente atenderão ao sentido da vida se pautados na ética. Frankl, assim como Immanuel Kant, que possui uma das obras mais profundas sobre o tema, também entendeu a ética como filosofia primeira. Immanuel Kant, todavia, parte da premissa da razão pura para entender a ética (KANT, 1999); Frankl, por sua vez, entende que tanto a vontade de sentido, quanto a consciência moral proveniente da ética, são componentes espirituais do ser humano, situando-se na mesma dimensão noética do ser humano que antecipamos na subunidade anterior (cf. FRANKL, 2008). Essa ideia, a propósito, também representou um dos pontos de afastamento entre Frankl e Sigmund Freud. Conforme o pai da psicanálise, a moral é externa ao sujeito, pois outorgada pelas regras sociais. Criam-se, assim, limitações às pulsões e aos desejos individuais que, geralmente, são contrários à moral proposta - ou imposta - pela sociedade (cf. FREUD, 2020). O controle das pulsões é que pode produzir neuroses patogênicas, adoecendo a pessoa. O divã serviria, então, como instrumento para identificação dos instintos reprimidos e para elaboração de soluções da repressão do princípio do prazer. No íntimo, então, todas as pessoas seriam iguais na perspectiva de que tendem, apenas, a satisfazer seus impulsos (cf. FREUD, 2016). Freud imaginou uma situação para representar sua teoria: um local determinado onde um grupo de pessoas diferentes fosse colocado numa mesma situação de fome. Segundo ele as diferenças individuais se apagariam na medida do aumento da fome, cada qual buscando satisfazer a sua necessidade de alimento. Consequentemente, em vez da individualidade – ou humanidade –, apareceria uma uniformidade de condutas rumo à saciedade do desejo (cf. FREUD, 2016). A diferença entre os autores fica evidente no argumento de Frankl:

Graças a Deus, Sigmund Freud não precisou conhecer os campos de concentração do lado de dentro. Seus objetos de estudo deitavam sobre divãs de pelúcia desenhados no estilo da cultura vitoriana, e não na imundície de Auschwitz. Lá, as ‘diferenças individuais’ não se ‘apagaram’, mas, ao contrário, as pessoas ficaram mais diferentes; os indivíduos retiraram suas máscaras, tanto os porcos como os santos. E hoje não se precisa mais hesitar no uso da palavra ‘santos’. Basta pensar no padre Maximilian Kolbe, que foi deixado passando fome e finalmente assassinado através de uma injeção de ácido carbólico em Auschwitz, e que, em 1983, foi canonizado (FRANKL, 2008, p. 98).

Apesar da aspereza da crítica, Frankl não renega por completo a psicanálise freudiana. Antes, pelo contrário, quer somar a ela. De toda forma, há contrariedade entre ambas as escolas no que diz respeito às raízes das neuroses. Para o logoterapeuta essas raízes estariam

basicamente na frustração existencial; para o psicanalista, estariam alocadas mais apropriadamente na repressão aos desejos, em especial, na libido (sexual). Segundo Frankl, o humano não seria um ser pandeterminado, ou seja, não estaria completamente condicionado por fatores externos. Pelo contrário, ele tem a liberdade e a consciência moral como essências de si. Disse ele:

Refiro-me à visão do ser humano que descarta a sua capacidade de tomar uma posição frente a condicionantes quaisquer que sejam. O ser humano não é completamente condicionado e determinado; ele mesmo determina se cede aos condicionantes ou se lhes resiste. Isto é, o ser humano é auto-determinante, em última análise. Ele não simplesmente existe, mas sempre decide qual será a sua existência, o que ele se tornará no momento seguinte (FRANKL, 2008, p. 87).

Se Freud estiver correto - o que, ao menos em parte, não parece ser o caso - o sentido da vida de cada ser humano estaria fadado ao controle repressivo pela sociedade, sob a forma de ética ou mesmo de não ética. Frankl, por sua vez, argumenta que a ética é da essência do ser humano, identificando, portanto, que o exercício das leis morais torna o sentido da vida possível, seja dentro de um campo de concentração nazista, seja no seio da sociedade do cansaço.

A propósito da relação entre ética e o sentido da vida, Desidério Murcho avança mais um passo rumo à descoberta de possibilidade de uma vida significativa. Muito embora o autor português não adentre na dimensão noética para fundamentar as condutas morais, ele identifica que haverá sentido de vida se houver ética contida nela e, inevitavelmente, se essa ética for objetiva. “A vida humana pode ter sentido se a ética for objetiva” (MURCHO, 2016). Ele não aprofunda a questão de a ética ser objetiva ou não; apenas afirma que se ela for objetiva, então será um valor. Nesse caso, portanto, servirá como sentido de vida. Ele não trata, apesar disso, da ética como uma *conditio sine qua non*, visto que podem existir outros valores objetivos - valor estético ou cognitivo, por exemplo. Dito de outra forma, a vida humana, para ser significativa, deve considerar valores objetivos, sejam eles quais forem. Sobretudo, justamente ao tratar de uma objetividade na ética, é que avança, filosoficamente, em relação à doutrina de Frankl (cf. MURCHO, 2016).

Conforme constatado no tópico anterior, inclusive sob a perspectiva de Susan Wolf, uma vida voltada meramente à satisfação subjetiva dos desejos não será uma vida significativa. Logo, é necessário um valor objetivo nessa equação. Tendo verificado que a liberdade e a ética, com seus desdobramentos, são componentes para a possibilidade do sentido da vida, resta-nos

analisar, enfim, este terceiro elemento trazido por Murcho, qual seja, o valor objetivo. Para tanto, recorreremos novamente ao autor lusitano:

Imaginemos alguém que, aos oitenta anos, olha para a sua vida e verifica que alcançou todas ou a maior parte das suas finalidades. Pode até ter alcançado uma única finalidade última qualquer. Significa isso que a sua vida tem sentido? Não necessariamente. Pois se nenhuma das suas finalidades tiver valor, o facto de serem últimas não é suficiente para dar sentido à sua vida. De modo que para responder ao problema do sentido da vida é preciso não apenas dizer quais são nossas finalidades últimas, quer sejam muitas ou apenas uma, mas mostrar que essa ou essas finalidades últimas têm intrinsecamente valor. Mas que quer isto dizer? (MURCHO, 2016).

O valor ao qual Murcho se refere é o valor objetivo. Ao descrever o gosto de uma pessoa por chocolate, ele explica que, para essa pessoa, o sabor é um bem em si. Sendo assim, o valor subjetivo é uma obviedade. Entretanto, esta satisfação individual por meio do doce não possui, *prima facie*, um valor objetivo. Reitera o autor que: “há algo na ansiedade humana de dar sentido às nossas vidas que não se satisfaz com a ideia de que todo o sentido que a nossa vida tem é puramente subjectivo” (MURCHO, 2016).

Susan Wolf, por sua vez, analisa mais detidamente a questão do valor objetivo. Para nossa sorte, relacionando-o ao sentido da vida. A autora explica que valor objetivo é uma evidência fática sobre o mundo. Segundo ela, por mais vasto que seja o universo, cada partícula deste possui valor (cf. WOLF, 2010). Obviamente, os seres humanos, por menores que sejam diante dessa imensidão, também possuem valor, na medida em que contribuam para o universo. Embora não seja sua questão principal, a autora complementa afirmando que a contribuição de cada pessoa tem mais a ver com a qualidade do que com a quantidade – ou mesmo com a grandiosidade de um feito (WOLF, 2012, p. 29). Se assim não fosse, deveríamos assumir nossa insignificância, recaindo ao absurdo da vida. Em outras palavras, mesmo que se considere a vida um absurdo, ainda assim seria possível torná-la significativa, desde que se pratiquem valores objetivos.

É Susan Wolf, portanto, quem arrisca identificar com mais nitidez onde está posicionado o sentido da vida: em um valor objetivo (VO). Ao somar este valor evidente do mundo, sob a forma de projeto, a uma entrega ativa relacionada a um valor pessoal ou subjetivo (VS), a autora demonstra que é possível efetivar o sentido da vida individualmente considerado. Assim, se no primeiro tópico vimos a fórmula do desespero, desta feita, em contraponto, apresentamos o que seria a fórmula da vida significativa, segundo Susan Wolf: Vida Significativa = (Entrega Ativa) VS + (Projeto) VO. Tendo por base a liberdade do ser humano - sob o conceito de Frankl -, e a

ética (objetiva) - sob a perspectiva de Murcho -, avançamos até Susan Wolf, que trata expressamente do valor objetivo como um elemento a tornar possível a vida significativa. É certo que ao trabalharem a questão do valor objetivo, não pretenderam, nem Wolf, nem Murcho, (de)limitar de modo absoluto quais seriam os valores objetivos. Apesar disso, ambos exemplificam uma das espécies de valor objetivo: os direitos humanos.

### **Da realização do sentido: direitos humanos, responsabilidade, alteridade e altruísmo**

Neste tópico abordamos se, e como, os direitos humanos podem servir para a realização do sentido da vida. Antes, porém, é de suma importância tratar a ressalva da imposição de sentido e da conseqüente alienação. Sócrates já teria alertado que a não utilização da racionalidade humana conduziria a algo como a alienação, afastando o ser humano da verdade (cf. PLATÃO, 2002). Contudo, é atribuído a Hegel o mérito de ter elaborado primeiramente o conceito de alienação (cf. HEGEL, 1992), sendo sucedido por Marx e Engels, que desvendaram a alienação como pano de fundo da submissão ao trabalho (cf. MARX; ENGELS, 1999). A imposição de um sentido, ou mesmo um sentido dado, no nosso caso, poderia levar à semelhante alienação, retirando a tarefa individual - e racional -, de cada ser humano em encontrar o seu sentido, que, como ensinou Frankl, é singular. Isso não quer dizer, porém, que não podemos indicar categorias onde o sentido da vida possa ser localizado e exercitado.

Percebemos no tópico anterior que os filósofos não materializaram o sentido da vida; apenas ofereceram pré-requisitos para o seu exercício: liberdade, ética e valor objetivo. Não haveria, portanto, como indicar um sentido genérico que atendesse ao anseio de todo e qualquer ser humano. Da mesma forma, nosso dever de cautela e de amor à filosofia não nos permite estabelecer um único “lugar” no qual o sentido da vida possa ser realizado. Dessa maneira, ao tratarmos de direitos humanos como espécie da categoria valor objetivo, não estamos a definir, de uma vez por todas, qual é o sentido da vida. Estamos apenas indicando um sentido possível, dentre outros que possam haver. Acreditamos, assim, não correr o risco de impor um sentido e fazer escorregar no tobogã da alienação.

Os direitos humanos foram citados como exemplos de valor objetivo. Ocorre que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os tratados e as convenções daí provenientes são questionados, diuturnamente, por conta de seus fundamentos, de suas bases históricas ou mesmo pela sua pretensa universalidade. A doutrina põe em dúvida, portanto, a legitimidade da Declaração, o que implicaria na sua falta de valor objetivo. A respeito dos seus fundamentos,

“cabe destacar três linhas gerais: a) jusnaturalista (direitos naturais); b) historicista (direitos históricos) e c) ético (direitos morais)” (GALVÃO, 2019). Nenhuma dessas linhas está isenta de críticas. Dentre inúmeras razões, há quem entenda serem os direitos humanos uma utopia ou uma falácia, visto que estariam a serviço de um sistema capitalista, o qual seria contraditório com a própria ideia humanitária (cf. BIONDI, 2015).

Quanto às bases histórico-filosóficas, segundo Michel Valley, os direitos humanos seriam uma obra de pensadores não juristas (VILLEY, 2007, p. 163). Este fato não parece retirar, por si só, a credibilidade dos direitos humanos. O próprio autor, valendo-se da doutrina de Durkheim e considerando que “nem todas as pessoas saberiam reagir à maneira de Madre Teresa ou dos Médicos Sem Fronteiras”, oferece um contraponto no epílogo de sua obra com razões para perceber os direitos humanos como uma linguagem necessária:

O público já não vai informar-se na *Suma teológica* nem na *Ética a Nicômaco*; ele lê a imprensa e assiste à televisão, está a par das realidades! Você ignora no que a imprensa e a televisão o abeberam? Mas no Gulag, nas torturas de El Salvador, nos enforcamentos de Komeini, em crianças esqueléticas, em meninas de doze anos vendidas na Tailândia a donos de bordéis! Você responderá que esses horrores nada têm de novo e que a história viu outros assim. Mas preste atenção que o homem de hoje foi criado para as ideias de Progresso, de Felicidade, e da técnica das Previdências, ao passo que, antigamente, as crenças no Diabo, no Pecado, na Penitência e na ‘Cruz’ etc, faziam aceitar a pílula. O choque é muito mais perturbador! (VILLEY, 2007, p. 166).

Quer-se dizer com isso que, criticáveis ou não, os direitos humanos são uma linguagem evidente: “eles formam nossa visão de mundo, pois guiam o modo de valorar aspectos importantes da vida (pessoais, sociais e políticos)” (GALVÃO, 2019). Já a dúvida sobre o universalismo dos direitos humanos poderia ser um ponto nevrálgico a impedir que sejam esses direitos constatados como espécie de valor objetivo. Isso por conta de o conceito de valor objetivo indicar algo aceito universalmente. Para muitos a cultura relativiza os direitos humanos, o que significaria, automaticamente, uma ausência de valor objetivo. Assim, caso não se considerem os direitos humanos como verdade universal, não seriam eles valores objetivos. Em consequência, tampouco serviriam para a realização do sentido da vida.

A despeito disso, “a redação da DUDH alcança a abstração da universalidade, em especial, devido às intervenções da delegação chinesa no texto” (PEREIRA, 2009). O Sr. Peng-Chun Chang, diplomata chinês presente à sessão de criação do texto da Declaração, forneceu elementos da sabedoria confucionista sobre a consciência humana universal. Assim, restou consolidada no preâmbulo do documento a ideia de “consciência da humanidade”, a representar

uma linguagem universal, com o destaque de que tal sugestão fora sugerida por um país do oriente do globo. Sob outro ponto de vista, parece que a questão do universalismo x relativismo dispõe de vias de conciliação, especialmente a partir do que denominou Boaventura de Sousa Santos de “hermenêutica diatópica”. Em outras palavras, trata-se de um universalismo dialógico ou de um diálogo intercultural, que pode ajudar a solucionar, inclusive, a criticada ocidentalização dos direitos humanos:

Imperialismo cultural e epistemicídio são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente e contrariando o discurso hegemônico é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida, na translocalidade do cosmopolitismo, num diálogo intercultural (SANTOS, 1997).

Sendo assim, da mesma forma que não se pode impor um sentido de vida, os direitos humanos também não podem ser uma imposição. Em tempo, recorreremos à filosofia de Emanuel Levinàs que, para entender a viabilidade dos direitos humanos, fundamentou seu pensamento em Kant ao argumentar:

Mesmo que a possibilidade da concretude e da expansão dos direitos do homem, ligada ao progresso científico da modernidade, nos pareça explicar o caráter relativamente recente de sua atualidade e cuja origem profunda parece adquirida, como disse, desde o início de nosso destino ocidental, a questão da justificação ou do próprio dever ser deste direito permanece aberta. A resposta não pode reduzir-se a uma necessidade obtida por indução, a partir da extensão do interesse que o direito do homem provoca e do consentimento geral que esta extensão supõe. A “energia normativa” do direito do homem não nos leva ao rigor do racional? Em que e de que modo, efetivamente, a vontade livre ou autônoma que o direito do homem reivindica poderia impor-se a uma outra vontade livre, sem que esta imposição implique um efeito, uma violência sofrida por esta vontade? A menos que a decisão de uma vontade livre não se conforme a uma máxima de ação que se deixa universalizar sem se contradizer e que, revelando assim a razão que habita uma vontade livre, esta vontade não se faça respeitar por todas as outras vontades, livres por sua racionalidade. Vontade que Kant chamou de razão prática. A menos que o “sentimento intelectual” do respeito delineie aqui o respeito como modalidade do sentido verdadeiro da situação. “Sentimento intelectual” que, precisamente, como intelectual, não procederia mais da sensibilidade, entendida por Kant como fonte de heteronomia e que, em lugar da ofensa infligida pela vontade à liberdade da outra vontade, atesta a plenitude da paz na razão. A vontade que obedece à ordem da vontade livre seria ainda uma vontade livre, como uma razão que se rende à razão. O imperativo categórico seria o princípio último do direito do homem (LEVINÀS, 2018, p. 79).

Acrescentamos, ainda, a fim de justificar os direitos humanos, como espécie legítima de valor objetivo, a jus-filosofia de Miguel Reale, que elaborou a teoria tridimensional do direito. Fato, valor e norma são elementos inter-relacionais, um influenciando e determinando o outro. Conforme sua doutrina, a norma jurídica consta na vida, no cotidiano das pessoas, recebendo os influxos da cultura e da historicidade (cf. REALE, 2002). Interpretando a doutrina de Miguel Reale à luz da dignidade da pessoa humana - princípio basilar da DUDH -, constata-se a proximidade entre a pessoa como valor-fonte e o princípio da dignidade:

A própria contribuição dada pela teoria tridimensional do direito, permitiria ir mais além, com a ponderação da pessoa e de sua dignidade não só como valor, mas também como integrante do momento ontológico e normativo. Tem-se, assim, que a dignidade da pessoa humana não se encerra no axioma que justifica e fundamenta a ordem jurídica, mas também se irradia nos momentos da experiência e também no próprio substrato normativo (PERA JUNIOR; FERMENTÃO, 2013, p. 15).

Logo, não parece haver valor objetivo mundialmente mais consagrado que os direitos humanos. Por sinal, mesmo aqueles que criticam suas bases e seus fundamentos mencionam estar de acordo com o conteúdo da Declaração. Diante dessas considerações é que se vislumbra a proximidade necessária entre os direitos humanos e o sentido da vida. Dito de outro modo, nos direitos humanos, enquanto valores objetivos, repousa um norte para a realização do sentido da vida ou de uma vida significativa. Todavia, vimos que o sentido da vida é singular. Dessa forma, remanesce a pergunta: como realizar os direitos humanos na minha vida individual? Ou, como atribuir significado à minha vida a partir dos direitos humanos? Primeiramente, é preciso alertar que para realizar os direitos humanos não devemos nos tratar como meros recebedores – sujeitos passivos - desses direitos, mas, sim, como atores – sujeitos ativos. O fato de usufruirmos das benesses da Declaração Universal de Direitos Humanos, ao menos através da perspectiva trabalhada aqui, não é o que dá sentido à vida. Essa consagração formal dos direitos humanos condiz mais com a satisfação de necessidades outras que com a realização de um sentido de vida. Essa inversão de perspectiva, inevitavelmente, conduz-nos à ideia de alteridade e de altruísmo. Ora, como observamos, o sentido da vida – ou a vida significativa – depende de uma causa ou de algo externo a si para ser vivenciado como tal. Viktor Frankl elaborou a ideia da autotranscendência que significa, em última instância, a exteriorização do ser. Direcionando-se para o mundo, oferecendo respostas que o destino impõe e responsabilizando-se por elas o ser humano realiza o sentido da vida (cf. FRANKL, 2008, p. 76).

