

# Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 4	Número 2	2018	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

**Apoio:**



## **Grupo PET Filosofia 2018/2º Semestre**

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Carina Eduarda Kozera

Caroline de Paula Bueno

Daniel Du Sagrado Barreto Daluz

Elvio Camilo Crestani

Fabio Gabriel Semencato

Felipe Belin

Giullya Schuster De Almeida

Gustavo Henrique Martins

Lucas dos Santos

Nilson Rodrigo da Silva

Rafaela Ortiz de Salles

Ricardo Rodrigo França da Silva

## **Pareceristas**

Prof. Dr. César Augusto Battisti

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Dra. Ester Maria Dreher Heuser

Profª Me. Fabiana Bennetti

Prof. Dr. Marciano Adilio Spica

Profª Dra. Nelsi Kistemacher Welter

Prof. Me. Saulo Sbaraini Agostini

Profª Me. Thayla Magally Gevehr

## **Editor Científico Geral**

Prof. Dr. Paulo César Konzen (UNIOESTE)

## **Conselho Editorial**

Prof. Dr. Bernardo A. M. Sakamoto (UNIOESTE)

Profª Esp. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)  
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Edson Luis Medeiros Andrade (UNIOESTE)  
Profª Dra Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)  
Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)  
Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)  
Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)  
Prof. Me. Luís César Yanzer Portela (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)  
Profª Dra. Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)  
Prof. Me. Pedro Gambim (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)  
Prof. Me. Ricardo José Perin (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Tarcilio Ciotta (UNIOESTE)  
Profª Dra. Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

### **Conselho Científico**

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)  
Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)  
Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)  
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof<sup>ª</sup> Dra. Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof<sup>ª</sup> Dra. Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

## Apresentação

A oitava edição (vol. 4. n. 2) da DIAPHONIA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Seguindo o seu formato de praxe, a Revista inicia com a Seção Entrevistas, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o Prof. Dr. José Luiz Ames, docente na UNIOESTE, Campus de Toledo. O Professor Ames é um dos primeiros formadores do Curso de Filosofia na referida instituição. Ele tem desenvolvido inúmeras atividades desde os fins da década de 1980 que vão desde funções de gestão administrativa a trabalhos acadêmicos. Em relação a essa segunda demanda, cabe destacar a sua atuação decisiva quanto à idealização e criação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* (Mestrado/Doutorado), alavancando ainda mais a projeção do Curso no cenário nacional e internacional.

A Seção Artigos, como é do perfil da Revista, se compõe de dez artigos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. O primeiro artigo, de autoria de Felipe Luiz, intitulado “Anaximandro, a teleologia e a história” visa propor uma releitura de Anaximandro acerca da relação entre *arkhé*, *physis* e *apeíron* tendo como eixo central a questão do fundamento do ser e seu desenrolar na história em um marco teleológico. Para tanto, o autor lança mão dos fragmentos do próprio pensador pré-socrático, da doxografia antiga e dos comentários particularmente de Hegel. O segundo artigo, “O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí”, João Evangelista Fernandes expõe como a metafísica do ser-aí realiza um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional tendo como ponto de origem a filosofia primeira de Aristóteles. Desse modo, foi no intuito de superar os limites apontados em tal diagnóstico que motivou Heidegger a buscar alternativas para pensar o ser a partir do ser mesmo, sem recorrer ao ente. Já no terceiro artigo, “Maquiavel e a ética-política”, Gabriel Allan Drehmer acena para o fato de que o tema do poder

político enquanto estruturante da realidade social tem como subjacente uma questão ética, a qual parte de uma redefinição nos termos e no modo como eles se relacionam. Reestruturando a realidade política, Maquiavel fundamenta o que se convencionou chamar ‘ética-política’, o que, no entender do autor possui uma acepção imanente em oposição ao normativismo transcendente da filosofia medieval centrada na tradição agostiniano/tomista. Para tanto, Drehmer se apoia na análise da figura do governante centrada nos capítulos XV-XIX d’O *Príncipe*. No quarto artigo, “Interpretação das sensações”, André Renan Noara analisa o modo com o qual as experiências fenomênicas de primeira pessoa são trabalhadas em Wittgenstein (1889-1951), particularmente, nas *Investigações Filosóficas* (1953). Esse trabalho ainda pressupõe o uso da hermenêutica para a interpretação das mesmas nos jogos de linguagem. Para tanto, o autor faz, primeiramente, uma breve análise relacionada ao conceito de *qualia*. Num segundo momento, ela expõe os conceitos acerca da impossibilidade de uma linguagem privada bem como o conceito corolário de jogos de linguagem. Por último, ele avalia o papel fundamental exercido pela hermenêutica nos jogos de linguagem. O quinto artigo, “A crítica de Nietzsche à compaixão nas obras *Aurora* e *Gaia Ciência*”, Guilherme Bollmann empreende uma leitura da ideia de compaixão na obra nietzschiana, em especial, *Aurora* e *Gaia Ciência*. Nessa direção, Bollmann parte da questão: é possível dizer que a compaixão, em Nietzsche, é egoísmo disfarçado de altruísmo? Ora, a fim de tratar desse problema, o texto passa a abordar outros autores que complementam a discussão visando estabelecer as semelhanças e o desenvolvimento dessa ideia acompanhada da ideia de egoísmo, além de demonstrar como a compaixão aparece como autopromoção nos escritos do filósofo alemão. Já Helton Lucas Romualdo em “A concepção da metafísica ingênua de imagem: a crítica de Sartre a Descartes” avalia, nesse sexto texto, a definição do conceito clássico de imagem, ao se perguntar se ela não seria oriunda de uma percepção e um modo menor de armazenamento na mente? Para isso, Helton retoma as *Primeiras Meditações Metafísicas* de Descartes a fim de melhor compreender por que o seu modo de pensar e conceber a imagem é tratada criticamente por Sartre como uma metafísica imagética ingênua. O sétimo artigo de autoria de Cinthia Almeida Lima, “A visão de Simone de Beauvoir sobre a condição feminina”, retrata Simone de Beauvoir e Jean-