Parece-nos, assim, que os direitos humanos, enquanto um dos fatos do mundo, servem

como objetivação do outro, sob a forma de alteridade. Logo, são alicerces que amparam a atuação individual em prol do outro, ou poderíamos dizer, em última análise, em prol do sentido da vida. A responsabilidade social proveniente da alteridade, já anunciada em outros termos na filosofia de Aristóteles, que a entendia como uma das virtudes do cidadão na medida em que contribuía para a pólis (cf. ARISTÓTELES, 2007), atualmente se torna faceta de uma cidadania global. Assim, o compromisso com o outro repercute mundo afora. Atuando positivamente na área dos direitos humanos, assumimos responsabilidade social, estabelecendo as relações de alteridade e, quiçá, de altruísmo necessárias para a obtenção de uma vida significativa. Os direitos humanos parecem ser, enfim, uma referência legítima para a realização do sentido da vida. Essa constatação, todavia, não exclui outros valores objetivos a serem explorados para uma vida significativa. Fato é que haverá sentido de vida desde que a atividade a que se proponha contenha em si liberdade, ética e valor objetivo externalizado.

### **Considerações finais**

Constata-se, a partir da bibliografia estudada, que há uma necessidade de sentido inerente ao ser humano. Em outras palavras, a pessoa humana anseia por um sentido na vida. Essa vontade advém do espírito, mas também é possível identificá-la a partir do atributo da razão. Ao estabelecermos tal necessidade como premissa, coube perquirir se é possível saber qual é o sentido da vida e, em caso positivo, de que modo acessá-lo. Nesse contexto, liberdade, ética e valor objetivo são identificados como requisitos de acesso para a realização de uma vida significativa, a qual, sim, é possível e viável a qualquer ser humano. A partir daí uma fórmula sintetizou o tema: Vida Significativa = (Entrega Ativa) VS + (Projeto) VO. A questão sobressalente, que acaba se tornando a mais relevante, é a de saber se os direitos humanos se enquadram na categoria valor objetivo, para fins de que constem implicitamente nessa equação da vida com significado. Isto é, podem os direitos humanos servir de referência para a realização de significado na vida? Caso não possam, outros valores objetivos – cognitivos, estéticos - devem ser investigados com esse intuito. No entanto, se, de fato, forem valores objetivos, a pergunta que sucede é: de que modo se realiza o sentido da vida através dos direitos humanos? Eis, então, que as concepções de responsabilidade social, alteridade e altruísmo são relacionadas com o ativismo em direitos humanos, emergindo como valências para o sentido da vida. Destacamos, em tempo, que não foi identificado o sentido de todas as existências, tampouco foi apontado um sentido genérico que valha para mais de uma pessoa. Em suma, não

foi aqui oferecido um sentido para a vida - nem poderíamos tê-lo feito, por entender que cada qual tem seu sentido de modo singularizado. Oferecemos, outrossim, uma trilha sugestivamente segura para que cada qual forme seu sentido.

## Referências

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

BIONDI, Pablo. *Capitalismo e direitos humanos de solidariedade: elementos para uma crítica*. 2015. 359 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo (SP).

FRANKL, Viktor E. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. São Paulo: Vozes, 2008.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Edipro, 2020.

GALVÃO, Vivianny. Reflexões acerca da ‘herança’ axiológica dos direitos humanos: o debate entre Jellinek e Boutmy Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Sevilla, España, v. 21, n. 42, p. 64-81, julho-dezembro, 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264997004>. Acesso em: 05/09/2023.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. São Paulo: Vozes, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. *Fenomenologia do Espírito*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LEVINÀS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2018.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *O Manifesto Comunista*. Editora Paz e Terra, 5 ed. São Paulo, 1999.

MURCHO, Desidério. Ética e Direitos Humanos. *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, v. 12, n. 19, p. 37-56, julho-dezembro, 2010.

NAGEL, O Absurdo. In: MURCHO, Desidério (Org.). *Viver Para Quê? Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa, Portugal: Dinalivro, 2009, p. 86-98.

\_\_\_\_\_. *The Possibility of Altruism*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

NIETZSCHE, Friederich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PERA JUNIOR, Ernani José; FERMENTÃO; Cleide Aparecida Gomes Rodrigues. A dignidade humana sob a perspectiva tridimensionalista e da hermenêutica jurídica na análise

do novo paradigma de reconstrução do direito. In: BORGES; TOLEDO; BEÇAK (Org.). *Sociedade Global e seus impactos sobre o estudo e a afetividade do Direito na contemporaneidade*. São Paulo: Congresso Nacional do CONPEDI/UNINOVE, 2013, p. 184-206. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/publicacao/uninove/livro.php?gt=93>. Acesso: em 23/05/2023.

PEREIRA, Ivo Studart. *A ética do sentido da vida na logoterapia de Viktor Frankl*. 2009. 125 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE).

PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Banquete*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. São Paulo: Edipro, 2016.

POLACSEK, Meg; BOARDMAN, Gayelene; MCCANN, Terence. Self-Identity and Meaning in Life as Enablers for Older Adults to Self-Manage Depression. *Issues Ment Health Nursing*, London, UK, v. 43, n. 5, p. 409-417, 2021.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 39, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/gVYtTs3QQ33f63sjRR8ZDgp>. Acesso em: 05/09/2023.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *A Bíblia*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WOLF, Susan. *Life, Meaning of*. 2020. Disponível em <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/life-meaning-of/v-1>. Acesso em: 05/09/2023.

\_\_\_\_\_. *The Meaning In Life and Why It Matters*. New Jersey, USA: Princeton University Press, 2012.

## O “ATEÍSMO”<sup>1</sup> ANTROPOLÓGICO DE LUDWIG FEUERBACH: UMA PROPOSTA DE RESTAURAÇÃO DO SER HUMANO SENSORIAL

*Kelvin Amorim de Melo*<sup>2</sup>

*Agemir Bavaresco*<sup>3</sup>

**RESUMO:** O pensamento de Ludwig Feuerbach tem como proposta fundamental a compreensão dos fenômenos religiosos através da redução desses fenômenos à dimensão humana. Dessa forma, buscarei aqui entender em que aspectos a filosofia de Feuerbach não deve ser caracterizada meramente como uma “filosofia ateísta”, mas sim, como uma antropologia humanista ou uma nova filosofia que tem no cerne de seu entendimento a compreensão do ser humano a partir do próprio ser humano enquanto sensorialidade. Nossas hipóteses são de que Feuerbach, por ter tratado acerca do tema da religião acabou sendo relegado apenas como um hermeneuta do cristianismo ou ateu inveterado, o que não parece ser completamente aceitável. Sua filosofia buscou, acima de qualquer coisa, a compreensão de uma antropologia filosófica fundada no ser humano sensível, pois para o existir humano existem condições que predisõem a existência da sensorialidade humana tais como moradia, alimento, educação, trabalho, mas que, ao que parece, foram temas esquecidos no pensamento feuerbachiano. Feuerbach buscou na religião apenas a defesa de sua teoria sobre o ser humano completo. Nossas conclusões foram de que apesar de Feuerbach ser tratado como “ateu missionário” ou “ateu inveterado” ou até mesmo um mero crítico da religião, buscou sempre, mesmo que de forma não tão explícita, resgatar os homens de sua condição religiosa insensível, sem a mediação com o conteúdo material do mundo. Em suma, Feuerbach foi um dos maiores precursores da antropologia moderna, visto que centralizou o homem nas questões terrenas.

**Palavras- chave:** Feuerbach; Ateísmo; Antropologia; Sensorialidade.

**ABSTRACT:** Ludwig Feuerbach's thinking has as its fundamental proposal the understanding of religious phenomena through the reduction of these phenomena to the human dimension. Thus, here I will seek to understand in what aspects Feuerbach's philosophy should not be characterized merely as an “atheistic philosophy”, but rather as a humanist anthropology or a new philosophy that has at the heart of its understanding the understanding of the human being from of the human being himself as sensoriality. Our hypotheses are that Feuerbach, because he dealt with the topic of religion, ended up being relegated simply as a hermeneutist of

---

<sup>1</sup>É importante destacar para o leitor sobre o uso das aspas na palavra “ateísmo” no título deste trabalho. Optou-se pela utilização das aspas pois, a compreensão de ateísmo que aqui tratou-se, não se segue de uma espécie de ateísmo como mera negação da experiência subjetiva com Deus, como compreendido pelo senso comum na contemporaneidade (TOMASONI, 2015), mas parte da exploração e interpretação dos mecanismos psicológicos mais profundos que agem nessa experiência de encontro do homem com Deus, que, em seu segredo, trata-se apenas do ser humano, mas estranhado de si mesmo. Assim, compreendemos que o ateísmo de Feuerbach precisa ser verificado com bastante cautela, visto que seu pensamento não está calcado na negação de Deus, mas na afirmação do homem. Se ocorre a negação de Deus quando se eleva o homem, não é o objetivo primário de Feuerbach, mas parece ser um problema interno da própria religião (SOUZA, 1994).

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil. ORCID: 0000-0003-0835-033. E-mail: kelvin.melo@edu.pucrs.br.

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne, 1997). Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: 0000-0002-7967-4109. E-mail: abavaresco@pucrs.br.

Christianity or an inveterate atheist, which does not seem to be completely acceptable. His philosophy sought, above all else, the understanding of a philosophical anthropology founded on the sensitive human being, because for human existence there are conditions that predispose the existence of human sensoriality such as housing, food, education, work, but which, to what It seems that these were forgotten themes in Feuerbachian thought. Feuerbach sought in religion only the defense of his thesis/theory of the complete human being. Our conclusions were that despite Feuerbach being treated as a “missionary atheist” or “inveterate atheist” or even a mere critic of religion, he always sought, even if not so explicitly, to rescue men from their insensitive religious condition, without mediation with the material content of the world. In short, Feuerbach was one of the greatest precursors of modern anthropology, as he centered man on earthly issues.

**Keywords:** Feuerbach; Atheism; Anthropology; Sensoriality.

## Introdução

A crença em deuses foi critério para explicação da existência do mundo e da natureza como forma de intervenção divina bem como forte atuante na composição da moral social dos indivíduos desde os tempos antigos. A religião estabeleceu-se primariamente como forma de explicação dos fenômenos naturais e na composição de um corpo social comum, que compôs limites morais para o ser humano ainda rude, na sua fase de incultura. A crença em deuses na fase primitiva da humanidade foi a base para a construção de um modelo de vida ajustada em leis que tinham por meta a autopreservação da humanidade (FEUERBACH, 2009).

O início do século XVIII marcou profundas modificações na humanidade a respeito do conceito de pessoa através do *Illuminisme* francês e do *Aufklärung* alemão com diversos pensadores que marcaram novas visões de mundo (*Weltanschauungen*). A suspeita sobre a existência de uma figura divina, proposta por figurais centrais tais como Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), Sigmund Freud (1856 – 1939) e Karl Marx (1818 – 1883), chamados de *mestres da suspeita* por Paul Ricoeur (RICOEUR, 1977, p. 28-40) na modernidade, trouxeram grandes questionamentos sobre a questão da experiência humana com o mundo. Esses pensadores fundaram suas teorias em função da pessoa humana.

De acordo com Tomasoni (2015, p. 214) o ateísmo ainda é um acontecimento recente na história do mundo ocidental e entre os gregos antigos, era raro ou até mesmo ausente. Apenas eram acusados de ateísmo aqueles os quais não tinham para si os deuses tradicionais da cidade nas quais viviam, ou seja, eram considerados como ateus aqueles que não adoravam os mesmos deuses de outro determinado grupo. Até mesmo Epicuro, que posteriormente foi tomado como

ateu, em nenhum momento negou a existência de deuses, mas negou tão somente o interesse dos deuses pelos assuntos humanos. Nessa empreitada “só no desenvolvimento do século XVIII que surgiram pensadores que afirmaram abertamente a inutilidade, ou antes, a nocividade de assumir a existência de Deus para explicar o mundo ou apoiar a obrigação moral”.

Segundo Zilles (2008, p. 40-51), Nietzsche explora a ideia sobre a "morte de Deus", que se refere a desmascarar o Incondicional como condicionado. Isso resulta na perda de fé em Deus, comprometendo a credibilidade como base da verdade e valoração. Em contraste, Marx, em sua fase madura, desloca a crítica do celestial para a terrestre, transformando a crítica da religião em crítica do direito e a crítica da teologia em crítica da política. Por outro lado, Freud interpreta que a religião desempenha a função de escapar da dura realidade do mundo, considerando-a uma doença do espírito. Ele a caracteriza como uma regressão à infância, uma vez que, na vida adulta, persiste o sentimento de desamparo diante do mundo, semelhante ao experimentado na infância.

Segundo Souza (1994), Ludwig Andreas von Feuerbach (1804 – 1872) foi uma das figuras mais importantes para o desenvolvimento da antropologia moderna e ampliou o debate sobre a religião. Seu debate com Hegel, Schelling e Fichte contra o idealismo alemão e a teologia cristã foram decisivos para a fundamentação de sua filosofia. Além disso, Feuerbach ocasionou também grande influência sobre o pensamento de Freud (GAY, 2012, p. 45) e Marx (SCHÜTZ, 2011) no que diz respeito ao tema das bases do inconsciente (TOMASONI, 2015, p. 98) e da alienação no trabalho moderno.

Segundo Espíndola (2022), Feuerbach criticou duramente as religiões, especialmente o cristianismo, por ser em sua época, na Alemanha, uma religião que exercia grande influência sobre a filosofia e política, e que ainda possuía fortes raízes no feudalismo. Assim, compreender Feuerbach através de sua antropologia é uma tarefa que exige cuidados em relação a possíveis rótulos imputados ao filósofo por conta de seu posicionamento humanista.

A pergunta fundamental desse trabalho é: como a proposta do “ateísmo” antropológico de Feuerbach nos fornece sustentação teórica para afirmar que a irreligiosidade (e não o ateísmo na sua acepção contemporânea) pode ser uma das mais importantes ferramentas a serem trabalhadas para a restauração do ser humano enquanto ser real, sensorial ao indicar a superação da imaterialidade religiosa cristã? As possíveis respostas para esse problema são apontadas por Feuerbach em suas obras, e duas delas foram escolhidas para serem trabalhadas junto ao problema proposto. Optou-se aqui por trabalhar *A Essência do Cristianismo* (1841) e *Preleções*

*sobre a Essência da Religião* (1851) por considerarmos serem obras de grande destaque do pensador no meio filosófico que abordam o tema de maneira fecunda.

Na primeira seção destacaremos que o “ateísmo” de Feuerbach está para além da crítica à existência de um Deus, mas acima de qualquer coisa, concentrou-se exclusivamente na afirmação do humano. Assim, o debate se centrará na questão do ateísmo em Feuerbach e propor que sua visão está mais para uma antropologia humanista, ou nova filosofia, do que para uma simples etiqueta de ateuista.

Na segunda seção buscarei entender a compreensão feuerbachiana acerca do aspecto sensível da natureza. A natureza concebida como positiva e única possibilidade da existência é lançada para um plano primário, o que justifica esse posicionamento de defesa da sensibilidade como processo superador e restaurador da religião cristã, visto que a proposta de Feuerbach é trazer o ser humano para suas condições terrenas, para a sua relação com os outros.

Na terceira e última seção será destacado como as noções de corpo e sensorialidade<sup>4</sup> ocupam papel central na filosofia de Feuerbach, apresentando sua proposta de defesa do humano integral. A própria afirmação da sensibilidade enquanto fundamento para a constituição da natureza e do humano integral, faz com que a proposta “ateísta”, ou melhor dizendo, antropológica, coloca em segundo plano toda e qualquer tipo de imaterialidade ou especulação, seja ela teológica ou filosófica.

### **Breves considerações sobre o ateísmo antropológico de Feuerbach**

Feuerbach criticou duramente os sistemas religiosos e filosóficos de sua época na Alemanha do Século XIX, especialmente o cristianismo e o idealismo. Geralmente situado entre Hegel e Marx, Feuerbach parece não possuir grande notoriedade na academia brasileira, e o que pode ser consequência disso é a limitação de sua filosofia à mera crítica da religião: “É aqui que se chega à conhecida associação entre Feuerbach e a crítica da religião, [...] reduzindo

---

<sup>4</sup> Segundo Brandão *in* Feuerbach (2009), a palavra alemã *Sinnlichkeit* utilizada por Feuerbach em sua obra *Preleções sobre a Essência da Religião* pode confundir o leitor na sua tradução em língua portuguesa, que pode ser encontrada como sensibilidade, em algumas traduções, ou até mesmo como sensualidade. Para Brandão, esses parecem não serem os melhores termos para designar o cerne do pensamento, visto que a *Sinnlichkeit* pode ser confundido com emoção ou sentimento ou até mesmo com a noção vulgar de sensual. Assim, utilizou-se a palavra sensorialidade, sugerida pelo tradutor da referida obra de Feuerbach, como sendo a melhor opção visto o objeto aqui analisado. Outras palavras como sensitivo e sensitividade também podem ser opções boas sugeridas pelo tradutor para designar a compreensão de Feuerbach sobre o movimento da percepção humana acerca da sensibilidade.

sua vasta bibliografia a este único problema” (LIMA FILHO, 2017, p. 23). Esse reducionismo a uma filosofia da negação de Deus rendeu ao pensamento de Feuerbach a supressão de questões que também foram tratadas pelo filósofo em prol do ser humano.

O posicionamento “ateísta” em Feuerbach pode ser melhor situado como de defesa antropológica que se revela pela demonstração do lado avesso da religiosidade, ou seja, de um *humanismo*, visto que, a experiência religiosa é rebaixada à experiência humana, e demonstra que as vontades e necessidades da religião são necessidades do ser humano material, histórico e sensível, mas estranhadas. As manifestações religiosas são, assim, representações da consciência genérica humana, mas que se objetivam deforma maquiada, metaforizada, fantasiada, fruto da vontade abstraída e ilimitada do ser humano através da capacidade do pensar. Assim, Feuerbach “procura acima de tudo a resolução do enigma que envolve todo o fenómeno [sic] da transcendência, através da reconstituição da sua gênese psicológica” (SERRÃO, 1999, p. 63). É desta forma que Feuerbach busca centralizar a discussão ateísta contida dentro do seu texto, ou seja, busca compreender a religião de sua fase final para sua fase inicial, que tem sua origem no psiquismo humano e que essa crença traz diversas consequências negativas não somente para o indivíduo, mas também para a comunidade política.

A distância e a diferença entre a atitude de Feuerbach e a de recentes ateístas são enormes. Estes são convictos de que hoje, após Darwin e as intervenções técnicas, a religião mostrou-se totalmente supérflua ou nociva. Pelo contrário, Feuerbach sabia que o homem é muito mais complexo do que o conceitua a ciência natural e que a religião é profundamente ciente disso. Ele examina os mistérios do cristianismo buscando neles profundas verdades (TOMASONI, 2015, p. 36).

Segundo Souza (1994, p. 32-33), o “ateísmo” feuerbachiano tem como proposta fundamental a antropologia, uma vez que através de seu método de redução compreende os atributos da divindade e arranca dela aquilo que ela possui de humano, terreno: “[...] uma vez que buscou mostrar que aquilo que era atribuído a Deus não passava de atributos humanos, a humanidade, no entanto, considerada do ponto de vista da sua espécie e não apenas do indivíduo” (SCHÜTZ, 2014, p. 133). Ou em outros termos, Feuerbach compreende como sendo do gênero humano aquilo que é considerado como sendo de Deus. Essa posição não pode ser confundida com o ateísmo vulgar ou simplista que tem como meta a destruição de Deus, mas sim, compreendê-Lo sob a perspectiva humanizada, através do entendimento de sua raiz. Tomasoni (2015, p. 116) ressalta que para Feuerbach: “[...] a religião, transformando-se em

doutrina e exigindo uma fé, constitui-se num obstáculo ao diálogo, pois pretende possuir a verdade absoluta”.

[...] Feuerbach, quando revela seu senso humanista, condenando aqueles que só sabem julgá-lo como ateu inveterado em razão de compreenderem, aliás, que sua meta é maior do que essa, deixando de lado a intenção de se mover no âmbito, digamos, simplista, denunciando análises viciadas e falsas, reiterando erros colossais, dizendo-o ateu em termos absolutos (ESPÍNDOLA, 2022, p. 190).

Feuerbach admite Deus enquanto “uma ideia da razão, um conceito-limite do entendimento” (SERRÃO, 2014, p. 33), em que examina e interpreta os fenômenos psicológicos ali envolvidos que dão destaque a existência de um “não-eu” desconhecido pelo próprio ser humano. Eu e não-eu fazem parte da constituição da consciência humana, sendo que, na religião, o não-eu, ou Tu, não é visto como outro ser humano, mas sim, o próprio gênero humano colocada em uma *persona* alheia à sensorialidade humana. A redução do divino ao humano, ou elevação do ser humano, resulta nesse tratamento de ateu militante, mas que precisa ser ponderado, visto que cumpre o seu papel primário de discutir a noção de humano.

Serrão (1999, p. 56-63) destaca que ocorre em Feuerbach, além do *processo de redução* ao qual submete o fenômeno religioso no qual transforma em humano os atributos divinos, também o *processo de inversão*, que ao transformar a divindade em humano, dá ao humano as características que outrora pertenciam somente a Deus, mas ao serem reduzidas transformam-se em capacidades humanas.

Esse objetivo principal é perseguido com a redução da essência objetiva da religião à sua essência subjetiva (a essência humana) e com a redução dos predicados ou determinações divinas a seu verdadeiro sujeito, o gênero humano. “na verdade, o que será demonstrado neste livro de modo por assim dizer *a priori*, i.e., que o segredo da teologia é a antropologia (...) A teologia já de há muito se transformou-se em antropologia” (SOUZA, 1994, p. 34).

Feuerbach buscou assim reduzir o conteúdo divino ao conteúdo humano, visto que ao aumentar as possibilidades do homem automaticamente derrubou a “força” de Deus. Não parece que Feuerbach estava preocupado com a crença em Deus, mas antes disso, com as consequências que esta ocasionava em sociedade, quando os seres humanos deixaram de acreditar em si mesmos, na própria comunidade humana enquanto real, política para se deixarem levar pela possibilidade de uma teologia vivida apenas na teoria. “O ponto de partida [em Feuerbach] não é mais Deus, como em Hegel, e sim, o próprio homem [...] o homem não é mais o homem cartesiano da razão, e sim o homem corpóreo, concreto. *Vê-o não como*

*indivíduo isolado, mas como espécie*” (ZILLES, 1991, 107). Feuerbach (2012) diz que a diferença entre um ser humano e *outro ser humano* é de que apenas ocupam corpos diferentes, mas comunicam entre si percepções sensoriais que apesar de distintas, apresentam-se ao ser humano como “iguais” ou universais.

A diferença essencial entre o humano e o animal se dá pelo fato de o primeiro ter religiosidade e o segundo não. A consciência em seu sentido mais grosso, de percepção sensível, não pode ser negada aos animais não humanos, visto que eles também, assim como os animais humanos, possuem aquele grau de discernimento sensorial. Segundo Souza (1994, p. 44) “esta diferença essencial é a consciência tomada em sentido rigoroso. Neste ponto apresenta duas espécies de consciência, uma própria do ser humano, consciência em sentido *rigoroso*, e outra que está também nos animais, em sentido *amplo*”.

Por “essência”, Feuerbach entende as características que permitem que um tipo de ser (uma espécie) se sustente em sua existência, as condições de seu ser. Para os seres orgânicos, a essência denota mais especificamente as condições biológicas internas e externas (“naturais”) necessárias para a reprodução desse ser. Isso significa que, para Feuerbach (assim como para Hegel), a identidade do sujeito e do objeto não é “inerte”, mas dinâmica. O sujeito torna-se o que tem que ser de acordo com sua essência, relacionando-se dinamicamente com seus objetos essenciais. Um “sujeito” não deve ser postulado como um ser autárquico, como uma “substância”, existente em si mesmo antes da qualificação de ti em seus predicados ou independente de interações com outras “substâncias” (DERANTY, 2015, p. 292, tradução nossa).

Diferente do ser humano que se relaciona com dois mundos, um externo e um interno “tem o animal apenas uma vida simples, mas o homem uma dupla: no animal é a vida interior idêntica à exterior – o homem possui uma vida interior e uma exterior” (FEUERBACH, 2012, p. 35). Nesse sentido, enquanto o animal é completamente determinado pela natureza em que vive, o ser humano, ao mesmo tempo em que também é determinado pela natureza determina-a também pois transforma o mundo de acordo com as suas necessidades.

Para Alves (2010, p. 74), o ser humano, por possuir a capacidade de transformar o mundo através da criação de seus artefatos, sejam eles de natureza física ou cultural, por não ter conhecimento acerca de suas próprias criações como suas, acaba admitindo a possibilidade de um criador para si, pois enquanto seres individuais desconhecem ou ignoram o desenvolvimento da história da humanidade e lançam suas criações para outro criador que está acima da humanidade; como um ser que cria, também acredita ter sido um dia criado. Feuerbach descreve as bases do sentimento religioso, que ocorre apenas no desejo fantasioso e a aproxima

da realidade humana concreta. Assim, "nesta [na religião], a causa idealizada torna-se uma causa real e a ideia [*sic*] se converte em realidade" (ALVES, 2010, p. 74).

Essa leitura da filosofia de Feuerbach não segue somente da exposição da parte negativa da religião, mas sim, da compreensão de que a essência do gênero humano (amar, querer, conhecer) é atributo e predicado do gênero humano e não de um outro ser estranho. Assim, a junção dessa tríplice, quando objetivados de forma estranhada pelo humano formam a noção de Deus, que é a própria consciência humana objetivada, ou seja, o próprio sentimento autônomo elevado à potência, que é chamado de Deus. A sobre-humanidade que é colocada na divindade diz apenas respeito à infinitude do gênero humano que é construída histórica e materialmente, mas abstraída das limitações do tempo, da história e da sensibilidade. Nesse sentido, "à religiosidade recuperada com sentido de vida, corresponde, por contraposição ao ateísmo teórico ou metafísico, um ateísmo prático" (SERRÃO, 1999, p. 378).

A posição de Feuerbach não trata de uma refutação ou abdicação pessoal da crença numa divindade, mas de "provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, isto é, nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano" (FEUERBACH, 2012, p. 45). Percebe-se nessa perspectiva, então, o estágio embrionário de uma não-religião, ou de uma nova religião, que é tratada somente nos aspectos humanos concretos, reais e possíveis em que se reconhece o caráter verdadeiro ou positivo do sentido da religiosidade.

Dizer-se que o filósofo não é, realmente, ateu no sentido convencional não é possível; também este exagero da crítica negativa, destrutiva, não se faz de todo correto, acertado, legítimo, pois a descrença não assume-se enquanto valor absoluto, existindo apenas como um fenômeno que tem este sentido plástico, passível de ser produzido na experiência, mas apreendido, depois, enquanto conceito, como ateísmo, relativo, parcial (ESPÍNDOLA, 2022, p. 191).

Muito embora não pareça haver conclusões de Feuerbach sobre a superação da religiosidade, algumas reflexões a partir de suas obras conduzem-nos à educação, a ação civil e política (SERRÃO, 1999, p. 380-382), para que essa orientação da nova vida e filosofia pautadas na sensorialidade, ou seja, na realidade humana, possam conduzir os seres humanos à humanização da razão. Essa qualidade de ateu inveterado imputada a Feuerbach é exatamente criticada pelo reducionismo de um amplo trabalho antropológico que aprofundou o conhecimento acerca do ser humano. Assim, é possível chamar Feuerbach de ateu? Acreditamos que o título de ateu pode ser ponderado e tratado com cuidado, visto as

compreensões da contemporaneidade a respeito do ateísmo. Feuerbach é ateu apenas na medida em que afirma o homem como ser criador, (in)dependente e livre.

### **Irreligiosidade enquanto afirmação da Natureza**

Segundo Chagas (2010), Feuerbach destaca a aversão que o cristianismo possui da natureza, visto ser ela negativa, material e transitória. Deus, o ser absoluto e imaterial parece ir na contramão do sentido real de vida, pois tudo aquilo que o Deus cristão é, é enquanto uma negação da materialidade da natureza. O cristianismo toma para si um Deus que, apesar de distante materialmente, apresenta-se subjetivamente com bastante força e potência, visto que é guiado apenas pelo sentimento, imaginação e fantasia dos seres humanos.

Segundo Feuerbach (2009, p. 261) “o cristão deseja para si e crê numa existência, numa vida que esteja livre de todas as privações e necessidades da natureza; em que ele viva, mas sem precisar respirar, dormir, comer, beber, procriar, parir [...]”. No cristianismo, há uma perda do sentido da materialidade, pois Deus não possui vínculo com a natureza e nem é representado diretamente através dela, mas por meio do espírito humano, ou seja, “deus é o sentimento puro, ilimitado, livre” (FEUERBACH, 2012, p. 43). “O Deus cristão é um Deus que surge da alma do espírito, é abstraído do espírito” (FEUERBACH, 2009, p. 291). A partir disso, o cristão segundo esse pensamento de Feuerbach está preocupado unicamente com o pensamento, com o espírito, com a imaginação como se estas fossem possíveis sem a existência de um corpo.

O Cristianismo identifica o individual com o gênero, a essência particular com a universal, porque nele o conceito de Deus coincide com o conceito da humanidade. De acordo com o entendimento de Feuerbach, no Cristianismo, Deus é, na verdade, o conceito do gênero enquanto indivíduo, isto é, ele é o gênero que está livre de todas as imperfeições do indivíduo e é outra vez, simultaneamente, uma essência individual, pessoal (CHAGAS, 2010, p. 58-59).

Feuerbach destaca que o ser humano sempre se relaciona com os objetos do mundo que fornecem para ele algum tipo de satisfação para os seus sentidos. As suas próprias necessidades orgânicas tais como a luz do sol que ilumina seus olhos para caçar, coletar e até mesmo para a comida que chega até ao seu estômago são objetos de sua necessidade. Mas não somente o alimento é uma necessidade do estômago, mas como também a necessidade de comer, de se deliciar com o prazer do alimento, pois “não é somente a barriga que é um órgão sensorial, mas também a cabeça” (FEUERBACH, 2009, p. 25).

A toda relação do homem com os elementos da Natureza subjaz o mecanismo primordial da *necessidade*, a *carência de (bedürfnis)* que faz parte integrante da essência humana, como assinalou a vertente descritiva das estruturas antropológicas, a qual se encontra, por sua vez, na raiz de um complexo mecanismo dúplice (SERRÃO, 1999, p. 280).

Segundo Arcanjo (2021), a adoração a fenômenos da natureza é chamada por Feuerbach de religiões naturais. Para Serrão (1999, p. 265), “essa tendência nasce como um mecanismo de defesa superador da insegurança e do desconforto das situações vividas [na natureza]”. No caso do cristianismo, diferentemente das religiões naturais, Deus não é mais simplesmente uma necessidade orgânica, mas também, uma necessidade moral, espiritual pois substitui “gradualmente a dependência directa [sic] da Natureza pela dependência relativamente ao grupo social” (SERRÃO, 1999, p. 265).

Como tu pensas Deus, pensas a ti mesmo – a medida do teu deus é a medida da tua razão. [...] Se, p. ex., pensas Deus como um ser corporal, então é a corporalidade a fronteira, o limite da tua razão, não podes pensar nada sem um corpo; se, ao contrário, retiras de Deus a corporalidade, então fortificas e confirmas com isso a libertação da tua razão da limitação da corporalidade (FEUERBACH, 2012, p. 67).

Para o cristão, “a natureza é, pois, a única limitação dos desejos humanos” (FEUERBACH, 2012, p. 261). Ao contrário do paganismo, ou daquele que tem como deus os fenômenos naturais, a necessidade ainda está na natureza e é por ela saciada. A diferença entre o cristianismo e as religiões naturais é que nas religiões naturais o sentido de divino ainda está ligado na materialidade, ainda que de forma não completa, enquanto no cristianismo o divino é o oposto da matéria, da natureza.

O desejo é o que move a ideia de vida eterna para o cristão, onde há o rompimento das barreiras da sua corporeidade individual para uma vida incorpórea, imortal, infinita que, quando observado mais de perto mostra que “[...] o além é apenas a realidade de uma ideia conhecida, a satisfação de um anseio consciente, a realização de um desejo [...] (FEUERBACH, 2012, p. 185).

O Cristianismo exclui do paraíso todos os limites e todas as adversidades que estejam ligados com a sensibilidade, com a natureza. Ele arranca o homem da natureza, pois o mundo externo contém por si um conteúdo que contradiz, segundo a vontade do cristão, um ideal de uma vida absolutamente ilimitada (CHAGAS, 2010, p. 59-60).

A limitação física imputada pela natureza sobre a consciência da finitude, a qual age segundo suas próprias regras não tendo o ser humano nenhum controle sobre ela, despertou no

ser humano a própria solução para esse problema: a religião cristã. O cristianismo transforma a compreensão universal do ser humano, pois não trata mais da necessidade de um povo ou de uma nação, mas do ser humano enquanto gênero, no entanto, o faz de forma alienada, pois não vê na compreensão universal do ser humano o próprio homem, mas sim, em Deus, uma figura distante e que age misteriosamente segundo seus próprios desígnios.

### **Corpo e ser humano integral: a restauração da Sensorialidade**

De acordo com Rodrigues (2018, p. 87), a “sensação é o pressuposto necessário para a fundamentação do pensar. Ela [sensação] não acontece de forma isolada ou como um estado sensorial provisório; a sensação está em plena realização com nossa consciência”. Assim, na sensação estão englobados a percepção sensorial de corpo inteiro: “uma reconciliação entre ser e pensar, uma unidade entre natureza (matéria) e Deus (espírito)” (CHAGAS, 2021, p. 55). Quando Feuerbach menciona a junção entre percepção sensorial e pensamento, ele refere-se que deva existir entre os seres humanos um tipo de vínculo que seja permitido sentir de “corpo inteiro”, visto que a sensibilidade para Feuerbach é também sentimento, mas um sentimento que dialoga e resgata da realidade as condições da própria materialidade para pensar. O pensamento sozinho não define então a verdade da objetividade, mas somente quando o conteúdo sensível do mundo é dialogado com o pensamento e mundo.

Em seus escritos tardios, Feuerbach busca, assim, elaborar um “modelo de encarnação” de sensação (Wartowsky), no qual a sensação é ao mesmo tempo ontológica e um marcador epistêmico da realidade objetiva. Esta é a base para a afirmação intrigante de Feuerbach, de que “verdade, realidade e sensibilidade são idênticas” (Princípios, 51). A verdade só pode ser verdade sobre processos reais que precisam ser acessados “de verdade”, ou seja, através da encarnação, antes que qualquer processamento cognitivo adicional possa ocorrer (DERANTY, 2015, p. 294, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Para Feuerbach, as noções de tempo e espaço só podem ser conferidas através da sensorialidade, através de um corpo que ocupa um lugar no espaço que é necessária para a base do pensamento. “O homem não tem ideia ou suposição de uma outra realidade, de uma outra existência que não a sensorial, física” (FEUERBACH, 2009, p. 287). Assim, o que o ser

---

<sup>5</sup> “In his late writings, Feuerbach thus seeks to devise an “incarnation-model” of sensation (Wartowsky), in which sensation is both an ontological and an epis-temic marker of objective reality. This is the basis for Feuerbach’s puzzling, constantly repeated claim, that “truth, reality and sensibility are identical” (Principles, 51). Truth can only be truth about real processes which need to be accessed “for real”, that is through incarnation, before any further cognitive processing can take place”.

humano imagina como “outra existência” trata-se apenas de sua vontade projetada<sup>6</sup> a qual tem como base sua própria percepção sensível.

A vida do homem está relacionada com a corporeidade. No entanto, é nas categorias racionais que o homem pode compreender e interpretar o mundo. É a partir da consciência que o homem possui, a capacidade de desenvolver-se intelectualmente, que lhe é dada a possibilidade de atingir sua emancipação (MELO, 2011, p. 234).

Os sentidos possuem importância primordial e necessária para a representação do mundo em imagens mentais, as quais podem estar representadas por símbolos, conceitos os quais trazem à tona a organicidade do pensamento. O mesmo processo ocorre com as religiões que ao inverterem a imagem da natureza real numa natureza desnaturalizada, fazem para si as imagens de acordo com os desejos do pensamento e as suas respectivas necessidades. Outro aspecto interessante é a semelhança entre a religião e o sistema de formação do processo onírico, visto que as imagens representadas nos sonhos são desejos, vontades, as quais o homem não poderia realizar, por incapacidade ou medo, quando no estado de vigília.

Segundo Lima Filho (2017) e Deranty (2015), há em Feuerbach a recepção de um pensamento vinculado à materialidade, uma espécie de *Realismo Científico* em que é a materialidade que possui a condição primeva de constatação da verdade do objeto, mas que também o pensamento suspeita e dialoga a respeito da verdade apreendida pela sensorialidade. No diálogo entre percepção sensível e pensamento é que se traz à tona a verdade do objeto e não somente através da percepção sensível ou simplesmente através do pensamento.

As duas representações que habitualmente se associam a esta concepção – a alma está *no* corpo e a alma está *fora* do corpo – acusam uma natureza depreciativa, que é a pior representação do homem, uma vez que torna material e espacial uma união que é inteiramente imanente. A alma nunca poderia vir a persistir fora do corpo, porque não chega sequer a encontrar-se situada nele como se fosse uma parte ou uma coisa (SERRÃO, 1999, p. 40).