Paul Sartre como um casal à frente de seu tempo. De todo modo, a vida de Simone e Sartre não foi um conto de fadas, uma vez que ambos foram perseguidos e ameaçados de morte pelos seus opositores políticos e intelectuais. Contudo, persistiram em defesa de suas teses e ideias de liberdade. O que Almeida Lima explora é a influência de Sartre na concepção de Simone acerca da condição feminina. No oitavo artigo, “A morte sob a perspectiva fenomenológica existencial”, Caroline de Paula Bueno, Giane Inacio dos Santos e Adriana Dias Basseto ensaiam uma leitura acerca do fenômeno da morte via o horizonte sartriano da filosofia existencial. Sob esse prisma, apoiando-se, fundamentalmente, no conto *O Muro* e em *O Ser e o Nada*, as autoras articulam o enigma da morte com a experiência do mundo vivido. Essa articulação se opera tendo como pano de fundo a ideia de liberdade a partir também de um contexto clínico de análise. No nono artigo, “- Considerações acerca da igual liberdade em *Uma Teoria da Justiça*”, Julio Tomé reconstitui as principais ideias de John Rawls do capítulo IV de *Uma Teoria da Justiça*, denominado ‘Liberdade Igual’, assim como os principais conceitos da obra rawlsiana, por meio de uma discussão sobre a relação estado/religião em uma sociedade democrática constitucional. Entre os argumentos advogados está o princípio de que, numa democracia, o Estado não pode professar uma religião como oficial. Por fim, o décimo artigo, “O papel do professor no ensino filosófico de filosofia”, Igor Ferreira Fontes busca mostrar qual é o papel a ser desempenhado pelo professor no ensino médio da área. Diferentemente do ensino de história da filosofia, cujo objetivo é a produção de comentários de um pensador, o magistério busca desenvolver o pensamento autônomo do aluno, propiciando a reflexão autoral. Para que isto ocorra, é necessário que o estudante tenha liberdade para refletir e opinar, e que ele receba avaliações dos seus argumentos, a fim de aperfeiçoá-los e se desenvolver filosoficamente.

Na Seção Escritos com Prazer, Abraão Lincoln Ferreira Costa apresenta reflexões sobre o Projeto *Teatro em Ação*, realizado por professores e estudantes da Filosofia da UNIOESTE ao longo do ano de 2017 e financiado pela Fundação Araucária, por meio do Programa “Universidade sem fronteiras”, sobretudo a partir de suas experiências de direção e atuação da montagem do espetáculo *Quatro Cenas Consagradas* composto por fragmentos das tragédias *Édipo Rei*, de Sófocles, e

*Hamlet*, do dramaturgo inglês William Shakespeare; das peças *A Ida ao Teatro*, de Karl Valentin, e *Entre quatro paredes*, de Sartre. O autor avalia que a experiência do Projeto que foi levado a escolas de ensino médio permite a vivificação de certos conceitos filosóficos por meio da ressonância do teatro que é a forma com a qual um corpo é capaz de filosofar; compreende que a expressão teatral pode auxiliar no ensino da Filosofia como método de sensibilização dos estudantes para temas filosóficos, uma vez que, por meio dela, é possível promover uma abordagem estética superior e fazer com que a disciplina venha a tornar-se um campo de reflexão verdadeiramente atrativo aos estudantes do Ensino Médio. As “Breves reflexões sobre o Projeto “Teatro em Ação”” servem também de convite para a leitura e o uso didático do livro que compila a experiência do Projeto: *O Teatro no ensino da Filosofia*. CUNHA, Junior. DIAS, José. LEONHARD, Cleberson. SILVA, Fabio (Org.). Toledo: Editora Vivens, 2018.

A Seção de Resenha apresenta o livro *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*, de José Luiz Ames, publicado pela editora CRV, em 2017. Fabiana de Jesus Benetti, estudiosa da obra de Maquiavel, apresenta a leitura de Ames acerca da importância que a temática do conflito político tem, de um lado, na filosofia de Maquiavel, de outro, na própria vida pública, uma vez que ele, o conflito político, é “princípio vital tanto dos ordenamentos políticos enquanto tais, quanto das instituições das quais estes são compostos”. Considerando isto, a autora evidencia a atualidade do princípio filosófico-político de Maquiavel, na medida em que ele nos auxilia para refletir sobre estruturas e movimentos políticos contemporâneos.

Dando continuidade à versão para o português iniciada no número anterior da Revista, a Seção de Tradução traz ao público, em primeira mão, um texto clássico e inédito no Brasil. Trata-se, respectivamente, da segunda parte do escrito inacabado “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle” (“A Busca da Verdade pela Luz Natural”), de René Descartes (1596-1650). O projeto da tradução desse diálogo cartesiano compõe o rol de atividades previstas no triênio (2016-2018) do PET-Filosofia, e implicou, primeiramente, em estudos básicos da língua francesa e noções de tradução orientados pelo professor, tradutor e ex-tutor do PET César Augusto Battisti, que acompanhou e revisou o trabalho tradutório dos bolsistas do PET

Caroline de Paula Bueno, Felipe Belin, Gustavo Henrique Martins, Suellen Dantas Godoi, Leonan Felipin e Vanessa Henning.

Isso posto, com seu oitavo número, a Revista emplaca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico. A todos, um ótimo experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof<sup>a</sup> Dra. Ester Maria Dreher Heuser

Editores

## SUMÁRIO

### Entrevistas:

**Entrevista com o professor José Luiz Ames.....p. 14**  
REVISTA DIAPHONÍA

### Artigos:

**Anaximandro, a teleologia e a história.....p. 24**  
FELIPE LUIZ

**O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí.....p. 37**  
JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

**Maquiavel e a “ética-política” .....p. 51**  
GABRIEL ALLAN DREHMER

**Interpretação das sensações.....p. 63**  
ANDRÉ RENAN NOARA

**A crítica de Nietzsche à compaixão nas obras Aurora e Gaia Ciência.....p. 74**  
GUILHERME BOLLMANN

**A concepção da metafísica ingênua de imagem: a crítica de Sartre a Descartes.....p. 87**  
HELTON LUCAS ROMUALDO

**A visão de Simone de Beauvoir sobre a condição feminina.....p. 102**  
CINTHIA ALMEIDA LIMA

**A morte sob a perspectiva fenomenológica existencial.....p. 110**  
CAROLINE DE PAULA BUENO, GIANE INACIO DOS SANTOS e ADRIANA DIAS BASSETTO

**Considerações acerca da igual liberdade em *Uma Teoria da Justiça*.....p. 127**  
JÚLIO TOMÉ

**O papel do professor no ensino filosófico de filosofia.....p. 140**  
IGOR FERREIRA FONTES

**Escritos com prazer:**

**Breves reflexões sobre o projeto Teatro em Ação.....p. 155**  
ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA

**Resenhas:**

**Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel.....p. 161**  
FABIANA DE JESUS BENETTI

**Traduções:**

**A busca da verdade pela luz natural (parte 2).....p. 167**  
RENÉ DESCARTES

Nesse segundo número da *Diaphonia* em 2018, a Revista entrevista o Professor Doutor José Luiz Ames dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação *Stricto Sensu* de Filosofia da UNIOESTE. A Revista, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [Diaphonia]

JLA [José Luiz Ames]

D – O senhor poderia reconstituir um pouco sobre sua biografia, formação e o que motivou o interesse pela Filosofia?