O corpo humano e sua alma (mente) são compreendidos como relacionados. O sentido do humano começa em seu próprio corpo. Essa compreensão não admite mais uma perspectiva psicologizante, em que a realidade é apenas mental, nem num empirismo mecânico, em que o

---

<sup>6</sup> “É interessante notar que a concepção de Feuerbach a respeito de Deus é considerada comumente como *projeção*. Segundo G. Amengual, porém, Feuerbach nunca utilizou este termo, que teria sido introduzido por E. v. Hartmann, em sua obra *História da Metafísica (Geschichteder Metaphysik)*, como caracterização da teoria feuerbachiana da religião” (SOUZA, 1994, p. 33).

objeto “externo” é critério único para validação da verdade, mas admite sim, a dinamicidade entre sensorialidade e pensamento.

O nosso corpo é, para nós, o objecto [*sic*] mais próximo, o nosso ser próprio que sempre nos acompanha, o mais familiar e imediatamente percebido como objecto [*sic*], o mais imediatamente sentido. O sentido interno fornece a consciência sensitiva de estados e movimentos corporais, de sensações de bem-estar e mal-estar, a experiência de si interiormente sentida de um ser corporizado (SERRÃO, 1999, p. 166).

As funções sensitivas tais como amar, querer e conhecer são caracterizadas por Feuerbach (2009, p. 43) como conectadas, não são entendidas como separadas e independentes umas das outras, pois “o que é subjetivo ou tem por parte do homem o significado de essência tem também *objetivamente* ou do lado do objeto o significado de essência”. O corpo se relaciona exclusivamente com o objeto de sua essência, como, por exemplo, os olhos que observam as luzes do céu tem a luz como seu objeto, os ouvidos que escutam o cantar dos pássaros tem o som, a pele que se excita ao sentir frio ou calor tem a exterioridade como objeto, a comida que passa pelo paladar tem no sabor seu objeto... ou seja, a consciência humana é a essência dos objetos que estão direcionados à essência dos sentidos.

Tudo o que o homem julga belo, bom, agradável é para ele o ser que unicamente deve ser; o que ele julga mau, horrível, desagradável é para ele o ser que não deve ser e por isso, enquanto e porque ainda existe, é um ser condenado ao desaparecimento, um ser nulo (FEUERBACH, 2012, p. 185).

Para Feuerbach (2009) a essência da sensorialidade é a essência da consciência contemplada na exterioridade. O eu, corporizado, também sente a si mesmo quando sente algo, ou seja, sente a sua própria corporeidade também em si mesmo; o que caracteriza essa dupla relação entre sentir e sentido na medida em que seu corpo é para o *Eu* também um *Tu*. Assim, a concepção de um Eu corporificado é visto como critério necessário para a constituição do pensar, do sentir e do agir nesse ser-em-relação, uma vez que Feuerbach defende a primazia da sensorialidade sobre o pensamento.

A sensorialidade humana outrora perdida nas religiões, em especial no cristianismo, manifesta, assim, o aspecto da transformação empírica, material e psíquica do existir. A antropologia feuerbachiana tem como meta principal o resgate da sensorialidade como forma de restauração do ser humano integral. A encarnação ou incorporação da filosofia toma como princípio básico a existência dentro da natureza, do mundo como forma de restituir a sensibilidade dos conceitos teológicos e filosóficos que foram perdidos com a tradição.

## Considerações finais

O ateísmo em Feuerbach pode ser destacado como uma forma de tratamento àqueles que, de alguma forma, excluem das entidades transcendentais ou ficcionais as explicações para a razão da existência. Em Feuerbach, recepciona-se um “ateísmo” o qual não tem como intuito principal a destruição da religião, mas sim compreender os segredos que são transmitidos através de sua linguagem, e o que os desejos mais secretos do ser humano são revelados naquilo que ele venerar.

Seria até injusto, seja contra a pessoa do autor ou de suas obras, se julgássemos tudo isso como um mero ateísmo ou se seu ateísmo não fosse ponderado pela análise de sua filosofia. A filosofia feuerbachiana é consequência do desenvolvimento de uma antropologia filosófica profunda, que buscou entender o ser humano e sua dimensão religiosa através do olhar do próprio ser humano.

## Referências

ALVES, W. A crítica feuerbachiana da religião: um contributo à compreensão do conceito de alienação religiosa. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 71-76, maio 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/3466>.

ARCANJO, Rosângela Fonteles do Nascimento. *Sobre as religiões naturais em Ludwig Feuerbach* / 2021. 96 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/60049/5/2021\\_dis\\_rfncanjo.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/60049/5/2021_dis_rfncanjo.pdf). Acesso em: 09 set. 2023.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach*. *Trans/Form/Ação*, Marília/SP, v. 44, n. 03, p.51-68, jul-set 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.04.p51>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/XRTFtgxjLPN66MPNHMQjZsP/>. Acesso em: 8 set. 2022.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 57–82, 2010. DOI: 10.5216/phi.v15i2.10857. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/10857>. Acesso em: 9 set. 2022.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. *Revista Dialectus*, Ceará, ano 2, n. 4, p. 78-91, jan-jun 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5172/3804> Acesso em: 9 set. 2022.

DERANTY, Jean-Philippe. Feuerbach's theory of object-relations and its legacy in 20th century post-hegelian philosophy. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 53, Issue 3, p. 286-310, September 2015. DOI: <https://doi.org/10.1111/sjp.12114>.

ESPÍNDOLA, A. Ludwig Feuerbach: por quê seu ateísmo é ponderável? *Griot: Revista de Filosofia [S. l.]*, v. 22, n. 2, p. 187–205, 2022. DOI: 10.31977/grirfi.v22i2.2918. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/2918>. Acesso em: 6 jan. 2023.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis – RJ: Vozes, 2009.

LIMA FILHO, José Edmar. *Antropologia, Ética e Política em "A Essência do Cristianismo" de Ludwig Feuerbach* / José Edmar Lima Filho. – 2017. 147 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

MELO, R. G. Crítica de Feuerbach às religiões em defesa do homem integral e da natureza não-instrumentalizada. *Intuitio*, v. 4, n. 2, p. 224-236, 12 dez. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/9685>.

RODRIGUES, R. *Natureza e sensibilidade em Feuerbach: delineamentos de uma antropologia integral*. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/21998/2/Rodrigo%20da%20Silva%20Rodrigues.pdf>

SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Adriana Veríssimo Serrão. Braga – PT: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

SERRÃO, A. A essência da religião em geral: uma análise da Introdução a Das Wesendes Christentums de Ludwig Feuerbach. *Ensaio Filosóficos*, v X, Dezembro/2014. Disponível em: [http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo10/SERRAO\\_Adriana\\_A\\_essencia\\_da\\_religiao\\_em\\_geral.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo10/SERRAO_Adriana_A_essencia_da_religiao_em_geral.pdf)

SOUZA, D. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2 ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS.

SCHÜTZ, R. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Freud*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ZILLES, U. *A crítica da religião na modernidade*. *INTERAÇÕES*, v. 3, n. 4, p. 37-53, 11, 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6707/6134>.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

## ECOMUNITARISMO Y PACHAMAMA

*Sirio López Velasco*<sup>1</sup>

**RESUMEN:** En este artículo abordamos la relación entre el Ecomunitarismo y la cosmobiovisión andina, que tiene en la idea-vivencia de la Pachamama una dimensión fundamental. Para tanto en un primer momento someteremos a la crítica un reciente pronunciamiento del filósofo boliviano Rafael Bautista Segales, y posteriormente mostraremos convergencias fundamentales existentes entre la perspectiva ecomunitarista y lo expresado por el actual Vice-Presidente de Bolivia, David Choquehuanca.

**Palabras clave:** Ecomunitarismo; Pachamama; Pensamiento; Indígena.

**ABSTRACT:** In this paper we address the relationship between Ecommunitarianism and the Andean cosmobiovision, which has a fundamental dimension in the idea-experience of Pachamama. For this purpose, at first we will subject to criticism a recent statement by the Bolivian philosopher Rafael Bautista Segales, and later we will show fundamental convergences between the ecommunitarianist perspective and what was expressed by the current Vice-President of Bolivia, David Choquehuanca.

**Key words:** Ecommunitarianism; Pachamama; Indigenous; Thought.

### Introducción

En este artículo abordamos la relación entre el Ecomunitarismo y la cosmobiovisión andina, que tiene en la idea-vivencia de la Pachamama una dimensión fundamental.

Para tanto en un primer momento someteremos a la crítica un reciente pronunciamiento del filósofo boliviano Rafael Bautista Segales, y posteriormente mostraremos convergencias fundamentales existentes entre la perspectiva ecomunitarista y lo expresado por el actual Vice-Presidente de Bolivia, David Choquehuanca, en la Cumbre de la Madre Tierra realizada en México en 2022.

---

<sup>1</sup> Possui Graduação em Filosofia - Université Catholique de Louvain (1981), Graduação em Lingüística - Université Catholique de Louvain (1983) e Doutorado em Filosofia - Université Catholique de Louvain (1985). Pós-doutorado em Ética no Instituto de Filosofia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, España, 2002). Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com.

## Parte I

El filósofo boliviano Rafael Bautista Segales ha dicho recientemente: “Pachamama es la culminación de un conocimiento que nos permite reconocer que todo, absolutamente todo, hasta una piedra, es sujeto, es persona, y como es persona tiene dignidad, y porque tiene dignidad es sagrada, y porque es sagrada merece respeto”; y remata diciendo que por eso “no puede haber bajo ninguna circunstancia una pretensión de dominio o de control sobre aquello que consideramos sagrado” [en el XVII Congreso Latinoamericano de Medicina Social/Salud Colectiva, organizado por la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES), con el tema “Sindemia, reconfiguración en el Mundo y lucha por el Buen Vivir”, reunido en Buenos Aires, Argentina, en julio de 2023]<sup>2</sup>.

## A

En ese pronunciamiento hay que destacar que cuando Bautista pretende dar la visión andina sobre la Pachamama, se vale de términos que tienen profunda raíz en la filosofía europea. Nos referimos a los siguientes: conocimiento y sujeto (por oposición a objeto), persona, dignidad, lo sagrado (por oposición a lo profano), respeto, y dominio o control.

En su definición nos valemos del “Vocabulaire technique et critique de la Philosophie” (de André Lalande, ed. PUF, Paris, 1976; las traducciones son nuestras). El conocimiento (que Platón distinguía de la *doxa*) se define desde el sujeto cognoscente como el acto de pensamiento consciente e intencional para aprehender las cualidades de un objeto en tanto que objeto. Y aquí tenemos la herencia del abordaje cartesiano (en el que el sujeto es el Ego del cogito, en el *Ego cogito ergo sum*, “Yo pienso, luego existo”) y kantiano (en el que por el giro copernicano, el sujeto es la sede de las condiciones a priori de la sensibilidad, que son el espacio y tiempo, de las categorías a priori del entendimiento, y de las ideas reguladoras de la razón). Luego Paulo Freire rompería con el solipsismo epistemológico cartesiano, postulando que el conocimiento se construye como acto dialógico entre sujetos (por lo menos dos) acerca del objeto (que pretenden transformar y que los transforma). Con Marx, a su vez, podemos pensar la transformación del sujeto en objeto, como ocurre por la objetivación de los seres humanos a

---

<sup>2</sup> Disponible en youtube, en <https://www.resumenlatinoamericano.org/2023/08/06/pensamiento-critico-rafael-bautista-en-conversatorio-coyuntura-global-y-latinoamericana/>.

través de los frutos de su trabajo, y en la subjetivación del objeto, como ocurre con los alimentos que una vez digeridos pasan a ser parte del cuerpo humano.

La persona es (siguiendo a Leibniz y Kant) una categoría moral que caracteriza al ser individual en tanto que el mismo posee los caracteres que le permiten participar en la sociedad intelectual y moral de los espíritus; es consciencia de sí, razón, o sea capacidad de distinguir lo verdadero y lo falso, el bien y el mal; capacidad de determinarse por motivos de los que pueda justificar el valor ante otros seres razonables (racionales).

La dignidad y el respeto remiten (siguiendo a Kant) al principio moral según el cual la persona humana no debe ser tratada jamás como un medio, sino como un fin en sí (esta es una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, en los “Fundamentos de la metafísica de las costumbres”).

El respeto es el sentimiento especial provocado por el reconocimiento de un valor moral en una persona o en un ideal (Kant lo expone en detalle en el Libro 1 de la “Crítica de la razón práctica”).

Lo sagrado es lo que pertenece a un orden de cosas separado (de lo profano), reservado, inviolable y que debe ser objeto de un respeto religioso por parte de un grupo de creyentes; y en el sentido moral, al hablarse del “carácter sagrado de la persona humana”, se agrega a esa acepción del término, la idea de un valor absoluto, incomparable.

Y el dominio y el control remiten a la idea cartesiana (en el *Discurso del método*) y de Bacon (en el *Novum organum*) referente a la subyugación de la Naturaleza (y las fuerzas naturales) por parte de los seres humanos (en beneficio del bienestar de estos últimos).

Por mi parte, asumiendo a la Pachamama como Madre Tierra (con todo el amor, respeto y cuidado que eso conlleva al tratarse de una Madre), concuerdo con el punto de llegada de Bautista, pero no con su fundamentación filosófica. Y aquí resumiré telegráficamente mi punto de vista.

He proclamado que la Ética es instaurada por la pregunta “¿Qué debo hacer?”; de tal forma que, fuera de tal pregunta sencillamente NO hay Ética.

Ahora bien, dije que según nuestros conocimientos actuales tal pregunta solo existe en el lenguaje humano, y por tanto, que la Ética es un asunto exclusivamente humano. (No hay ninguna evidencia de que ni siquiera los códigos de comunicación más sofisticados de otros animales no humanos contengan la referida pregunta).

Luego, de la gramática profunda de tal pregunta deduje argumentativamente tres normas fundamentales que nos obligan respectivamente a luchar para garantizar nuestra libertad

individual de decidir, a realizar esa libertad en la búsqueda de acuerdos consensuales con l@s demás, y a preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana.

Y es en la tercera de esas normas cuando confluyo con lo que quiere Bautista, a saber que actuemos siempre respetando los equilibrios ecológicos en la medida en que velamos por la salud de la naturaleza humana y no humana (y al referirnos a esta última hablamos de la salud de la Madre Tierra).

Recuérdese que (apoyado en las tres normas éticas básicas) el lema fundamental del Ecomunitarismo reza: “De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”.

Ese respeto de los equilibrios ecológicos se da en especial en la economía ecológica y sin patrones y en la educación ambiental generalizada, que son dos de las dimensiones del Ecomunitarismo (sin que deje de aparecer también en otras de sus dimensiones, como la política de tod@s y la comunicación simétrica). El mismo se opone a la actitud de dominio y control egoísta sobre la Naturaleza defendidos por Descartes y Bacon, y que han llevado a la inmensa crisis socioambiental actual provocada por el capitalismo (que en nombre del lucro rápido devasta y/o contamina tierras, aguas y aires, extingue masivamente especies animales y vegetales, y compromete la propia supervivencia de la especie humana).

Pero resulta de nuestra refundación de la Ética que (contrariamente a lo afirmado por Bautista) ningún ente no humano (como, por ejemplo, una piedra) es sujeto (ni epistémico, pues no tiene la capacidad de conocer, ni moral, pues no posee el lenguaje que incluye la pregunta que instauro la Ética); y tampoco es persona, por la definición de ese término que recordamos más arriba.

[Por ser ateos no entramos en la disputa teológica acerca de si un Dios o varios Dioses son sujetos y/o personas].

Mas no por el hecho de que una piedra (y los aires, aguas y tierras, vegetales y animales no humanos) no es/sean sujetos éticos, nos desentendemos de su cuidado y “salud”, sino que, por el contrario, la tercera norma básica de la Ética nos obliga a velar por uno y otra. (Aquí “salud”, ampliando el sentido que le da la Organización Mundial de la Salud, debe ser entendida, respectivamente, como el estado sistémico de equilibrio biológico normal/promedio, antes o independiente de cualquier interferencia humana, de cualquier elemento o sistema vivo no humano, y como el estado físico-químico normal/promedio de cualquier elemento o sistema abiótico, antes o independientemente de cualquier interferencia humana).

**B**

Ahora bien, se nos ocurre que Bautista podría rever sus dichos y replicar: “retiro y renuncio a todos los términos que usé, salvo en lo que concierne al de ‘sagrado’, y proclamo que tanto la Pachamama como todo lo que es hijo de la misma es sagrado, por lo que el conjunto de lo ‘profano’ es vacío”.

En ese nuevo posicionamiento la piedra antes citada por Bautista no sería asumida como sujeto, ni como persona, pero sí como sagrada; y lo mismo sucedería con cualquier otro ente no humano, sea éste vivo o no (como una montaña, un río, el aire, un vegetal o un animal) y con cualquier ser humano.

Esa posición sería catalogada como “sacralista”, quizá próxima del animismo. En lo que concierne al ser humano no repeleríamos esa sacralización asimilándola al imperativo kantiano de que ninguna persona debe ser tratada como medio, como infelizmente, agregamos, sucede en el capitalismo, en el que cada ser humano es medio de valorización del capital; y también agregamos que en aplicación de las tres normas éticas fundamentales cada persona tendría que desarrollarse como individuo universal realizando todas sus vocaciones en acciones que no violen esas tres normas; ello ocurriría en el Ecomunitarismo, en todas las dimensiones que lo componen.

Ahora bien, adoptando la posición sacralista en lo referente al conjunto de los no humanos se cortaría todo diálogo verdadero (tendiente a la búsqueda de la verdad y al entendimiento teórico) con cualquier persona que (como yo) no adhiriera al sacralismo (aunque siga habiendo convergencia en la praxis de preservar y regenerar la salud de la Madre Tierra y de cada uno de sus hijos, mediante el cuidado amoroso, respetando la tercera norma fundamental de la Ética).

Pero en esa eventual revisión de la postura de Bautista queda la duda acerca de la relación práctica que debería haber con cada elemento de la Madre Tierra, en su condición de elemento sagrado. Pues la definición de lo sagrado establece su “inviolabilidad”. Eso significaría que no podríamos quebrar una piedra para hacerla parte de un muro, del pavimento de una calle o de la pared de una casa. Y que no podríamos arrancar el fruto que cuelga de un árbol (pues lo amputaríamos), o arrancar y deshojar una lechuga para comérsela (pues la mataríamos y amputaríamos), o ‘manchar’ o amputar las aguas de un río al lavar allí una ropa, o al alterar su cauce construyendo una presa, y mucho menos cabría desviarla aunque sea

parcialmente para fines de conducir agua potable hacia las residencias, o para el riego; y tampoco podríamos ‘contaminar’ el aire con el producto de nuestra respiración, etc.

En resumen, respetando a rajatabla la eventual réplica-revisión de Bautista, el ser humano moriría de asfixia o por inanición al no poder “violar” la sacralidad del aire y de los ríos, y de las plantas y ni que hablar de los animales que en ningún caso podrían ser sacrificados para fines de alimentación, o, incluso no deberíamos usar ningún producto de origen animal (como lo predicán los veganos).

Así, reiteramos, la sacralización del conjunto de la Madre Tierra y de cada uno de sus hijos (que ni siquiera los veganos practican, pues solo se abstienen de lo que tiene origen animal) por parte de los humanos, conduciría a la desaparición de la Humanidad.

Mas queda como salida contra esta absolutización de la réplica-revisión hipotética de la posición de Bautista el “camino del medio” (y aquí parafraseamos en otro contexto y con contenido similar pero diferente la opción adoptada y preconizada por Buda) que aparentemente es el adoptado por los pueblos originarios; que derriban el árbol para hacer una canoa (o sea niegan la inviolabilidad de árbol) pero antes le piden disculpas por esa afrenta y le explican por qué y para qué se ven obligados a cometer ese atropello.

Quiero hacer notar que nuestra posición atea ecomunitarista, a partir de la tercera norma fundamental de la Ética y del principio básico del Ecomunitarismo antes referido, coincide en la práctica con ese “camino del medio”, aunque no coincida teóricamente ni con los dichos de Bautista, ni con la sacralización de todos y cada uno de los elementos que componen el hábitat de los humanos.

La cultura andina encontró su propio “camino del medio” estableciendo distintos niveles de sacralidad-inviolabilidad. Como Bautista se refirió a una piedra, abordaremos esos diversos niveles en lo que respecta a montañas, cerros, piedras y tierras. Para ello seguimos la descripción de los especialistas Pablo Cruz y Richard Joffre en su artículo de 2020 “Pukara de los wak’a. Cerros, muros concéntricos y divinidades tutelares en el altiplano centro-sur andino”

A los efectos de lo que aquí nos interesa, resumo la descripción de dichos autores como sigue. Sobre el conjunto de esos parajes nos dicen:

De hecho, la mayoría de estos sitios ceremoniales y formaciones geológicas ocupan hoy en día un lugar central en las narrativas ontológicas que cimientan las comunidades de esta parte de los Andes. En algunos casos, como en Sabaya, ellos fueron escenarios donde tuvieron lugar eventos religiosos fundacionales, muchas veces vinculados con una divinidad tutelar. En otros casos, como en Rosapata, remiten a una temporalidad mítica en la que los cerros y las montañas eran personas que, al igual que los humanos, podían

desplazarse, relacionarse entre sí, mantener relaciones sexuales y reproducirse. Por tanto, estos sitios no son considerados como espacios fosilizados o monumentos conmemorativos, sino como entidades que mantienen vigentes sus capacidades de agencia y de mediación, tanto sobre los humanos y demás seres vivos, como sobre los fenómenos meteorológicos y las divinidades mayores. Por tal razón la mayoría de estos SCC (sitios con cercos concéntricos) continúan funcionando como espacios primordiales para las prácticas religiosas colectivas (CRUZ; JOFFRE, 2020, p.69-70).

Pero lo que aquí destaco-deduzco de la descripción de Cruz y Joffre es el hecho de que la cultura del altiplano centro-sur andino concibe-vive dos niveles de sacralidad de/en esos parajes.

El primer y más elevado nivel es el de las altas cumbres, cuya inviolabilidad permanente solo puede ser transgredida en ocasión de los rituales que allí se realizan (por ejemplo, para pedir lluvias y rogar para que no haya granizo).

Y agregan los mencionados autores que los curas que durante siglos a partir de la conquista se dedicaron a destruir millares de ídolos y pequeños lugares de culto para erradicar por la fuerza las creencias indígenas, nada pudieron hacer ante esos máximos representantes de la sacralidad-vida originaria que son las montañas.

Mas la cultura que nos ocupa establece-vive un segundo y más bajo nivel de sacralidad que abarca a los cerros (más bajos que las altas cumbres) y las tierras y piedras en sus proximidades. En este segundo nivel hay lugar para “violaciones” diversas a través de la acción humana, pues esos parajes se usan para la agricultura (por tanto, con alteración-manipulación de la tierra), y también las piedras son allí manipuladas para formar los muros concéntricos que delimitan los lugares de culto.

En resumen y respondiendo a nuestra advertencia acerca del camino sin salida y suicida que significa una sacralidad única asumida a rajatabla, la división andina en esos dos niveles de sacralidad impide la extinción de los humanos, pues les permite manipular parte de la Pachamama para su supervivencia y Buen Vivir comunitario-ecológico (que también es pregonado por el Ecomunitarismo).

## C

Reivindicando el modo de sentir-pensar-vivir andino, Bautista también repite la frase “Una cosa es creer en el indio y otra cosa es creer en lo que cree el indio”.

Aplicada a nuestro tema dicha frase significa creer que todo, incluso una piedra, tiene carácter sagrado y por ende merece respeto.

Así no se trataría ya de tener, desde la herencia-vivencia “blanca” de origen europeo (como ocurre en mi caso), solo una convergencia práctica con el modo de sentir-pensar-vivir andino en lo que respecta al amor y cuidado por la Madre Tierra y por todo lo que de ella hace parte, sino de pasar por una verdadera conversión al modo de sentir-pensar-vivir andino.

Que ello no es imposible lo demostraría, por ejemplo, el caso de no pocos europeos que se convierten (o por lo menos intentan convertirse) al budismo, y dicen que adoptan, entre otras, las tesis de la impermanencia y del desapego.

Pero basándonos en ese ejemplo podemos plantear la duda acerca de hasta qué punto esa conversión cultural es real, pues no es infrecuente que tales personas vivan una vida que nada tiene que ver con aquellas tesis; por ejemplo, esas personas, al tiempo en que se autodefinen como nuevos budistas, se dedican a actividades inseparables del apego. A ese respecto recuerdo que una vez un teólogo y filósofo latinoamericano de la liberación fue cuestionado por un joven inglés acerca de si dedicaba diariamente un tiempo a la meditación; a lo que el colega latinoamericano le retrucó preguntando si el inglés meditaba; éste le dijo que sí lo hacía un par de horas diarias; entonces el latinoamericano inquirió a qué se dedicaba el inglés; y éste le dijo secamente “a los negocios” (*business*); y entonces el latinoamericano le espetó: “eso es señal de que la meditación no te sirve de mucho”.

Otro ejemplo es el de un colega (de cultura blanca-europea, como yo) que me dijo que quizá para un chamán un río es algo vivo; a lo que contesté que según mi herencia cultural la “vida” existe allí donde hay ADN y/o ARN, y que el río no los tiene; por lo cual, según mi definición de la vida, el río no es algo vivo. Pero de inmediato agregué que ello no nos exime de cuidarlo al máximo, pues así nos lo exige la tercera norma ética fundamental (y en ese cuidado coincidimos con el chamán).

Dicho eso dejo constancia que de mi parte estoy dispuesto a ir más allá de la convergencia práctica con el modo de sentir-pensar-vivir andino, y en el día a día al ver una simple piedra intentar ver-sentir en ella la presencia de la Madre Tierra a quien debemos amor y cuidado.

Y mucho más allá de esa buena disposición lo que propongo con el Ecomunitarismo es una construcción teórica y práctica intercultural de un nuevo orden comunitario-ambiental que camine hacia la superación del capitalismo, especialmente en Nuestramérica, y sobre todo en

aquellos países donde las poblaciones originarias tienen hoy un significativo peso demográfico-cultural, aunque sea en una de sus regiones.

Esa dimensión intercultural debe ser transversal a todas las dimensiones constitutivas del Ecomunitarismo: la economía ecológica y sin patrones, la política de todos (basada predominantemente en la democracia directa, de raíz comunitaria local), la educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada (en la educación formal y no formal, desde la comunitaria y la maternal hasta la Universidad, y que incluye una educación sexual del libre y sano placer consensuado, superadora del machismo y la homofobia, que existen tanto en las culturas originarias como en las llamadas occidentales, y, también, una educación física que promueva el deporte formativo no individualista-competitivo ni crematístico), una comunicación simétrica (que ponga en manos de las comunidades los medios hoy usados como instrumentos del capitalismo), y una estética de la liberación (que, en vez de reducir cada persona a una simple consumidora de la pseudocultura de masas, le permita crear y disfrutar la belleza en la vida, en el arte y en la naturaleza humana y no humana,

Para tanto habrá de producirse, mediante un diálogo incesante, una conjunción entre lo que la cultura “blanca-europea” aporta como instrumentos teóricos y prácticos para superar el capitalismo y caminar hacia el Ecomunitarismo, y las tradiciones y vivencias originarias, negras, asiáticas y polinesias que en Abya Yala desde siempre se han opuesto al capitalismo en nombre de una integración solidaria entre personas y del respeto a la Pachamama. Esto último incluye la recuperación, renovada y ampliada, de las prácticas tecnológico-productivas originarias que reducen, reutilizan y reciclan los insumos y residuos, y usan energías limpias y renovables.

En la segunda parte de este artículo presentamos un ejemplo concreto de ese diálogo-conjunción al referirnos al discurso de Choquehuanca en la Cumbre de la Madre Tierra, realizada en México en 2022.

Con esa conjunción el Ecomunitarismo supera tanto al racismo colonial blanco, muy vivo hasta hoy en los Estados latinoamericanos, como al racismo invertido que pretende renunciar a las contribuciones positivas de la cultura “blanca-europea” y de otras culturas no indias para la superación del capitalismo.

En la construcción de esa conjunción, el Estado Plurinacional que en Bolivia está en construcción desde la llegada de Evo al Gobierno (y que hoy corre peligro por la incesante guerra de la derecha y del Imperio yanqui-OTAN, y también por la grieta que se ha abierto en el MAS entre quienes se identifican como seguidores de Evo y quienes dicen que siguen a

Arce), es un espejo en el que deben mirarse nuestros países (para adaptarlo y corregirlo según cada realidad), al tiempo en que caminan hacia la constitución de una solidaria y soberana Abya Yala vivida como Patria Grande, abierta a la cooperación solidaria y ecológica con todos los pueblos del mundo. En ese contexto cada comunidad y Estado proporcionará a cada persona y familia un "buen vivir" frugal (como lo exige la tercera norma fundamental de la Ética), intentando acercarse a la realización del principio que reza "De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad". Las Milicias Populares serán el instrumento de defensa de ese Estado contra cualquier intentona golpista de la oligarquía racista y del Imperio. Pero/y caminando hacia el Ecomunitarismo y aplicándose las tres normas fundamentales de la Ética, con el tiempo ese Estado habrá de extinguirse.

## Parte II

En octubre de 2022 el Vicepresidente de Bolivia pronunció en la Cumbre de la Madre Tierra celebrada en México un discurso de doce minutos que debería ser oído, discutido, complementado y puesto en práctica en todos los espacios de los movimientos ecomunitaristas (o poscapitalistas en general), comunidades indígenas, cooperativas, sindicatos urbanos y de campesinos, gremios estudiantiles, asociaciones de vecinos y demás organizaciones asociativas en general, así como en todas las instituciones educativas de Nuestramérica (desde la educación primaria hasta la universitaria). Al fin de estas líneas y como Anexo va la versión integral de ese discurso (pedimos disculpas por la grafía de algunos términos en aymara, que improvisamos a partir de su fonética), que hemos transcrito a partir de su exposición en directo en youtube<sup>3</sup>.

En estas breves líneas indicaremos solo telegráficamente algunas convergencias fundamentales entre la propuesta ecomunitarista y el contenido de ese discurso (aclarando que nuestro punteo no agota ni el contenido del discurso de Choquehuanca, ni la explicitación de las convergencias entre su discurso y la perspectiva ecomunitarista). Luego, en un segundo momento, y también telegráficamente, nos preguntaremos por la puesta en práctica de ese discurso.

---

<sup>3</sup> Disponible en <https://www.embajadadebolivia.mx/david-choquehuanca-estuvo-presente-en-la-inauguracion-de-la-cumbre-madre-tierra-2022/>.

A – Choquehuanca inicia su discurso diciendo: “Jaiaia hermanos y hermanas. Jaiaia’ significa ‘por la vida’, porque todo lo que hacemos los pueblos indígenas es por la vida”. Desde la tercera norma fundamental de la Ética, que hemos deducido argumentativamente de la gramática profunda de la pregunta que la insta, la propuesta ecomunitarista incluye la obligación de que velemos por la preservación y regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana; tal obligación incluye la preservación-regeneración de la vida, y se extiende más allá, hasta la manutención de los equilibrios sistémicos de y con los entes no vivos (como ríos y montañas, etc.).

B – Dijo Choquehuanca: “La larga noche de la invasión colonial trastocó el orden del Mundo y puso de cabeza a nuestro Abya Yala (‘tierra madura de la eterna fertilidad y juventud en permanente renovación’, eso significa Abya Yala)”. Y más adelante afirmó: “Las invasiones coloniales y el capitalismo no respetaron ni respetan nada, ni antes, ni ahora, ni nunca. Las invasiones coloniales han sido una larga noche en nuestra Historia. Así como el capitalismo hoy en día es la oscuridad que pisotea y vulnera toda la dignidad humana y de nuestra Madre Tierra”.

Así hace una lúcida crítica a la colonización y al capitalismo, que el Ecomunitarismo comparte plenamente, por la devastación de especies animales y vegetales, y la amenaza a la sobrevivencia de la Humanidad, a raíz de la lógica del lucro y del consumismo (el modo de vida “sin límites” al que alude Choquehuanca) que han animado y animan al colonialismo y al neocolonialismo, y al capitalismo (neoliberal en su última versión).

C – Choquehuanca llama a las hijas e hijos de la Madre Tierra a volver al camino del orden y del equilibrio, diciendo: “Las hijas e hijos de la Madre Tierra tenemos la obligación de cambiar, de voltear este actual estado de cosas, y de tornar al camino del orden y del equilibrio”. Desde el Ecomunitarismo, al proclamarnos hijos de la Tierra los humanos renunciamos a toda veleidad de posesión y dominio de la misma, y asumimos la obligación de amoldar de forma frugal los límites de nuestro modo de vida a la manutención de los equilibrios ecológicos. A ese respecto, en base a la aplicación cotidiana de las tres normas fundamentales de la Ética, el principio que orienta el modo de sentir-pensar-vivir-producir-distribuir-consumir ecomunitarista reza: “De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, RESPETANDO LOS EQUILIBRIOS ECOLÓGICOS Y LA INTERCULTURALIDAD”. No obstante debemos señalar que cuando Choquehuanca usa el verbo “volver”, presupone que en la cultura originaria (en su caso andina) el orden y el equilibrio estaban plenamente realizados, cuando en realidad sabemos que, por ejemplo, también en esa cultura imperaba (e impera) el

machismo, y que el “orden y equilibrio” entre los géneros es una conquista que debe ser aún lograda en el futuro ecomunitarista, y no un legado del pasado (aunque éste sea indígena-originario).

D – Choquehuanca nos conmina a ser “jiuasa” y “yambaie”, diciendo: “y hemos decidido volver a ser ‘jiuasa’ (jiuasa significa ‘no soy yo, somos nosotros’); volver a ser ‘yambaie’, y ‘yambaie’ es igual a ‘persona que no tiene dueño’”.

El ecomunitarismo, a partir de la primera y segunda normas fundamentales de la Ética pregona la exigencia de que breguemos por conseguir nuestra libertad individual de decisión, pero/y que lo hagamos en el contexto de la búsqueda de respuestas consensuales con l@s demás acerca de los desafíos de nuestra-nuestras vida (s) y la vida y equilibrio en/del Planeta (según lo exige la tercera norma ética fundamental). Así somos “personas sin dueño” (yambaie), que afirmamos al mismo tiempo el “yo” y el “nosotros” (jiuasa), propiciando que cada ser humano se realice como individuo universal.

E – Dijo Choquehuanca: “Nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie ni de nada. No basta la lógica, sino que tenemos que complementar la razón con la fuerza del corazón”

Buscando el Ecomunitarismo, tampoco no basta la lógica, sino que es necesario el concurso del corazón. Aunque los fundamentos de la Ética por nosotros re-establecidos tienen como mediación la lógica del lenguaje y del discurso argumentativo, hacemos nuestras las palabras del Che cuando dijo que un revolucionario está movido por grandes sentimientos de amor. Así, la luchadora y el luchador ecomunitarista se nutren a la vez del razonamiento y de un gran amor por los seres humanos, por todo ser viviente y por el Planeta en general.

F – Dijo Choquehuanca: “...las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos y realizamos un llamado a todos los seres vivientes, humanos y no humanos, para trabajar una alianza mundial de defensores de la Madre Tierra”.

Cuando Choquehuanca hace un llamado a los seres vivientes humanos y no humanos a constituir una alianza en defensa de la Madre Tierra, pone esa convocación en el contexto de la vivencia andina en la que “el abuelo fuego” las plantas y animales, y aún las montañas y ríos (mencionados más adelante) hacen parte de una gran Comunidad (que, como dice Choquehuanca, tiene su síntesis en el “ayllu” como sistema de vida también integrada por los ancestros; agregamos que en la creencia andina algunos de esos ancestros pueden ser hoy montañas que en su tiempo se movieron, amaron y copularon). Desde el Ecomunitarismo, aún sin adherir a esa creencia como tal, derivamos a partir de la tercera norma ética fundamental la

obligación que tenemos los humanos de RESPOSABILIZARNOS por la preservación-regeneración de la salud del conjunto de lo viviente y no viviente en el seno del Planeta. (Como ya lo explicamos en otros escritos, para los entes no vivos, la “salud” equivale a la manutención-recuperación de sus características físico-químicas promedio). Por eso en el Ecomunitarismo, y en especial en la economía ecomunitarista (ecológica y sin patrones) la satisfacción de las necesidades humanas legítimas siempre habrá de respetar con frugalidad la re-producción de todos esos otros co-hijos de la Tierra que, como hermanos, nos acompañan en este Planeta.

G – Dijo Choquehuanca: “Las invasiones dieron paso a un Planeta a imagen y semejanza del Occidente, donde se trató de extirpar y eliminar sin misericordia todo lo plural, el multiverso y el pluriverso; se trató de borrar nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestras cosmovisiones, nuestras filosofías, nuestras epistemologías, y nuestras gnoseologías. Pero no lograron hacernos desaparecer”.

En su perspectiva intercultural el Ecomunitarismo comparte la denuncia del genocidio y del etnocidio físico y cultural al que han estado sometidos los pueblos originarios a manos de colonizadores y capitalistas. Y con Choquehuanca nos alegramos de que los asesinos no hayan logrado borrar la memoria y la vida de esos pueblos, que hoy, tras cinco siglos de Resistencia en Abya Yala, nos dan el ejemplo de su modo de vida frugal, comunitario y ecológico. El Ecomunitarismo pregona que debemos aprender y nutrirnos de él, al tiempo en que en diálogo mutuamente enriquecedor, lo complementamos con lo que tienen que aportarle al Ecomunitarismo en Abya Yala otras herencias de vidas y utopías, como parte de la “blanca-europea”, la negra, la asiática y la polinesia. Tal conjunción se realiza en la “complementariedad” a la que alude Choquehuanca, evitando todo tipo de racismo (no solo el ya conocido de matriz eurocéntrica, sino incluso otro en el que en nombre de la reivindicación de la cultura originaria se menospreciase el aporte de cualquier otra cultura en la lucha ecomunitarista).