JLA – Antes de tudo, quero agradecer pela oportunidade que os Editores da Revista *Diaphonia* me concedem para dizer algumas coisas na primeira pessoa do singular. Na vida acadêmica de pesquisa e publicação esses momentos são muito raros, porque ali nos submetemos à forma impessoal de tratamento. Agora, nesta entrevista, posso falar em meu nome para dizer algumas coisas sobre como concebo a Filosofia, como compreendo a relação entre os acontecimentos que constituíram minha vida e a forma como me relaciono com a Filosofia. Entrei na Filosofia nos anos de 1970. Sucedeu a mim, como a tantos outros da minha geração, defrontar-se com a Filosofia no interior de um projeto de vida religioso. Assim, não foi exatamente uma “escolha” pela Filosofia o que determinou meu encontro com ela. Isso, no entanto, não diminuiu sua influência sobre os rumos futuros de minha formação, atuação e história pessoais. Cursei simultaneamente Filosofia e Estudos Sociais. Quando abandonei o projeto religioso, já no final da formação teológica, foi pela Filosofia que me inseri no mundo. No começo dos anos de 1980 comecei o Mestrado em Filosofia na PUC-RS. Confesso que foi no decurso desta formação pós-graduada, e não durante a Graduação, que a Filosofia se revelou a mim um caminho de vida mais do que uma forma de conhecimento. Comecei a perceber a Filosofia como permanente interrogação. Com ela compreendi que a verdade é sempre uma questão de perspectiva: aquilo que nos é dado como verdadeiro não é mais do que uma determinada faceta e, por isso, é preciso interrogá-la para deixá-la na sua essencial relatividade. Este modo de ver a Filosofia permitiu-me captar o sentido da liberdade como ausência de determinações absolutas, definitivas. Ajudou-me a considerar minhas próprias verdades de modo perspectivado. Fez-me entender que viver filosoficamente é viver na liberdade de um mundo feito de possíveis; que absolutos nada mais são do que possíveis ainda não destruídos pela interrogação. O que pode aparecer como incômodo àqueles que não vivem filosoficamente – a exigência de nada aceitar sem previamente submeter tudo à interrogação – a mim se revelou uma condição necessária para a atitude de tolerância, de aceitação do diferente, de respeito às visões de mundo divergentes. Compreendi que um mundo

sem Filosofia é a morte da liberdade, porque sem ela passaria a imperar a intolerância, o dogmatismo, a dominação daqueles que se autoconstituem donos da verdade. Enfim, entendi que Filosofia e dignidade humana se exigem reciprocamente. Em 1985 comecei minha vida profissional como professor universitário trabalhando na mesma Instituição de Ensino Superior, em Santa Rosa/RS, na qual havia feito minhas Graduações. Foram dois anos que marcaram minha vida positivamente e durante os quais desenvolvi algumas das habilidades docentes que se mostrariam essenciais à minha vida profissional futura. Em 1987, casado, me transferi para o Sudoeste do Paraná – à cidade de Santa Isabel do Oeste – onde tive minha experiência no Ensino Fundamental e Médio. Desde fevereiro de 1988 estou na Unioeste, de modo que este ano se completaram 30 anos da minha atuação nesta Universidade.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com a obra de Enrique Dussel em contexto do pensamento e cultura latino-americanos.

JLA – O final dos anos de 1970 e os anos de 1980 coincidiram com o auge da Teologia da Libertação. Eu fazia simultaneamente Graduação em Teologia e Mestrado em Filosofia na PUC-RS. Foi decisivo para minha formação o embate entre uma Teologia teórica e dogmática e uma Teologia militante e plural. Estava aberto diante mim o grande espaço da política, de transpor para o campo concreto, prático, os embates teóricos vividos na Teologia e na Filosofia. Deparei-me com os livros de Enrique Dussel no início de 1980, e foi um encontro decisivo. Quando, em 1983, comecei o Mestrado, foi em torno da obra de Ética deste pensador que decidi desenvolver minha Dissertação. O contexto sócio-político daqueles anos nos fazia questionar sobre o lugar da Filosofia num quadro de dominação de toda ordem. Parecia a nós, jovens cheios de ideais, que era injustificável o indiferentismo filosófico da Filosofia clássica aprendida nos Cursos de Graduação. A Filosofia da Libertação, no modo como a elabora Dussel nas suas obras, aparecia como o caminho a seguir, porque juntava ao estudo rigoroso da tradição filosófica o desafio de pensar a realidade latino-americana em vista de sua transformação. A Filosofia, escreve Dussel em suas obras daquele período, se propõe a pensar “realidade” em lugar de “palavras”; ela exige do sujeito do discurso filosófico uma “articulação orgânica consciente, real e decidida com o sujeito histórico” como “um modo de vida permanente, integrado à cotidianidade do filósofo”. Isso soava como música aos nossos ouvidos: uma Filosofia que pensa a vida concreta, material, das pessoas singularmente consideradas, assim como a vida e a história de um povo, e com ele se compromete eticamente como modo de vida permanente em busca de sua libertação. Filosofar era apropriar-se da tradição como “caixa de ferramentas” para refletir a vida concreta, compreender a dominação existente nas mais diferentes esferas do real e intervir neste processo no sentido de sua superação, da libertação. No Mestrado foi isso o que me motivou a investigar a obra de Ética de Dussel. Mas a

perspectiva dusseliana se estendeu para além do estudo da obra de Dussel. Muito embora a maior parte de minhas pesquisas a partir dos anos 2000 tenham se desenvolvido em torno da Filosofia Política Moderna – notadamente Maquiavel –, a exigência autoimposta continua a mesma desde os tempos da descoberta da obra de Dussel. Nos meus escritos sempre tenho diante de mim a seguinte interrogação: “Em que esta determinada questão refletida a partir deste determinado filósofo pode contribuir para pensar a problemática contemporânea desde uma perspectiva que ofereça aberturas ao que está historicamente dado?” Como podem ver, Dussel continua vivo em minha reflexão como procedimento metodológico – e porque não dizer, “ético” – essencial. Continuo me interrogando de que modo aquilo que reflito filosoficamente pode contribuir para a mudança, a transformação superadora do historicamente produzido.