H – Dijo Choquehuanca: “Frente a los esfuerzos de los poderes capitalistas, imperiales, de ampliar los mercados y la mayor mercantilización de la Naturaleza, oponemos como alternativa la profundización de los derechos de los pueblos y el reconocimiento de los derechos de nuestra Madre Tierra”.

El Ecomunitarismo hace suya la crítica de Choquehuanca a la mercantilización de la Naturaleza promovida cada vez más descaradamente por el capitalismo. Y en consecuencia propone la futura abolición de la esclavitud asalariada, con la abolición del salario y del propio dinero (porque la realización del principio básico del Ecomunitarismo, antes citado, presupone

la satisfacción directa de las necesidades en bienes y servicios de cada persona, sin ninguna mediación dineraria, respetando la preservación-regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana, como lo exige la tercera norma ética básica).

I – Dijo Choquehuanca: “El reconocimiento de los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos indígenas llegó muy tarde a la Humanidad; cuando ya se habían cometido innumerables etnocidios, genocidios, y civilizaciones enteras ya habían desaparecido. Tenemos que luchar para que los derechos de la Madre Tierra no lleguen tarde a la Historia, cuando ya no haya salida posible y se hayan pasado todos los límites planetarios que impidan la reproducción de la vida”.

Oportuna y necesaria es la constatación de Choquehuanca de que el reconocimiento de los derechos humanos y de los pueblos indígenas llegó tarde a la Humanidad, cuando ya culturas enteras habían sido masacradas. Y no menos oportuno y necesario es su pedido de que lo mismo no ocurra con el reconocimiento de los derechos de la tierra, que, por nuestra parte y desde afuera del área del Derecho, reivindicamos a partir del contenido de la tercera norma ética básica. (No está demás recordar que en el Ecomunitarismo habrán de ser abolidos no solo el dinero, sino también el Estado, la Moral sustituida por la Ética constituida por Casi-Razonamientos Causales, y el Derecho Positivo, también sustituido por dichos Casi-Razonamientos Causales).

J – Dijo Choquehuanca: “...por ello se tiene que ir más allá de los códigos de las leyes hechas por los hombres, forjando seres humanos y gobernantes que piensan y sienten como al Madre Tierra, y tienen como su eje de vida las leyes de la naturaleza, donde todos somos partes de una totalidad orgánica y simbiótica en permanente complementariedad”.

El Ecomunitarismo asume (en especial a través de dos de sus dimensiones que son la educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada y la política de tod@s) el sueño de Choquehuanca de que florezcan seres humanos que en su condición de simples ciudadanos y también cuando les toque ejercer alguna responsabilidad de administración-gobierno, hagan del respeto de las tres normas éticas fundamentales el eje de toda su vida. En relación a las funciones gubernamentales recordamos que el Ecomunitarismo propone que la vida comunitaria sea regulada lo más posible en base a ejercicios de democracia directa (a partir de asambleas, plebiscitos y referendos, hoy muy facilitados por las herramientas de internet, sobre todo para decisiones de alcance general y estratégico), y que los espacios de democracia representativa que sea indispensable mantener sean ocupados, de forma rotativa y con un

máximo de dos mandatos en el cargo, por electos que puedan ser revocados por los electores a cualquier momento.

K. Dijo Choquehuanca: “Esta Cumbre de la Tierra, de México, nos da fuerzas para seguir trabajando para volver al camino de la verdad, al camino de la hermandad, al camino del equilibrio, al camino de la complementariedad, al camino del consenso; para volver al camino de la armonía y de la paz”. Y también dijo: “Hoy, después de siglos de resistencia empezamos a decodificar nuestros saberes, para devolverle la belleza a nuestra Madre Tierra, recuperar nuestros lugares sagrados, nuestras propias formas de organización, y retornar a nuestro ‘ayllu’; ‘ayllu’ no solamente es un modelo de organización de sociedad; ‘ayllu’ es un verdadero sistema de organización de vida”.

La lucha ecomunitarista también es por la belleza y la paz, defendidas por Choquehuanca, en el marco de una vida comunitaria solidaria y preservadora-regeneradora de la salud de la naturaleza humana y no humana. La estética de la liberación es una de las dimensiones del Ecomunitarismo, donde cada persona es educada para disfrutar con la belleza de lo humano y de lo no humano, y para producir arte y gozar con las artes. Y solo en el Ecomunitarismo, superados los antagonismos de clase, de etnias y otros que existen en el capitalismo, podrá la Humanidad entera reconciliarse en paz como una gran familia que coopera solidariamente y resuelve pacíficamente sus eventuales diferencias. En el camino a la paz las actuales Fuerzas Armadas y Policiales al servicio del capital deben ser sustituidas por Milicias Populares Pluriculturales de integración voluntaria y rotativa. Y más temprano que tarde también esas Milicias habrán de disolverse casi totalmente, pues la Humanidad prescindirá de las armas (con excepción de aquellas que puedan servir para proteger al Planeta del choque de un meteorito o de una agresión alienígena; el manejo de dichas armas deberá ser aprendido por el pequeño núcleo restante, rotativo y renovado de generación en generación, de las Milicias).

Dicho TODO eso nos preguntamos cómo el Gobierno del que hace parte Choquehuanca está o no poniendo en práctica todas las ideas defendidas en el discurso que comentamos. Y nos referimos a las esferas de la economía, la política plurinacional e internacional, la educación intercultural plurilingüe, la salud, la vivienda, el transporte, la Defensa y seguridad interna, etc. Pues no faltan voces de los movimientos sociales bolivianos que han impulsado el Proceso de Cambio, y también dentro del MAS, que acusan al gobierno del que Choquehuanca hace parte de practicar acciones de carácter capitalista (neoliberal) e incluso de derecha. Al mismo tiempo constatamos que infelizmente hay hoy en esos espacios una aguda disputa teñida de insultos

entre quienes promueven la reelección de Arce y quienes apoyan la candidatura de Evo para la próxima elección presidencial. Al ponerse en primer plano esa guerra de egos es obvio que se está muy lejos de priorizar el “nosotros” y no el “yo”, como postula Choquehuanca, y que así es violada la segunda norma ética fundamental. Y ello se produce cuando la oligarquía racista boliviana y el imperio yanqui-OTAN (y los cómplices de ambos) no cejan en sus esfuerzos (coronados temporalmente con éxito en el Golpe de fines de 2019) de acabar con el intento de construcción del Estado Plurinacional y Comunitario, orientado hacia la búsqueda del Buen Vivir.

### Bibliografía

ARANCIBIA, José de la Fuente; ASTRAÍN, Ricardo Salas (orgs.). *Introducción al Ecomunitarismo y a la educación ambiental. Lectura chilena de la obra de Sirio López Velasco*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, Chile, 2021, gratuitamente disponible en <<https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/51640> /en <https://zenodo.org/record/5745105#.YaZXEdDMI2w> / en <https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/10827> /> y en <<https://es.scribd.com/document/561776175/Introduccion-Al-Ecomunitarismo-y-Educacion-Ambiental>>.

CRUZ, Pablo; JOFFRE, Richard. Pukara de los *wak'a*. Cerros, muros concéntricos y divinidades tutelares en el altiplano centro-sur andino. *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 106-2, p.47-76, 2020. Disponible en <<https://journals.openedition.org/jsa/18487?lang=en>>.

LÓPEZ VELASCO, Sirio. *Ética ecomunitarista*, Ed. UASLP, San Luis Potosí, México, 2009, gratuitamente accesible en <<https://rebellion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa00fe3411b1610219774>> y en <<https://www.scribd.com/document/557262193/Etica-ecomunitarista>>.

LÓPEZ VELASCO, Sirio. Filosofía ecomunitarista aplicada. *Textos breves 2022-2023* (org. Claudinei A. de Freitas da Silva), Ed. Fi, Cachoeirinha (RS-Brasil), 2023, Gratuitamente Disponible en <<https://www.editorafi.org/ebook/a042-filosofia-ecomunitarista-aplicada/> y en <<https://rebellion.org/download/filosofia-ecomunitarista-aplicadasirio-lopez-velasco/?wpdmdl=774425&refresh=650ca5e69e7f31695327718>>

## ANEXO

Discurso del vicepresidente de Bolivia David Choquehuanca, vía remota en la Inauguración de la Cumbre Madre Tierra CDMX (del 26 al 28 de octubre de 2022) en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, el 26/10/22; la transcripción es nuestra.

“Jaiaia hermanos y hermanas. Jaiaia’ significa ‘por la vida’, porque todo lo que hacemos los pueblos indígenas es por la vida. Por eso decimos ‘jaiaia’. Es un verdadero honor participar en este evento organizado de manera conjunta por la Universidad Ibero de la Ciudad de México, el Centro Transdisciplinar Universitario para la Sustentabilidad, y el Earth Law Center de México. La realidad que vivimos en el mundo actual se manifiesta como una de las peores pesadillas a la cual nos han sometido a la Humanidad y a nuestra Madre Tierra. El odio y la destrucción entre seres humanos, así como la aniquilación sin misericordia, de miles de especies de plantas y animales, la muerte paulatina y sin contemplación de la vida orgánica en el Planeta, la crisis climática resultado de un modelo de vida sin límites, entre muchas otras manifestaciones, de una cultura de la muerte institucionalizada, ponen al borde de una catástrofe mundial a nuestro Planeta. Las hijas e hijos de la Madre Tierra tenemos la obligación de cambiar, de voltear este actual estado de cosas, y de tornar al camino del orden y del equilibrio. Y esa tarea no es de unos cuantos, sino de todos los que no hemos perdido la sensibilidad, la rebeldía, y quienes no aceptamos ningún tipo de sometimiento, y hemos decidido volver a ser ‘jiuasa’ (jiuasa significa ‘no soy yo, somos nosotros’); volver a ser ‘yambaie’, y ‘yambaie’ es igual a ‘persona que no tiene dueño’. Nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie ni de nada. No basta la lógica, sino que tenemos que complementar la razón con la fuerza del corazón. Por ello las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos y realizamos un llamado a todos los seres vivientes, humanos y no humanos, para trabajar una alianza mundial de defensores de la Madre Tierra. La larga noche de la invasión colonial trastocó el orden del Mundo y puso de cabeza a nuestro Abya Yala (‘tierra madura de la eterna fertilidad y juventud en permanente renovación’, eso significa Abya Yala). Las invasiones dieron paso a un Planeta a imagen y semejanza del Occidente, donde se trató de extirpar y eliminar sin misericordia todo lo plural, el multiverso y el pluriverso; se trató de borrar nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestras cosmovisiones, nuestras filosofías, nuestras epistemologías, y nuestras gnoseologías. Pero no lograron hacernos desaparecer. Hoy, después de siglos de resistencia empezamos a decodificar nuestros saberes, para devolverle la belleza a nuestra Madre Tierra, recuperar nuestros lugares sagrados, nuestras propias formas de organización, y retornar a nuestro ‘ayllu’; ‘ayllu’ no solamente es un modelo de organización de sociedad; ‘ayllu’ es un verdadero sistema de organización de vida. Las invasiones coloniales y el capitalismo no respetaron ni respetan nada, ni antes, ni ahora, ni nunca. Las invasiones coloniales han sido una larga noche en nuestra Historia. Así como el capitalismo hoy en día es la oscuridad que pisotea y vulnera toda la dignidad humana y de nuestra Madre Tierra, Esta Cumbre de la Tierra, de México, nos da fuerzas para seguir trabajando para volver al camino de la verdad, al camino de la hermandad, al camino del equilibrio, al camino de la complementariedad, al camino del consenso; para volver al camino de la armonía y de la paz. Los pueblos indígenas y los pueblos del Sur donde las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos para resistir a la colonización, a los liberalismos, capitalismo e imperialismos, (y) antropocentrismos, hoy proponemos a los pueblos del mundo despertar la energía comunal, movidos por la gran energía de la vida. Nuestra voz se nutre del retorno a nuestra nueva ligazón con el cordón umbilical, con nuestra Madre, para revivir y retomar nuestros propios horizontes de vida, cosmobiocéntricos, poniendo en el centro de la política

nacional e internacional a la Madre Tierra y sus derechos. Frente a los esfuerzos de los poderes capitalistas, imperiales, de ampliar los mercados y la mayor mercantilización de la Naturaleza, oponemos como alternativa la profundización de los derechos de los pueblos y el reconocimiento de los derechos de nuestra Madre Tierra. En ese contexto, la propuesta de los derechos de la Madre Tierra asume un carácter subversivo, contestatario, crítico y rebelde, contra el egocentrismo, el antropocentrismo y el eurocentrismo. El reconocimiento de los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos indígenas llegó muy tarde a la Humanidad; cuando ya se habían cometido innumerables etnocidios, genocidios, y civilizaciones enteras ya habían desaparecido. Tenemos que luchar para que los derechos de la Madre Tierra no lleguen tarde a la Historia, cuando ya no haya salida posible y se hayan pasado todos los límites planetarios que impidan la reproducción de la vida. La Madre Tierra nos comunica hoy día su dolor de muchos modos, pero los seres humanos no logramos entender ese lenguaje articulado por lluvias, tormentas, huracanes, inundaciones, sequías y terremotos; por ello se tiene que ir más allá de los códigos de las leyes hechas por los hombres, forjando seres humanos y gobernantes que piensan y sienten como al Madre Tierra, y tienen como su eje de vida las leyes de la naturaleza, donde todos somos partes de una totalidad orgánica y simbiótica en permanente complementariedad. Desde nuestro ser, con la fuerza de nuestros ancestros, desde nuestro multiverso, desde nuestra cosmobiovisión, desde nuestra pluriversidad, estamos seguros de que volveremos al camino de la noble integración, a nuestro 'apagñan', donde aprendemos a caminar con respeto a nuestras montañas, donde aprendemos a caminar con respeto a la lluvia, con respeto al abuelo fuego, con respeto al agua, con respeto a nuestros ríos, con respeto a las mariposas, con respeto a las abejas, con respeto a la soberanía de nuestros pueblos, y con respeto a nuestra Madre Tierra. Ese no es un camino nuevo o desconocido, es el camino que hemos practicado por siglos las sociedades milenarias, y que ahora lo proyectamos como un horizonte universal de vida. Para finalizar quiero expresar nuestro agradecimiento sincero a las hermanas y hermanos de México por seguir abriendo senderos para construir de manera colectiva, de manera conjunta, de manera comunitaria, de manera hermanada el equilibrio, la armonía y la paz. ¡Jaiiaia la Cumbre de la Tierra, jaiiaia México, jaiiaia Bolivia, jaiiaia Abya Yala, jaiiaia los pueblos del mundo, jaiiaia nuestra Madre Tierra!".

## ENSAIO SOBRE EROS E O ENSINO DE FILOSOFIA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE PLATÃO E HAN

Pâmela Bueno Costa<sup>1</sup>

Samon Noyama<sup>2</sup>

**RESUMO:** A proposta deste texto é oferecer um ensaio sobre eros e o ensino de filosofia no contexto da cultura contemporânea, muito marcada pela lógica da positividade. Nossos principais interlocutores nessa trajetória são Platão e Byung-Chul Han, que nos provocam a pensar o exercício do filosofar e os desafios da atividade docente com a filosofia, numa perspectiva de, dialogando com esses filósofos, sustentar a importância da construção de relações afetivas, da presença de eros no exercício característico da filosofia.

**Palavras- chave:** Eros; Ensino de filosofia; Platão; Byung-Chul Han; Ensaio.

**ABSTRACT:** The purpose of this text is to offer an essay on Eros and the philosophy teaching in the context of contemporary culture, very marked by the logic of positivity. Our main interlocutors in this trajectory are Plato and Byung-Chul Han, who provoke us to think about the exercise of philosophizing and the challenges of teaching with philosophy, from a perspective of, dialoguing with these philosophers, sustaining the importance of the construction of affective relationships, of the presence of Eros in the characteristic exercise of philosophy.

**Keywords:** Eros; Philosophy teaching; Plato; Byung-Chul Han; Essay.

*Nos últimos tempos, tem sido proclamado com frequência o fim do amor*

*Byung-Chul Han*

Vamos nos aventurar em uma reflexão filosófica, navegando, assim como nos diz Fernando Pessoa “*navegar é preciso*”<sup>3</sup>, *timoneando* nas reflexões sobre eros. O exercício de pensamento e reflexão nos desloca ao encontro com o outro-mundo. O percurso é fundamental, é a experiência que possibilita o filosofar. Nesse timonear das ideias, partimos de uma análise clássica sobre o *amor*, proposta por Platão no *Banquete*, em seguida, com Byung-Chul Han, em *Agonia de Eros*, para pensarmos o papel do amor e sua relação com o ensino. É possível ensinar

<sup>1</sup> Doutoranda na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) na linha Gênero, Raça e Colonialidade. Graduada em licenciatura plena em Filosofia (UNESPAR). Especialização em Ensino de Filosofia, Mestre em Ensino de Filosofia - PROF-FILO -UNESPAR. E-mail: costapamela58@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor adjunto da UFABC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2009) e Doutor em Filosofia pela UFRJ (2014). E-mail: s.noyama@ufabc.edu.br.

<sup>3</sup> Ver PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965.

filosofia? Esses dois autores, de certa forma, nos colocam diante de duas questões muito relevantes. É possível, ainda, ensinar filosofia/filosofar? Quais podem ser os papéis do amor nesse processo? Dito isso, de acordo com Platão e Han: o amor nasce na negatividade, é intempestivo! E, com base nesta afirmativa, indagamos: “existe ainda espaço para o amor”? Existe espaço para pensar o amor/conhecimento? Em uma sociedade do cansaço e da transparência, ainda há espaço para o eros?

Dessa maneira, nossa proposta ensaística parte deste pressuposto: o importante não é o resultado, não queremos chegar a uma conclusão dogmática e absoluta, mas nos propomos a dialogar com esses pensadores, pois o que nos interessa é o processo, o desenrolar do pensamento, o espírito que trabalha, em movimento aventureiro. Segundo Leopoldo Waizbort, em *As aventuras de George Simmel*, sobre o gênero ensaio:

O importante não é ter encontrado algum tesouro, mas sim ter escavado. Tal comparação é semelhante ao passeio. Para quem passeia, o caminho e a paisagem são mais importantes que o ponto de chegada. [...] Isto significa que não interessam tanto as conclusões a que um ensaio poderia levar ou que ele poderia trazer, mas sim o processo, o desenrolar do pensamento, o espírito que trabalha, em movimento aventureiro. O movimento é a característica básica do ensaio (WAIZBORT, 2000, p. 3).

Nesse movimento, que é característica do ensaio, vamos navegando. Em tempos de adoecimento é importante pensar a relação de eros com o pensamento filosófico. Acreditamos que deve ser o fio condutor no ensino-aprendizado, como podemos perceber na filosofia socrática, na educação transgressora de bell hooks, bem como, na educação como prática de liberdade de Paulo Freire. Eros deve ser o caminho, *o entre*, atravessando os/as professores/as e os/as estudantes. Um dos problemas que nos atravessa é pensar quais são os fatores que causam a indisposição para o pensar e para amar o conhecimento. Podemos dizer, que dentre os múltiplos fatores, o desfalecimento de eros é um deles. Hoje, tudo está dado, tudo está pronto e acabado, não se tem mais mistério, a verdade já está *des-velada*. Como agir diante de tal realidade? Com efeito, há tempo que a internet, os aplicativos eletrônicos, redes sociais, como *Facebook, Instagram, Twitter*, despertam mais interesse nos estudantes do que aprender, por exemplo, sobre Platão. Uma questão que surge é como trazer os filósofos e as filósofas para discutir o hoje, parece que a filosofia está cada vez mais longe da realidade e, esse estar longe faz com que os estudantes passem a não gostar de problematizar este mundo, o qual já está desvelado, desnudado e transparente. Perdeu-se *o erótico*. Como ressalta Han: “pensa-se hoje que o amor parece devido à liberdade de escolha ilimitada, às numerosas opções e à coação do

ótimo, e que, num mundo de possibilidades ilimitadas, o amor não é possível” (HAN, 2014, p. 09). Seria excesso de razão? Devido à extensão tecnológica? Negação do outro? Alto nível de positividade? Autorreferência da visão narcísica? Anulação da alteridade? São muitas as perguntas.

### **Disposição para o filosofar: *Eros*, o entre-caminho**

Um passo à frente, podemos voltar um para trás, e refletir sobre uma das questões mais difíceis da filosofia que é justamente dizer o que é filosofia, ou destacando também a sua *pluriversalidade*. Responder a esta questão não de forma objetiva e sucinta, mas reconhecendo sua característica reflexiva e o fato de que não são todos os problemas filosóficos passíveis de objetividade, sem que isso traga desdobramentos indesejáveis.

É um movimento complexo, pois existem muitas definições e contradições dentro da própria filosofia, que com certa frequência exigem um longo exercício reflexivo e teórico. De toda forma, nos atrevemos a pensar essa questão, que é uma pergunta essencial para todo professor/a de filosofia, ou daqueles que se debruçam a estudá-la. Além disso, percebemos que entre os/as filósofos/as não há uma resposta unânime ou concordância geral sobre o que é filosofia e nem sobre o próprio filosofar. Portanto, já que não encontraremos uma resposta pronta, não nos custa admitir que vamos nos aventurar nesta questão. Num primeiro momento, podemos lembrar que a palavra “filósofo” foi utilizada pela primeira vez por Pitágoras. Diôgenes Laêrtios, em *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, destaca que os primeiros pensadores também foram chamados de “físicos”, pois dedicavam-se a pensar o surgimento da vida, ou seja, o princípio fundamental – *arché*, a partir da *physis* (natureza), e posteriormente foram identificados como pré-socráticos.

Foi através da natureza que os pensadores formularam suas teorias sobre o surgimento da vida e do *cosmos*. Tales, fundador da escola Jônica, natural de Mileto, um dos primeiros filósofos que confere significação ontológica substantiva a elementos naturais, afirmou ser a água o princípio fundamental da vida. Essa discussão sobre a origem da filosofia e do filosofar não é uma preocupação recente, pois acompanha toda a história da filosofia. No que consta na história, as primeiras manifestações se deram por volta do século VI a. C. Mas quem seria o filósofo? Diante de tal pergunta, lembramos aqui uma anedota bem conhecida, citada por Platão, em *Teeteto*, como também encontramos o relato em Diôgenes Laêrtios. Segundo essa anedota, Tales estava com uma criada, dirigiu-se para fora de sua casa, com o objetivo de

observar as estrelas, nisso caiu numa vala. Dizem que seu grito despertou uma indignação na criada, afinal, “não via sequer o que estava à sua frente, como poderia querer conhecer tudo acerca do céu?”. Platão narrou este episódio:

Foi o caso de Tales, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que passava no céu, mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilheria se aplica a todos os que vivem para a filosofia (PLATÃO, 2001, p. 83).

Com essa anedota, percebe-se uma imagem construída das filósofas/os, como aquelas/es que estão presentes no mundo, mas apenas dedicados à teoria, ou apenas à contemplação, desligados do real ou das coisas práticas. Ademais, a figura da/o filósofa/o como aquele ser ausente das questões práticas da realidade vem sendo desconstruída e é nesse contexto que nos inserimos. O filósofo Gilvan Fogel em seu livro intitulado *Que é filosofia? filosofia como exercício de finitude* afirma que a filosofia pode ser entendida como um modo de ser do próprio ser humano. Diante disso, surge a questão: o que é um modo de ser? Se é um modo de ser das pessoas, esse modo precisa ser despertado? O que seria esse despertar? Concomitante, podemos dizer que é preciso trabalhar o *despertar*, no *abrir-se*, sobretudo, é deixar-se ser tomado pela dúvida, olhar para o real e pensar para além do que se meramente enxerga. Temos que pensar no *como*, e a resposta parece fácil, mas, no entanto, é uma profunda tarefa do pensamento, pois requer filosofia, ou melhor, o filosofar. E esse abrir-se é uma *disposição* para conquistar um modo de ser que já é nosso (FOGEL, 2009, p. 31). O modo de ser é só pelo ser de cada um pode ser conquistado. E esse modo precisa ser revelado, ganhar vida e corpo, no sentido de densidade, espessura, à medida que faz ação, atividade, ou seja, na medida em que realiza algo. Em outras palavras, compreendendo o ser no mundo sendo tomado pelo acontecimento. Acrescentamos que o modo de ser está inscrito no *perguntar*. Deixando mais claro, é no modo de *questionar* que brota a dúvida, o espanto, dessa forma, do pasmo ou da admiração. É uma busca pelo fundamento – *poiésis*. Abrir-se, é estar apto às experiências e às perguntas, pode ser entendido como aprender o sentido de ser, que é sempre uma questão a ser pensada. Isto é, segundo a filosofia heideggeriana em *Ser e Tempo*, o Ser não pode ser conhecido, mas apenas perguntado, e por isso a importância da indagação, que não podem ser vazias. Como afirma Fogel, não é agitar-se em questionamentos e ainda desvairar-se em questões formais e retóricas. E sim, “parar, suportar, resistir (este é o sentido vital, existencial de perguntar!)” (FOGEL, 2009, p.48). É um questionar-se pelo fundamento, não pela simples exigência de uma resposta, é suportar a *abertura*, no sentido de disposição, “para

ser tocado e tomado pelo que toca e toma” (FOGEL, 2009, p. 48), e, assim, resistir a esse acontecimento. Conforme salienta Fogel:

Resistir a este acontecimento, em sendo por ele atravessado e, assim, repetir (retomar) insistentemente *a hora* do homem e de toda a realidade possível – *fazer isso é diferente de perguntar pelo ente enquanto ente, pelo real enquanto real*. Cumprir esta resistência, realizando essa suportação, *aguentar esse peso*, é não dar nenhuma resposta (isto é, nada pôr conta do responder!), é não preencher nenhum “é” (FOGEL, 2009, p. 48).

A interrogação deve gerar espanto, para isso, deve ser uma indagação que se volta à interrogação da pergunta. Os questionamentos devem buscar uma sub-pergunta, ecoando e ressoando, em todas as outras interrogações. Esclarecendo a palavra *fundamento*, recorreremos ao dicionário de conceitos heideggeriano, visto que Fogel trabalha por uma veia ontológica de Heidegger. E assim, a palavra *Grund* é uma derivação do verbo *moer*, originalmente tem o sentido de areia, solo arenoso, terra. Foram impregnados vários significados e variantes na palavra, que originou a palavra (*sich*) *gründen* – fundamentar, fundar, basear, estabelecer, fundado em – *grundbegriffe*, que significa propriamente *conceitos básicos*. Pode ser entendido também como no sentido dos gregos, como a *arché* – elemento fundante, primordial – começo, primeiro, princípio (INWOOD, 2002, p. 74).

O espanto e admiração são um acontecimento, sem avisar, é abrupto, isto é, toma de súbito. E ao ser tomado passa a perguntar. Mas, não sem sentido, é uma busca por fundamento, ou seja, uma busca pela origem dos porquês. Para pensarmos a origem do filosofar, isto é, do espanto admiração, vamos fundamentar a discussão com os dois filósofos clássicos: Platão e Aristóteles.

De acordo com Platão, a filosofia nasce do espanto e da admiração. Considerando o *Teeteto*, citamos a passagem 155d da respectiva obra, na qual afirma que o humor, a disposição *páthos* de um filósofo é o espantar-se, o admirar-se, *tó thaumazéin*. Desse modo, não há outro começo, *arché*, para a filosofia senão esse. Nota-se que a partir do momento em que o ser humano se admirou com as coisas ao seu redor, passou a *ver*, nesse sentido, a olhar as coisas e questionar, revelando desejo pelo conhecimento. Mas admirar-se com o quê? Bem, não seria exagero dizer que a admiração, segundo Platão, é a verdadeira característica do filósofo. Diante dessa afirmação, é preciso atentar-se aos verbos em grego, vejamos, *theoréin* e *thaumázein*, esses verbos significam ver e admirar, respectivamente. Então, é um processo de retidão do olhar, ter um olhar aberto para a realidade, isto é, tal como ela se desvela ao filósofo. É passar a ver e reconhecer o ser, estar tomado pelo desejo de conhecer, ou seja, seguir o caminho do

*logos* em busca da verdade. Sobre o admirar, Marcelo Perine, em *Ensaio de iniciação ao filosofar*, afirma:

Por sua vez o *thaumázein* significa admirar, maravilhar-se, ficar estupefato, sob duplo aspecto: por um lado aquele que admira não sabe tudo aquilo que admira e, mais ainda, sabe que não sabe; por outro lado, sabendo disso, põe-se ao caminho do saber, porque deseja a ciência (PERINE, 2007, p. 23).

Conseguimos entender que ao admirar, se tem a consciência de não entender, com isso um desejo de conhecer é despertado. O que se nota, a partir de então, é o movimentar-se no sentido de descoberta e desvelamento do mundo. Gilvan Fogel nos possibilita destacar que a filosofia é um modo de ser, de aprender a viver, atravessada por questionamentos, tendo como guia as perguntas pelas origens das coisas. Chegamos a uma afirmativa, de certa forma, é saber perguntar que fazemos filosofia, é ver, abrir-se: admirar-se e espantar-se, ser despertado, no sentido de oferecer-se a uma experiência, isto é, para a atividade do filosofar, e esse movimento de reconhecimento do ser “vem de dentro” e, por isso, o ser humano é *lançado* ao questionamento. Filosofar, pois, é preciso. Com esse pontapé inicial, parafraseando Fernando Pessoa, Marcelo Perine, em *Ensaio de iniciação ao filosofar* afirma: “filosofar é também preciso por oposição ao inexato, ao meramente aventureiro” (PERINE, 2007, p. 14).

Navegar é estar em movimento, significa viver ainda mais intensamente (PERINE, 2007, p. 11). Nesse navegar, o homem move-se, passa a agir buscando algo, e, nesse movimento, há possibilidades do acontecimento – o dar-se conta da existência, uma tomada de consciência, ou seja, a iniciação para o filosofar.

Isso posto, é preciso uma atenção maior ao termo *abertura*, o que significa estar aberto? De acordo com a filosofia heideggeriana de Gilvan Fogel, a abertura seria o termo usado para a disposição ou disponibilidade para ser tocado e tomado pelo que se toma e toca. É, portanto, pela abertura que se pode conhecer, em outras palavras, é abrir-se às questões que surgem e parar para pensar a questão do Ser e sua relação com o mundo. É um processo de zelo, de escuta, inclinação e queda. É um estado de ser lançado ao abismo, e em queda o olhar é despertado, passa-se a ver com mais precisão as coisas no mundo. Importante frisar, que não é um estado de espírito, uma vontade, é algo que deve ser despertado.

É um processo difícil, que toma o ser humano, e, dessa maneira, passa a realizar funções que antes não desenvolvia, e a presença no mundo passa a ter um novo sentido, pois há uma relação – mundo diferente, porque passa a ser conquistado diariamente. À medida que passa a dedicar-se, passa a dispor-se de todas as possibilidades. Assim, conforme Fogel destaca, o ser

humano, ao ter abertura ou disposição, estará sempre lançado no mundo que se mostra dia após dia como uma dimensão de seu próprio ser.

Nesse limiar, podemos afirmar que o ser humano quando aberto ao mundo passa a interpretar o real. No entanto, como? Não é apenas com o perguntar, conforme ressaltamos anteriormente, mas é fundamental também compreender a existência, em razão disso, entendendo a abertura, no sentido de disposição, isto é, se constitui de forma básica uma abertura de mundo, de (co) presença e existência. Ser tocado pelo mundo ou “deixar-se tocar” é ser tomado. Aqui, frisamos que o ser humano compreende as coisas que estão ao redor. Todavia, é raro o perguntar-se como e o porquê se dá o fazer das coisas ou ainda qual é a natureza de todas as coisas que se realiza, por isso, a questão do perguntar é sempre uma questão que deve ser originária.

Abismar-se, ora, é uma das possibilidades. Sentir a vida, e aprender a ver o abismo através do acontecimento literário é um passo para o filosofar. E filosofar, pois, é preciso! Aprender a ver e a contemplar, sobretudo, em um processo de aprender a ouvir, uma escuta. A filosofia não é apenas uma disciplina da grade curricular, mas um modo de viver, de vida. Um compromisso com o real. E, para finalizarmos, para Fogel, o filosofar é exercício e aprendizagem de ver abismo, pois ouçamos de novo o próprio ver, é ver – abismo” (FOGEL, 2009, p. 110). A nossa questão originária foi o perguntar sobre o isto da filosofia: *que é filosofia?* Chegamos a uma ideia que sempre será um convite, um chamado. De acordo com Fogel, é preciso despertar para essa atitude, que é um modo de ser do ser humano, então, podemos afirmar que quem tiver ouvido que ouça, quem tem olhos que veja, quem se dispõe estará em processo de *abertura para o filosofar*.

Ao flertar sobre eros e o ensino de filosofia quando o docente se propõe a ensinar o *inensinável* ato de filosofar, o/a professor/a possui diante de si um desafio. Podemos nos perguntar como é possível ensinar a amar a sabedoria, o saber? Se não se ensina a amar, podemos despertar o amor? Como Kant afirmou, não se ensina a filosofia, mas, somente o filosofar. De que maneira, portanto, o professor pode despertar o interesse em seus estudantes? Eros não bate na porta, ele entra sem avisar, ele é um movimento intempestivo. Assim, torna-se necessário rememorar o discurso de Sócrates, no qual recorre à iniciação que teve com Diotima:

Com efeito, o saber está entre as coisas mais belas, é o Amor é o desejo do belo; portanto, forçosamente o amor é filósofo e, sendo filósofo, está situado entre o sábio e o ignorante. Ainda é sua origem a causa disso, pois, é filho de

um pai sábio e industrioso e duma mãe ignorante e apalermada (PLATÃO, 2007, p. 76).

Destarte, um/a professor/a de filosofia deve ser guiado por eros, movimentado pelas musas e pelo desejo incessante pelo saber. E para se movimentar na busca constante pelo que não tem, deve estar dominado por eros. Mas, se o professor/a, o mestre não tiver essa experiência com o amor ao conhecimento, como motivar o desejo? Como tornar a filosofia uma busca pela verdade? Afinal, o que é a verdade que tanto almejamos encontrar?

Seguindo os rastros de Platão, encontramos uma reflexão sobre eros e a *philia* em alguns de seus diálogos, *O Banquete*, *O Lísias* e *o Fedro*. *O Banquete* nos introduz ao âmago da filosofia platônica. É seu diálogo de maturidade, em seu projeto epistemológico – o amor é resultado de viver bem e de um cuidado de si. É um ensinar a ver! Desprender-se da matéria, não querer ter posse, mas a ideia. Se sei o que é belo, não ficarei suscetível às ilusões. Aquele que fica cada vez mais preso à matéria, fica cada vez mais fraco, pois ainda não aprendeu a ver, não aprendeu a admirar. Está preso na “caverna”, preso a falsas ideias, dogmas e grilhões. Para se chegar ao belo, deve-se contemplar o belo. Pois, o conhecimento continua, o mortal morre! Nesse sentido, o amor exaltado é o intelectual e não o carnal. E, assim, para entendermos o que se trata o belo – o bom, o justo, o corajoso, as virtudes em geral, é preciso saber ver e compreender a ideia.

Conta-se que ocorreu um banquete nos jardins do monte Olimpo, com objetivo de celebrar o nascimento da deusa da fertilidade e da beleza, Afrodite. O que ocorreu é que Penúria (Pobreza) foi mendigar os restos das refeições e cruzou com Recurso (Póros – Riqueza) embriagado por ter consumido muito néctar. Ousada, usou de sua oportunidade e se deitou com ele e concebeu eros. É um deus, que abre-caminho, podemos dizer que está entre o mortal e divino, herdando uma ambiguidade! Ao mesmo tempo em que é belo, é poeirento e sujo. É um jogo oscilante de contrários! No meio termo entre a sabedoria e a ignorância. Nasce da violência e da negatividade. É um morrer no outro! Nesse sentido: “morre-se no outro, sem dúvida, mas a essa morte segue-se um retorno a si (HAN, 2014, p. 30).

Vejam a figura de Sócrates. Ele se aproxima dos jovens, representa o povo grego, no sentido de viver bem dos gregos, busca a essência das coisas, tem um cuidado de si e cuidado com o outro. Sabe contemplar! Ele é o sujeito sedutor, amado e amante e, que devido à sua singularidade é chamado *Atopos* (HAN, 2014, p. 57). O seu discurso (logos) pode ser entendido como uma sedução erótica. Como afirma o filósofo coreano em *a Agonia de Eros*:

Eros conduz e seduz o pensamento através do não percorrido, do outro átópico. O demoníaco discurso socrático deve-se à negatividade da atopía.

Mas não desemboca na aporia. [...] A filosofia é a tradução de Eros e logos. Platão dá a Eros o qualitativo de *philosophos*, *amigo da sabedoria* (HAN, 2014, p.58).

Como vimos, eros conduz e seduz o pensamento, nasce da diferença, da negatividade, do impulso, chega sem permissão, não nasce da/na *positividade!* Com efeito, segundo José Cavalcante as grandes linhas da estrutura do *Banquete* diferem dos demais diálogos, pois não é marcado por um ritmo dialético, com um arranjo lento e sinuoso, com repetições, abandonos, acréscimos e recapitulações de argumentos. A cena é na casa de um poeta, Agatão, que comemora a vitória do concurso de tragédia (PLATÃO, 2014, p.189).