D – Nas últimas décadas, sua pesquisa se reorientou para os estudos em torno do pensamento de Nicolau Maquiavel. Além do doutorado, o professor realizou recentemente uma estada na Itália desenvolvendo o projeto de pós-doutoramento à luz da obra do pensador florentino. Até que ponto essa vivência não só intelectual, mas cultural, tem sido significativa? Quais seus projetos atuais e futuros nessa perspectiva?

JLA – Nos anos de 1990 havia ainda poucos Programas de Doutorado em Filosofia no Brasil e naqueles que existiam não havia abertura para a Filosofia da Libertação. Minhas tentativas para continuar no Doutorado a pesquisa iniciada no Mestrado resultaram infrutíferas. Neste quadro, Maquiavel me apareceu como o pensador que havia se defrontado com um desafio semelhante ao que Dussel se propôs. Maquiavel escreve na obra *O Príncipe* (capítulo XV) que pretende tratar da “verdade efetiva da coisa em vez da imaginação sobre ela”. Eu via em Maquiavel o interlocutor que me permitiria continuar a interrogar “realidade” em vez de “palavras”, como escreve Dussel, visando compreender o presente histórico em vista da descoberta de modos de ação superadores, de intervenção no aqui e agora. Para Maquiavel, a verdade não antecede à ação, mas emerge dela; ele não vai à realidade com uma verdade pronta, aprendida dos livros, mas quer descobri-la a partir dela. Na obra de Dussel tem muito dessa mesma perspectiva. Nesses últimos 18 anos foram praticamente três dezenas de artigos e dois livros dedicados ao pensamento do florentino. No período de setembro de 2017 a agosto de 2018 tive a oportunidade de realizar um estágio pós-doutoral na Universidade de Urbino, Itália. O projeto que desenvolvi foi: “Conflito civil como força viva do poder constituinte em Maquiavel”. Procurei mostrar que a concepção *conflitual* da *política* defendida por Maquiavel pode tornar possível a existência de um *poder constituído* soberano sem implicar na anulação do *poder constituinte* popular, como ocorre na realidade atual do constitucionalismo liberal. Como podem notar, procuro me apropriar do pensamento maquiaveliano para pensar um problema teórico-prático essencial da

contemporaneidade política. A publicação dos resultados desta pesquisa se dá aos poucos. No primeiro semestre de 2018 saiu um trabalho (*Discurso*, v. 48, n. 1, 2018). Já está confirmada a publicação de dois capítulos de livro ainda em 2018 e submeti três artigos a Revistas dos quais ainda não recebi resposta e outros dois trabalhos estão finalizados, mas ainda não foram submetidos à publicação. Foi um ano muito produtivo, e não apenas em relação ao desenvolvimento de minha pesquisa. Tive a oportunidade de dialogar pessoalmente com muitos dos intérpretes de Maquiavel que eu conhecia até ali apenas por seus escritos. Além disso, foi uma oportunidade única de viver por um ano em um ambiente cultural riquíssimo. Cada cidade, cada rua, da Itália é plena de história e cultura. Tudo aquilo que havia lido passou a se tornar vívido e aparecer à plena luz. Pude sentir que existe hoje um grande respeito intelectual por aquilo que fazemos em Filosofia no Brasil. Tive a satisfação de ver alguns de meus trabalhos sendo referenciados nas publicações dos colegas italianos. Chama a atenção certa dificuldade de acesso àquilo que se publica no Brasil. Não somos mais conhecidos na Europa, talvez, porque nos servimos pouco dos mecanismos de divulgação proporcionados pela Internet (como, por exemplo, Academia.edu; Philpapers.org; entre outros). Confiamos ainda excessivamente na divulgação impressa em um mundo cada vez mais digital. Percebi nos colegas europeus um desejo de interagir mais fortemente com nossas Universidades e de conhecer mais profundamente aquilo que fazemos. Em termos de projetos futuros, em julho submeti um novo projeto de pesquisa ao CNPq, para continuar meu vínculo como bolsista produtividade para o período 2019-2022, no qual pretendo investigar a linguagem da jurisprudência e a relação recursiva entre conflito e direito presentes na obra de Maquiavel em vista de sua possível contribuição à compreensão do Estado de Direito constitucional-democrático contemporâneo. O resultado, sua aprovação ou não, saberei apenas em fevereiro de 2019. Como podem notar, continuo com a “obsessão” de mostrar que a obra de Maquiavel pode revelar-se uma ferramenta muito rica para repensar a democracia atual; mantenho a preocupação de “escavar” na obra de um pensador clássico como Maquiavel estruturas categoriais para compreender o mundo de hoje em vista da transformação daquilo que, nele, se mostra excludente e antidemocrático.

D – Conte-nos sobre a sua experiência na UNIOESTE, enquanto instituição, desde sua fundação até sua consolidação.

JLA– Eu ingressei na Unioeste em fevereiro de 1988. Foi um convite do Padre Hugo Rhoden, na época Coordenador do Curso de Filosofia. Quando fui para a conversa com ele, já havia aceitado um contrato de trabalho de tempo integral com a PUC-RS, Campus de Uruguaiana/RS. O que me levou a renunciar a este contrato e a me decidir pela Unioeste não foi a proposta salarial – a da PUC-RS era irrecusável em comparação ao que me foi oferecido pela Unioeste -, e sim a percepção de que ali estava nascendo algo novo no qual eu poderia ter participação decisiva. Para

entender isso, preciso situar brevemente a questão. No ano anterior, em 1987, o Governo do Estado havia assumido a manutenção das Faculdades mantidas pelas Fundações Municipais de Toledo, Cascavel, Foz do Iguaçu e Marechal Cândido Rondon. Havia criado uma Fundação Mantenedora Estadual – FUNIOESTE – para as quatro Faculdades. A Unioeste não existia ainda, nem de fato nem de direito. Existiam quatro Faculdades independentes mantidas pelo Estado do Paraná. Existia um novo mantenedor, mas academicamente permanecia a estrutura das Faculdades: FACITOL, em Toledo; FECIVEL, em Cascavel; FACISA, em Foz do Iguaçu e FACIMAR, em Marechal Cândido Rondon. O que me entusiasmou, e me levou a preferir Toledo à PUC-RS, foi o projeto de fazer das quatro Faculdades uma Universidade Multicampi. Aqui literalmente tudo estava ainda por ser feito e os dirigentes da época da “Faculdade de Ciências Humanas Arnaldo Busato” – FACITOL – de Toledo conseguiram apontar as oportunidades e souberam envolver no processo a mim e aos colegas que foram chegando na sequência. Nunca tive dúvidas de que fiz a escolha certa. Quando ingressei, em fevereiro de 1988, fui o primeiro professor da “FACITOL” com o título de Mestre. Este é um dado interessante para dimensionarmos nosso crescimento vertiginoso na titulação acadêmica. É preciso que se reconheça aos dirigentes da FACITOL daquela época a visão estratégica que estes tinham de que era preciso trazer professores titulados. Embora eles mesmos não tivessem formação de Mestrado ou Doutorado, corajosamente exigiam nos Concursos de seleção esta titulação dos candidatos, ao mesmo tempo em que estimulavam os antigos a se titularem. Não é um acaso que hoje o Campus de Toledo da Unioeste seja o que, proporcionalmente, tem o maior número de titulados e de comportar o maior número de Programas de Pós-Graduação. O “bom começo”, como diria Maquiavel, está diretamente ligado a isso. Eu me envolvi intensamente no processo de construção desta Universidade Multicampi na qual todos os *Campi* são iguais em hierarquia e todas as questões devem passar pela decisão colegiada. Em 1992 fui eleito o último Diretor da Faculdade: em dezembro de 1995 nascia, de fato e de direito, a Unioeste e desapareciam as Faculdades. Obviamente, o debate teórico em torno da concepção do projeto multicampi, assim como as questões práticas da estruturação física dos *campi* da Unioeste, não permaneceu isento ao jogo de forças. Se no campo teórico foi vitoriosa a ideia de uma estrutura acadêmica isonômica e democrática, no campo prático da criação das estruturas físicas e laboratoriais de funcionamento da nova Universidade o *campus* de Cascavel venceu o jogo de forças. Uma circunstância histórica e a ausência de espírito público de algumas pessoas que, na época, tinham poder de decisão, foram responsáveis pela criação de um desnível na estrutura física e laboratorial até hoje não superado entre os *campi*. As lideranças políticas de Cascavel e a Direção da entidade mantenedora das Faculdades – Funioeste – aproveitaram-se do fato de, no período da estruturação física da futura Universidade, o Governador do Estado ter sua base político-eleitoral em Cascavel e

os dirigentes da Funioeste serem professores da FECIVEL. Assim, procuraram, acima de tudo, dotar o Campus de “sua” cidade das estruturas necessárias, sem preocupar-se se isto traria ou não prejuízos aos demais *campi* da futura Unioeste. Os desequilíbrios na estrutura física e de laboratórios, existentes até hoje, entre os *campi* da Unioeste se originaram, neste caso, do “mau começo”. Em dezembro de 1995 assumiu o primeiro Reitor eleito democraticamente pela comunidade acadêmica, o prof. Erneldo Schallenberger. Convidado por ele assumi a Pró-Reitoria de Planejamento com o desafio de ajudar na estruturação da Universidade. Foi um período rico, inventivo e inovativo: literalmente, tudo ainda estava por ser feito e poder contribuir com isso, de inventar as estruturas de funcionamento da nova Universidade, de planejar seu futuro (o primeiro, e único, planejamento institucional colegiadamente construído ocorreu naquele período) me fez compreender a Universidade de um modo que jamais teria sido possível se tivesse me mantido tão somente na função docente. A Unioeste hoje, apesar de sua juventude, ocupa um posto de destaque no quadro das Universidades públicas brasileiras. Somos a Universidade que mais cresceu na Pós-Graduação, o que evidencia o acerto do investimento na titulação docente. Mas não só. A Pós-Graduação e a Pesquisa cresceram vertiginosamente na Unioeste pela iniciativa autônoma de seu corpo docente muito mais do que pelo incentivo e apoio da Administração Superior. Isso me parece um elemento promissor: as iniciativas nas três áreas acadêmicas – Pesquisa, Extensão e Ensino – nascem do interior do corpo docente, nascem “de baixo”. O promissor nisso, em meu entendimento, é que revela uma comunidade acadêmica viva e atuante que assume a realização dos fins da Universidade como tarefa dela e não como obrigação dos seus gestores. Aprendemos a criar as condições para viabilizar nossos projetos acadêmicos sem esperar pelos gestores. Isso é uma inovação no quadro das Universidades brasileiras nas quais, via de regra, as ações acadêmicas costumam ser resposta às proposições de seus administradores.

D – Um dos projetos acadêmico-institucionais que o professor idealizou refletindo significativamente para a área foi a criação, em 2005, do Programa Pós-Graduação *Stricto Sensu* (Nível Mestrado) e, 10 anos depois, o Curso na modalidade de Doutorado. O que, aos seus olhos, representa essa conquista para a UNIOESTE e, em especial, para o Curso de Filosofia?

JLA – Se fôssemos traçar a história da criação do Mestrado de Filosofia da Unioeste, penso que o marco inaugural deveria ser a decisão, em 1996, de realizar anualmente um Simpósio centrado em Filosofia Moderna e Contemporânea. Na época ainda não tínhamos ainda nenhum doutor no quadro docente do Departamento. O mais adiantado no processo de formação era o prof. César Battisti, que havia saído em 1995 para fazer doutorado na USP. No entanto, a decisão de realizar um Simpósio de Filosofia centrado nesta área específica se mostraria