No embalo das comemorações, os convivas resolvem fazer um novo concurso, dessa vez, oratório. A proposta feita por Erixímaco foi que cada um pronunciasse um discurso de elogio ao amor – eros. Dentre os presentes estão: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e, por fim, Alcebiades, que chega atrasado completamente embriagado.

De maneira breve, vamos relatar alguns dos pontos levantados em cada elogio a eros. Fedro foi o primeiro, invocando um caráter mitológico, da criação segundo a *Teogonia* de Hesíodo, exaltando o poder de *eros* sobre os demais deuses. Pausânias remete a ideia de que existem duas formas de amor – um celestial e outro carnal. Urânia – amor virtuoso e Pandêmia – amor mundano, popular. Erixímaco – o médico, revela o amor relacionado a saúde, vai pensar na relação de equilíbrio, harmonia e virtude entre os corpos, fazendo um retorno ontológico, como uma restauração (*techné*) entre a Polímia (Pandêmia, pobreza) para se chegar à Urânia.

Aristófanes utiliza-se do “mito do andrógino” para fazer seu elogio, o amor é a busca pela outra metade! - existem várias formas de amor! Para Agatão, o poeta, os opostos operam. Alcebiades entrará em cena, completamente embriagado e, no lugar de fazer um elogio a eros, faz um elogio à figura de Sócrates, mostrando que não entendeu nada sobre a essência de eros.

Quando nos deparamos com o discurso de Sócrates, ele reconhece a sua iniciação com a sacerdotisa Diotima: “pensava com vocês, mas eu fui iniciado”. Filho do Recurso e da Pobreza! O amor é uma falta, uma busca constante por completar o vazio, na dualidade, é duro, seco, descalço e sem lar. Em conformidade com a visão de Diotima, começamos a amar quando somos jovens, atravessados pelo olhar, e se alcança o amor quando aprendemos a ver pela *alma*, desse modo, *só se chega ao amor pelas próprias virtudes*. Para ela existe um jogo, como vemos no *Banquete* é sempre pobre e está longe da suavidade e beleza que muitos lhe supõem: ao contrário, é duro e seco, descalço e sem teto; sempre se deita no chão nu, sem lençol, e descansa nos degraus das portas ou à margem dos caminhos, ao ar livre; fiel à natureza da mãe, vive na

penúria. O amor de um/a filósofo/a deve ser o amor por tudo. Ao ser iniciado, as virtudes cercam-se de muitas técnicas, assim, têm-se uma compreensão mais universal. O filósofo ama a sabedoria, ama em virtude e deve amar em um estado de sabedoria. Porquanto, a intervenção da “musa-deusa-sacerdotisa”, o amor está entre o saber e a ignorância, é animado de um desejo de imortalidade, o qual assume no começo a forma sexual de um desejo de procriação, mas, que purificado, ou “*sublimado*”, converte-se no desejo de fazer uma obra de educação. De cada vez, a beleza tem por estranho efeito engendrar “belos discursos” (cf. SUSSEKIND, 2014, p. 28-31).

Cabe ressaltar que o amor está intimamente ligado ao desejo, sendo assim, o amor inclina-se sempre para algo, sempre se volta para o objeto desejado. O amor não é belo nem feio, ele está entre os extremos. Podemos pensar de acordo com Platão, que o amor move uma busca, o amado é ausente, ama-se a si mesmo, ama o que não é. E ainda se pensarmos “o desejo pela verdade, que é a busca da filosofia, indica que ela se mostra como uma falta e que, portanto, deve ser sempre buscada” (HAN, 2014, p. 31). O desejo por encontrá-la não cessa, porque sua natureza é evasiva, a verdade é algo que está sempre mais além. O amor é o caminho para o Bem e a: “sabedoria diz respeito às coisas mais belas e, Amor é o amor do belo; de modo que a necessidade de amor tem que ser amigo da sabedoria e, como tal, deve situar-se entre o sábio e o ignorante” (MARCONDES, 2007, p. 30). O ser humano que conseguir ver além das aparências, além da beleza física, uma vez contemplada, superará em brilho o seu ouro e as suas vestes. O amor é força oscilante. Segundo, Furtado quando falamos de amor, encontramos por todos os lados contradições, ambiguidades, confusões, anomias, o sentimento do trágico (FURTADO, 2008, p. 16).

O que nos resta? O deserto vai crescendo. O que esperar do deserto? Por muito tempo foi dado extrema autonomia para a razão sobre o que é possível conhecer. Afinal, o que conhecemos de fato? Precisamos utilizar nossa capacidade cognitiva e pensar que carecemos de umidade, de uma filosofia úmida e vívida, que proporcione criação. O deserto nada cria! Só podemos ensinar filosofia sabendo o que ela é, e se sabe que não há uma resposta que satisfaça de maneira unânime todos os filósofos.

Dessa forma, podemos dizer que eros é o caminho para despertar e provocar o filosofar. Gilvan Fogel, menciona que “o deserto evoca aridez, uniformidade, monotonia, esterilidade, inospitalidade” (FOGEL, 2009, p. 71). Por conseguinte, do uniforme, monótono, do deserto não há criação, não há liberdade – não se faz, não se pode mais fazer-se vida. menciona que isso é terrível, é desoladora a paisagem em que se abre como crescimento do deserto, como

desertificação (FOGEL, 2009, p.73). *Ó tempos sombrios! É tempo de cálculo*, e esse cálculo é o deserto. E o que esperar da desertificação? Guardar em nós? Nietzsche já alertou: ai daquele que guardar deserto dentro de si.

### **Cansaço e transparência**

Em uma sociedade do cansaço, fatigada, destroçada por uma torrente de atrocidades, violências, discursos de ódio, há espaço para o amor? Onde encontramos uma banalização do mal, uma extrema falta de empatia e alteridade, um alto nível de positividade que anula o outro.

Hoje, segundo Han em seu livro *Sociedade do Cansaço*, vivemos em uma era de epidemias, mas não é viral nem bacteriológica, mas sim neuronal. As principais doenças neuronais como a depressão, o déficit de atenção, hiperatividade, transtorno de personalidade limítrofe, ou ainda a síndrome de *Burnout* – excesso de trabalho, esgotamento, determinam o século XXI. Nosso mundo está doente! Para pensarmos a real situação que nos encontramos, é preciso perceber quantos os jovens - assim como adultos e os mais velhos também -, sofrem inúmeras doenças neuronais, o excesso de positividade e desempenho que emanam de todas (HAN, 2015, p. 52) as partes, resulta que ao sofrerem frustrações não se sabe lidar com elas e se sentem como pessoas inúteis e incapazes.

De acordo com o pensamento de Nietzsche é por falta de repouso que a nossa civilização caminha para a barbárie. É preciso tempo de descanso e de pausa. É nesse cenário que a experiência do pensar acontece, em um mundo acelerado o tempo criativo se perde, é por falta de repouso que Eros começa a agonizar. O corpo adoce e o espírito criativo, a força de vontade de pensar e olhar o mundo vão desaparecendo. Dessa forma, como afirma Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, existem tarefas importantes, estas devem ser exercitadas, devemos aprender a ler, a pensar e falar e a escrever. Como afirma Han, para o escritor de Zaratustra, “significa habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-aproximar-se-de-si” (Nietzsche Apud Han, 2015, p. 51), isto é, capacitar o olho a uma atenção profunda e contemplativa, a um olhar demorado e lento. É preciso pausa, é preciso tempo para se contemplar a vida e as coisas que estão à volta. É preciso aprender a ver, e ver significa aprender a contemplar, conhecer a si, e conhecer o outro, para assim conhecer as virtudes do outro, aprender com alteridade do olhar!

Nesse sentido, quando demasiadamente temos uma sociedade positiva, esse esforço é exagerado para se maximizar um desempenho que, segundo Han, torna a sociedade doente. E sem espaço para a autonomia do ver e do contemplar!

Se o ser humano fosse um ser da negatividade, a total positividade do mundo teria um efeito nocivo. Segundo Hegel, é precisamente a negatividade que mantém viva a existência (HAN, 2015, p. 57). Encontramos crises por todos os lados, em um mundo de extremo egoísmo narcísico não temos espaço para o outro e isso podemos ver dentro das salas de aula. Há uma crise na educação. Mas, isso não é unicamente falar de uma escola isolada, mas sim do sistema em que estamos inseridos. A todo o momento, nesse mundo capitalista, somos cobrados como corpo-máquina, explorados, sobrecarregados, quando isso não ocorre, sucumbimos. Não podemos parar, pois isso significa atraso, querem o progresso! Não há tempo para se *ver*.

Não podemos parar e, esse não *poder* parar resulta em muitas questões doentias no ser humano, como já mencionamos. E dentre as coisas a aprender, esquecemo-nos de ver e, principalmente, de pensar – estamos com uma ausência de pensamento. Em uma fase de transição em que há uma crise de pensamento, que resulta em uma grande defasagem artística e criativa. De acordo com Han: “é necessário ter-se sido um amigo, um amante, para poder pensar” (HAN, 2014, p. 58). Nesse sentido, sem eros, o pensamento irá perder toda a vitalidade, a inquietação, tornando-se repressivo e reativo. Nosso tempo ou nossa época precisa ser sempre nosso grande adversário, nosso grande inimigo, para assim ir revelando, desvelando as vísceras. Logo, ser inimigo é algo que soa estranho, o que isso quer dizer? Gilvan Fogel pensa que nosso tempo, nossa época, é o mais difícil, o mais áspero, pois é o mais duro de digerir e isso porque cabe a nós e, somente a nós, conquistá-lo e confrontá-lo. Devemos aprender a vê-lo e assim pensar! Mas, em tempos de produção flexível, de competitividade, qual é o espaço que temos para pensar? Se você para no tempo, virará o atrasado. Tudo está dado, tudo está transparente, não há nada de novo a ser *descoberto*, a ser pensado. O amor e o corpo estão nus, nítidos e sem nenhum tipo de mistério, conquistar nosso tempo não é algo que se deseje, pois ele está escancarado em nossas faces. Duvidar de tudo que está posto é muito árduo e difícil.

No *Banquete*, na cena de Agatão, observamos que ele queria sentar junto, ou próximo à Sócrates, para dessa forma ganhar mais sabedoria, Sócrates o responde:

Ótimo seria caro Agatão, se a sabedoria (sophia) fosse uma coisa que pudesse passar, por simples contato, de quem a tem a quem não a tem, assim como a água que, por um fio de lã, passa de um cântaro cheio para um cântaro vazio (PLATÃO, 2016, p. 31).

A filosofia não se passa, não é possível pegar e passá-la. Se faz em movimento, e na experiência e nas aprendizagens. Em processo contínuo de pensamento, é uma experiência diante dos acontecimentos da vida. A filosofia não é uma coisa – ela é um modo de ser ou ainda uma dimensão do homem, da vida, que precisa revelar-se para nós e, assim, ganhar vida e corpo. Como expõe Fogel, “ganhando assim, densidade, espessura, à medida que se faz ação, atividade, ou seja, à medida que se concretiza, se realiza. É preciso despertar, abrir-se para isso e cuidar disso” (FOGEL, 2009, p. 31). Não obstante, surge a questão, mas como? Podemos responder com veracidade, fazendo. O quê? Filosofia, filosofando. É o que move o desejo para filosofar? O espanto, a admiração, o susto? Eros é imprescindível para a iniciação ao filosofar. Pois é ato, é movimento, é trágico, violento, traz consigo o intempestivo, a ação, a agilidade, a disposição, o desejo, ímpeto, a umidade! A serenidade para as coisas não cai do céu. Nem a abertura para o mistério. Concomitante, precisa-se de abertura. Não acontecem (*zu-fälliges*) por acaso, segundo o filósofo Martin Heidegger: “ambas crescem somente a partir de pensar incessante e vigoroso” (HEIDEGGER, 1994, p. 16). Dessa forma, quando a serenidade, em relação às coisas e a abertura ao mistério se despertarem em nós, aí então poderemos esperar chegar a um caminho (método) que conduza a um novo solo de fundamento (HEIDEGGER, 1994, p. 17). Mas, em uma sociedade cansada, existe espaço para o filosofar? Como ensinar filosofia em tempos tão sombrios? O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando (HAN, 2015, p. 71). Essa sociedade do cansaço e desempenho também é a sociedade do transparente – que não esconde e também não quer esconder nenhum mistério – e assim, o erótico agoniza! Eros sucumbe! Desgasta. Desaparece. Some o desejo de ir em busca do desconhecido, da falta, não sente mais deficiência de algo. A multiplicidade de coisas, de informações – desveladas. Essa sociedade da transparência é uma sociedade positiva. Não há espaço para a negatividade. Quando as coisas se tornam transparentes? Quando eliminam qualquer negatividade, tornando-se rasas e planas, com ações operacionais, um processo passível de cálculo, governo e também controle (HAN, 2017, p. 10).

Nas palavras de Han “a sociedade da transparência é um abismo infernal (*Hölle*) do igual” (HAN, 2017, p. 10). Isso quer dizer que a transparência vai eliminar o outro e o estranho, uma sociedade uniformizada. Entrementes, podemos dizer que o capitalismo neoliberal transforma tudo em mercadoria para a exposição. Tudo está dado para o consumo imediato. Nesse sentido, tudo se volta para onde? Para a produtividade e a aceleração. Uma sociedade do Espetáculo! O valor de culto vai ser substituído pelo valor da exposição – exibição. O mundo das redes sociais corta os laços de proximidade humana, na proximidade - da distância, os

encontros são desfeitos. Isso por quê? As curtidas, os *likes*, “os *amei*, os *espantos*, *emotions em selfies*” são mais importantes. Há uma compulsividade em se expor, podemos observar nas redes sociais, como por exemplo, o *Facebook*, o *Whatsapp*, *Instagram*, *Snapchat*, possuem o *status* – “*O que está fazendo?*” -, não sendo representado por palavras, mas sim por uma infinidade de imagens, há uma compulsão intensa em tudo expor! Tudo está desnudado, colocado em uma vitrine exibicionista, um show de imagens, um show de tudo o que se possa imaginar!

E, então desse culto ao exibicionismo, a transparência do erotismo findamos na pornografia! A transformação do mundo em pornô realiza-se como uma profanação (HAN, 2014, p. 35). E assim, a face nua é desprovida de mistério, virá obscena e pornográfica. Do mistério, da busca incessante pelo amor, pelo saber damos lugar ao obsceno. *Do sagrado ao profano!*

Enfatizarmos anteriormente, a importância de aprender a ver, de contemplar, de buscar o desconhecido, nessa sociedade do transparente, o amor sem a lacuna do ver, vira pornografia; sem o oco e a lacuna no saber o pensamento decai em cálculo (HAN, 2017, p. 17). E o deserto cresce! O amor é domesticado e positivado para a fórmula de consumo e conformidade, afirma Han. Nesse sentido, todo o sofrimento, todo e qualquer sentimento negativo, dor escapa, apaga-se, esquece-se. De acordo com Han, a transparência é um estado de simetria. Assim, em uma sociedade transparente, elimina-se as relações assimétricas. Eros que nasce do contrário e da negatividade, começa a agonizar. Para que o ressentimento não se torne o único afeto da contemporaneidade - disposição para a vingança, um estar doente, uma fraqueza. É preciso que eros viva!

Por fim, depois de nos aventurarmos nas reflexões de Platão e Han sobre eros salientamos a urgência de repensarmos nossa relação com o mundo para reaprender a amar. E nesse viés, re-aprender a ver e a pensar! É *preciso transver o mundo*, dessa forma, compreendemos que ensinar filosofia é um movimento, uma experiência do pensamento, todavia, é eros que nos possibilita esse caminho. Ensina-se uma atitude filosófica, ou seja, é preciso uma disposição para pensar as questões, no movimento constante do desejar, vivenciamos uma experiência do pensamento, nosso guia como professor/a deve ser eros, um desejo incessante pelo conhecimento, um amor contemplativo, um desejo que arda, faça tremer – *pensamento tremor, se dispões na travessia*. Eros, segundo a filosofia platônica, dirige a alma, tendo poderes sobre ela. Nota-se, então, que a filosofia deve ser um modo de vida, um bem viver! Uma preparação para aprender a morrer e, nesse sentido, que eros é primordial para o

ensino de filosofia e para a vida humana em geral. A sociedade não pode aniquilar a alteridade, pois, aniquilando-a matamos o olhar ao outro e o amor. Diante disso, para que o ensino e o pensamento filosófico aconteçam, é necessário que o outro não seja aniquilado. Conforme vimos: “a filosofia é aprender a morrer” -, em vida. De acordo com Platão em *Fédon* dialogando com Simias e Cebes: “receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignorem que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto” (PLATÃO, 1991, p. 65). Diante do exposto, o caminho percorrido nos possibilita olhar para o percurso, como Sísifo, contemplar o caminho da descida, não ignorar à morte, pois, segundo a visão platônica, filosofar é aprender a viver, com o *cuidado de si* e, nesse sentido, é também cuidado do outro. Ensinar filosofia, é conduzir o caminho, não mostrar a direção, mas sim abrir-caminhos para as possibilidades do ordinário e extraordinário do viver. Aprender a morrer, é necessário, pois esse morrer-reviver são constantes. Ter consciência da finitude humana é uma atitude do filosofar, ou seja, uma reavaliação da vida e assim, fazer filosofia consiste em aprender a morrer.

Antes de tudo se vive, como nas aprendizagens clariceanas, a sereia Loreley nos ensina que a aprendizagem é constante. Ouvir o canto da sereia, desprender do desempenho, podem ser tentativas de reinventar e reinscrever formas e possibilidades de ensinar e viver à filosofia. Ensinar filosofia é aprender a admirar o processo, encantamento e desconstrução. É deslocar a visão em processo co-relação com o outro e com o mundo. É preciso, pois, desacelerar para aprender a re-aprender a ver o mundo!

## Referências

FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia? – Filosofia como exercício de finitude*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

FURTADO, José Luiz. *Amor*. São Paulo: Globo, 2008.

HAN, Byung – Chul. *A Agonia de Eros*. Tradução de Miguel Serras Perreira. Lisboa: Relógio D' água Editores, 2014.

HAN, Byung – Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

HAN, Byung – Chul. *Sociedade da Transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER. Martín. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HEIDEGGER, Martin *Serenidade*. Tradução de Marcos Paulo Vieira da versão castellana de yver zimmermann, publicada pela Ediciones del Serbal: Barcelona, 1994.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB, 2008.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PLATÃO, *O Banquete* (trechos selecionados). Tradução de Pedro Süssenkind. In: MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p.28.

PLATÃO, *O Banquete*. Edição bilíngue. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Coleção os pensadores)

PLATÃO. *Teeteto. Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2001.

PERINE, Marcelo. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Loyola, 2007.

WAIZBORT, L. *As aventuras de George Simmel*. São Paulo: USP; Ed. 34, 2000.