determinante na sequência para a criação do Mestrado. Não por acaso a área de concentração acabaria sendo Filosofia Moderna e Contemporânea, a mesma escolhida para o Simpósio. A partir do ano 2000 surgiram os primeiros doutores, a começar pelo prof. César, depois eu, e na sequência outros que entraram por Concurso e os que já estavam na Unioeste e iam concluindo seu doutorado. Em 2004 já tínhamos um quadro de oito doutores no Departamento, quase todos com formação na área de Filosofia Moderna e Contemporânea. Isso nos animou a elaborar o projeto de criação do Mestrado. Coube a mim a tarefa de coordenar os trabalhos, por ser o mais antigo no Departamento e o que tinha certa experiência administrativa daquele grupo. Coordenar trabalhos é distribuir tarefas e fazer convergir esforços. Para a elaboração do projeto de Mestrado, se impunha, porém, uma tarefa anterior: estudar cuidadosamente o Documento de Área para compreender adequadamente os critérios segundo os quais o projeto seria avaliado. Nosso projeto deveria espelhar a unidade interna de todos os tópicos, teria de evidenciar a aderência do corpo docente com a área de concentração e as linhas de pesquisa, enfim, deveria deixar claro que reuníamos as condições estruturais e acadêmicas para sustentar o projeto. Fomos muito bem sucedidos, tanto porque realmente construímos um projeto que atendia a todos os requisitos do Documento de Área, quanto também porque conseguimos mostrar que se tratava de um projeto coletivo do qual participaram não apenas os docentes credenciados, mas também muitos dos demais (recordo aqui, especialmente, do prof. Portela e do prof. Gambim, cuja participação foi decisiva), cada qual dentro de suas possibilidades. Este aspecto – a construção coletiva – é, por sinal, um diferencial notável do modo de proceder do corpo docente de Filosofia da Unioeste desde o começo. Os projetos apresentados são sempre construções conjuntas nos quais cada um dá de si aquilo de que é capaz. A tarefa de quem coordena é articular estes esforços e fazê-los convergir para a consecução do resultado visado. Ao longo dos anos desenvolvemos um perfil que respeita e estimula a singularidade das competências de cada docente e as integra no projeto comum. O respeito à pluralidade é um valor que consideramos irrenunciável. Não temos “correntes” internas construídas, em geral, em torno das vaidades individuais. Temos um corpo docente marcado pela diversidade de perspectivas filosóficas, mas que sabe agir cooperativa e convergentemente quanto é preciso realizar projetos comuns. O Programa nasceu, e permanece aberto, a *todos* os docentes que atendam aos requisitos de qualidade estabelecidos externamente pela Capes e internamente pela Unioeste. O projeto de Mestrado foi aprovado na primeira submissão, e o mesmo aconteceu depois com o projeto do Doutorado, do qual também estive na coordenação por estar, na ocasião, à frente do Programa. Alcançar a aprovação na primeira submissão – no nosso caso nas duas oportunidades – é exceção, e não regra, nos processos de criação dos Programas de Pós-Graduação de Filosofia no Brasil. Foi o reconhecimento de nosso empenho conjunto, o cuidado com cada detalhe do projeto, a revisão cuidadosa no

sentido de verificar sua coerência interna. Na aprovação do projeto de Mestrado o Reitor da Unioeste – na época o Prof. Alcebiades Orlando – ouviu diretamente do Diretor de Avaliação da Capes na ocasião – prof. Renato Janine Ribeiro – o elogio que nos encheu de orgulho: um projeto, segundo Janine, para servir de referência. Ao ser criado, nosso Mestrado foi o quinto Programa da Unioeste e o Doutorado foi o décimo. A criação do Doutorado, em 2015, constituiu-se no coroamento do processo de formação acadêmica: a partir de agora passamos a oferecer o último nível formativo da estrutura acadêmica das Universidades, nas quais o título acadêmico mais elevado é Doutor. A criação do Doutorado foi possível, porque mostramos a elevação da qualidade ofertada no Mestrado, o que foi reconhecido pela atribuição do conceito 4 ao Programa na avaliação do triênio anterior. Hoje a Filosofia da Unioeste é reconhecida e respeitada no quadro da Pós-Graduação da área. Nosso Programa de Pós-Graduação recebe candidatos oriundos de diversos Estados brasileiros. Manter um Programa de Pós-Graduação nos dois níveis – Mestrado e Doutorado –, como é o caso da Filosofia da Unioeste, é um grande desafio para o seu corpo docente, considerando as exigências sempre maiores do órgão regulador da Capes. O professor credenciado do Programa precisa dominar não apenas as habilidades docentes, mas também o instrumental de pesquisa e publicação, além da orientação individual dos estudantes. É um desafio que empolga, porque nos faz crescer tanto profissionalmente quanto institucionalmente. Permite elevar cada vez mais a qualidade não apenas da Pós-Graduação, mas também da Graduação em Filosofia.

D – Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no ensino médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

JLA – A disciplina de Filosofia, excluída dos currículos escolares pela ditadura militar na reforma do ensino em 1970, conseguiu retornar graças à luta das forças democráticas após a restauração do Estado de Direito Democrático em 1988. Foram muitos anos de lutas até ser finalmente reintroduzida como disciplina obrigatória no currículo de ensino de nível médio. Não por coincidência ela acabou novamente por ser excluída após a vitória das forças retrógradas que promoveram o golpe de Estado parlamentar em 2015. Paradoxalmente, sua exclusão me parece um reconhecimento de seu valor crítico. Aqueles que reduzem a Democracia ao procedimentalismo, como as forças políticas atuais após o golpe de 2015, temem a formação crítica para a qual a Filosofia é a estrutura formativa essencial. A possibilidade do retorno da Filosofia aos currículos como disciplina obrigatória, no meu entendimento, está articulado diretamente à vitória das forças democráticas. A exclusão da Filosofia dos currículos é obra das mesmas forças que querem uma “escola sem partido”. São forças políticas que reduzem a função da escola à formação de “autômatos descerebralizados”. Para estas forças, uma boa escola é

aquela capaz de produzir eficientes “instrumentos” produtivos. É uma escola que vê no ato de pensar crítico um comprometimento do êxito laboral. A Filosofia, para estas forças, aparece como inútil divagação, pois não treinaria nenhuma habilidade voltada à eficiência produtiva. Dentro desta compreensão, devem ter lugar na estrutura curricular apenas aquelas disciplinas que desenvolvam na “máquina descerebralizada”, a capacidade de produzir de forma eficiente, e obediente. Tudo aquilo que leva ao questionamento, ao pensamento crítico, deve ser excluído e execrado como inútil divagação. A História nos ensina que nada é definitivo. Por isso, acredito que em algum momento as forças antidemocráticas que hoje controlam o processo político no país serão vencidas. O tempo de agora é o tempo de pensar qual Filosofia queremos em nossas escolas. Tenho dúvidas se é aquela que temos oferecido durante este período em que ela retornou aos currículos. É o tempo, portanto, de exercer a crítica filosófica sobre a própria Filosofia praticada nos currículos do Ensino Médio. Afora felizes exceções, em geral, Brasil afora, não temos visto nossos estudantes de Ensino Médio resistir com entusiasmo à exclusão da Filosofia dos currículos. Servindo-nos da linguagem médica, poderíamos dizer que estamos diante de um *sintoma* que requer um *diagnóstico* mais preciso para um *prognóstico* mais seguro.

D – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente?

JLA – Penso que o primeiro desafio é deixar de querer provar nossa “utilidade”. No currículo do Ensino Médio cada disciplina é avaliada por sua utilidade em vista da produção de resultados no sistema produtivo. É isso que leva à sua hierarquização: são dotadas de mais ou menos horas semanais segundo sua presumida importância para a consecução desse resultado. Na base, como inúteis – ou quase – estão disciplinas como Filosofia, Artes, Sociologia, História, entre outras; no ápice, em termos de utilidade, estão Matemática e Português instrumental. Além disso, para além dos Currículos de Ensino, a Filosofia quer equiparar sua importância à das Ciências: procura-se insistir em que a Filosofia seria “útil” e “necessária”, porque preencheria os espaços que as Ciências não dão conta. Na verdade, penso que a Filosofia não concorre com as Ciências, porque é outra forma de conhecimento, ela não é um “conhecimento científico” – uma “Ciência” –, assim como sua “utilidade” não se mede em relação à produção de meios materiais. Nesse sentido, ela pode ser dita “inútil”. Sua importância, penso, é antes medida por sua relação ao ser humano, à sua existência em meio a um mundo cada vez mais robotizado. O desafio com o qual a Filosofia se depara, no meu entendimento, é o de pensar na radicalidade esta questão. Na forma, penso que isso deverá levar-nos a abandonar a perspectiva da História da Filosofia segundo a qual costumeiramente a prática filosófica acontece entre nós. Teremos de reaprender a “fazer Filosofia” pensando tematicamente. Isso implica em constituir-nos como “sujeitos filosóficos”

capazes de pensar por nós mesmos, sem a bengala confortável e segura de algum filósofo. Construir um discurso filosófico sobre temas que atingem a condição humana – nas suas múltiplas dimensões – sem remeter-nos a este ou àquele filósofo em particular. Este modo de praticar a Filosofia implica em mudar radicalmente nosso modo de aprender e de ensinar a Filosofia. Penso que o discurso filosófico será reconhecido na medida em que for capaz de dizer algo essencial à vida das pessoas. Abandonar a História da Filosofia, deixar a bengala que nos apoia e dá segurança, implica em reaprender a pensar filosoficamente. Que valor – sentido – pode ter esmiuçar o texto de algum filósofo, como costumamos fazer? Quais contribuições efetivas nós damos, o que acrescentamos e mudamos, ao interpretar e reproduzir um discurso filosófico já feito por um filósofo? Em suma, a área de Filosofia tem pela frente o desafio de pensar filosoficamente o real com as categorias produzidas ao longo da história, mas lançando fora a bengala. Com isso não pretendo dizer que a História da Filosofia tenha perdido valor. Antes o contrário: por meio dela nos apropriamos das categorias filosóficas com as quais podemos filosofar. Assim, sem a História da Filosofia não acedemos ao instrumental teórico que torna possível o ato de filosofar. Sem conhecer a História da Filosofia a Filosofia se reduziria ao senso comum, a um saber que já não teria nada a ver com aquilo que, no curso dos séculos, conhecemos como Filosofia. Se antes falei em “abandonar a História da Filosofia” foi no sentido de abandonar certa prática filosófica pela qual nos limitamos a comentar textos filosóficos de filósofos. Quem deve pensar somos nós mesmos por nós mesmos; quem deve ter algo a dizer sobre aquilo que é somos nós mesmos, e não este ou aquele filósofo determinado, ainda que isto seja possível unicamente por meio das categorias filosóficas legadas pela História da Filosofia.

## Anaximandro, a teleologia e a história

### Anaximander, the teleology and the history

FELIPE LUIZ<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente estudo é elaborar algumas reflexões sobre o pensamento de um dos filósofos pré-socráticos, Anaximandro de Mileto. De maneira geral, entende-se Anaximandro à moda aristotélica, como tendo pensado a *arkhé* da *physis*, dando-lhe como fundamento o *apeíron*. Nosso estudo, em particular, aborda o pensamento de Anaximandro naquilo que consideramos uma asserção sobre o fundamento do ser e seu desenrolar na história em um marco teleológico. Para tanto, lançamos mão dos fragmentos do próprio autor, da doxografia antiga, dos comentários de alguns filósofos contemporâneos, e elaboramos breves comparações com o pensamento teleológico de Hegel; e ademais com autores de vertente marxista, cujo pensamento mantém laços com o de Hegel.

**Palavras-chave:** Anaximandro de Mileto. Teleologia. Teoria da história.

**Abstract:** Our objective in this paper is to introduce some reflexions about one of the first philosopher Anaximander of Miletus. His thought remains nowadays in a fragment and in the doxography. Generally he is introduced as a philosopher of the *arkhé* of the *physis*, who gives the *apeiron* as fundament. For us, the propositions of Anaximander will be taken as propositions of Philosophy's History, and, particularly, as referring to the fundament of the being and its demarche in the history according to a *telos*. Aiming these, we have analyzed Anaximander's fragment and also the old doxography and the interpretations of contemporaneous philosophers. Finally, we try to compare Anaximander with the teleological propositions of Hegel and with some Marxists authors.

**Keywords:** Anaximander of Miletus. Teleology. History theory.

### Introdução: o problema da interpretação dos filósofos antigos

O texto que segue faz parte de uma pesquisa que visa aclarar a possibilidade de uma compreensão da filosofia enquanto uma estratégia. Nestes marcos, retornamos aos primeiros filósofos para ver o que eles têm a nos dizer sobre esta via. Para tanto, analisaremos o pensamento de Anaximandro de Mileto, que deve ser incluído no rol dos filósofos ditos pré-socráticos, aqueles que escreveram antes da aparição da figura cimeira que foi Sócrates e dos grandes sistemas filosóficos que são o de Platão e o de Aristóteles. Anaximandro foi um dos primeiros filósofos, contemporâneo de Tales, ademais oriundo da mesma cidade que este, incluído na chamada Escola Jônica, e, como sói ocorrer com os pensadores desta estirpe, teve múltiplos interesses, que compreendiam não só a especulação e produção filosófica como aqueles temas que hoje consideraríamos adequados mais às ciências naturais que à

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia na FFC-UNESP/Marília; licenciando nesta mesma universidade. Foi bolsista PIBIC-CNPQ atuando no tema Filosofia Francesa Contemporânea (Michel Foucault) e epistemologia política da psiquiatria. Posteriormente, dedicou-se a estudar as relações entre o pensamento de Foucault e o anarquismo. Atualmente, estuda as vicissitudes da noção de "filosofia da guerra", com ênfase em Filosofia Antiga. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br.

filosofia ela mesma. Deve-se distingui-lo de outro Anaximandro de Mileto, que teria sido um historiador versado no jônico (DIÓGENES LAÉRCIO, s/d/, p. 87). O nosso Anaximandro teria escrito três livros, um dos quais chamado *Peri physeós*, normalmente vertido como *Sobre a natureza*, tradução polêmica, como mostraremos; e, ademais, o título *Sobre a natureza* era um tal que tardiamente deu-se às obras de “todos aqueles que Aristóteles interpretou como *physikoi* [físicos], isto é, quase todos os pré-socráticos” (KIRK et ali, 2005, p. 101) os quais teriam escrito sobre a *physis*.

A compreensão de seu pensamento impõe consideráveis dificuldades ao leitor contemporâneo, dentre as quais destacamos: a necessária leitura em grego arcaico, a fim de evitar a polissemia que as traduções impõem; contudo, o fato de variados vocábulos do grego arcaico terem sofrido mudanças consideráveis, e deixarem em aberto seu sentido, de modo que interpretações díspares podem devir (o que a tradução mascara), deve ser considerado; e o problema da ausência de bibliografia direta, elemento este altamente potenciado no pensamento de Anaximandro, do qual só nos resta uma única sentença tida como direta, e mesmo isto envolto em uma problemática da autenticidade ou falsidade de determinados termos e do fragmento ele mesmo (KIRK et ali, 2005). O último ponto deve ser ressaltado: variada bibliografia relata o pensamento de Anaximandro, mas esta mesma bibliografia tece considerações diferentes, sobre as quais os especialistas hodiernos se debruçam para avaliar o que ele em fato pensava.

Ademais, a maior parte da doxografia de Anaximandro foi empreendida por filósofos que o sucederam em séculos, e um dos mais privilegiados comentadores, Aristóteles, dista cerca de dois séculos de sua vida. A isto se acrescenta as mudanças semânticas que qualquer idioma passa, e o fato da inexistência das modernas preocupações editoriais. Destas considerações, pode-se ter uma idéia do problema envolto na intelecção destas filosofias ditas pré-socráticas, as quais são, por vezes, e injustamente marginalizadas, com, talvez, as notáveis exceções de Parmênides e de Heráclito. Consideramos que há uma atividade filosófica importante nestes pensadores, inclusive em Anaximandro. Desta feita, assumiremos a sentença que nos resta como direta, observando algumas restrições apontadas pelos doutos (KIRK et. ali, 2005, p. 117-18).

### **O fragmento de Anaximandro e os comentários antigos**

A sentença de Anaximandro, recolhida por Simplício a partir de outras fontes (não do livro de Anaximandro, portanto), é a seguinte:

*“...heteran tina physin ápeiron, ex ēs ápantas gínesthais toūs ouranoūs kai toūs en autois kósmous. èx ón dè ē génesis esti tois ousi, kai tēn phthoran eis tauta ginesthai katà tò khreōn. didónai gàr autà*

*díkēn kai tísin allēlois tēs adikías katà tēn tou khrónou táxin*  
(SIMPLÍCIO apud KIRK et ali, 2005, p. 117).

Há variadas traduções possíveis. Não seguiremos a de Nietzsche (1973) nem a de Heidegger (1973), sobre a qual tornaremos; elas são incompletas. A de Kirk<sup>2</sup> et ali é a seguinte:

“...uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos, E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do tempo” (KIRK et ali, 2005, p. 117).

Não discutiremos no que consiste o *apeiron*; normalmente é traduzido como *indefinido* ou como *indeterminado*; apontaremos que em sua composição encontra-se o privativo *a* e a raiz *peira*, experiência e também limite. Utilizaremos o termo no original grego. A discussão sobre o estatuto do *apeiron* é longa e técnica, implicando debater em profundidade<sup>3</sup> a bibliografia antiga acerca do tema; esta questão faz lembrar Porfírio no *Isagoge* (PORPHYRIUS, 1947): se o *apeiron* é substrato das coisas ou só seu princípio? Se ele existe diferentemente delas ou com elas? Assim, para Aristóteles, ele indica o espacialmente infinito; para Conford, é “aquilo que é internamente ilimitado, sem distinções internas” (KIRK et ali, 2005, p. 109). Em todo caso, Anaximandro tomava que a substância constitutiva do mundo era diferente dos elementos já formados.

O problema acerca de sobre o que Anaximandro está tratando é denso; daremos nossa própria interpretação adiante, antes discutindo a interpretação do pensamento de Anaximandro com os antigos e os modernos. Sinteticamente, ele aborda “as coisas” (*ousi, ón*), e utiliza o vocábulo *physin*, acusativo de *physis*, traduzido como “da natureza”. Elas provêm (*ginesthais*) do *apeiron*, e para ele retornarão em sua destruição (*pthoran*), existindo na ordem ou segundo a sentença (*táxin*) do tempo, e nele reciprocamente dando-se justiça (*diké*) e castigo (*tisin*) pelas injustiças (*adikiás*), segundo a necessidade (*to khreón*). Podemos chamar a interpretação dominante da sentença de Anaximandro de *fisicista*; esta interpretação segue sobremaneira Aristóteles, mas também outros filósofos antigos, para os quais Anaximandro estaria querendo determinar a natureza da natureza e de como as coisas devêm nela; ela apóia-se na filologia dos termos da sentença, e se podem encontrar trabalhos de interpretação da sentença nestes marcos<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> O livro de Kirk et ali foi traduzido por Carlos Alberto Mouro Fonseca.

<sup>3</sup> PRATES E SILVA (1992) faz esta discussão. Em síntese, Prates reconstrói filologicamente o livro de Anaximandro a partir da doxografia e dos trabalhos dos especialistas modernos, como Kahn, Gigon e Heidel. Seu trabalho está nas entrelinhas do nosso, posto que ensaiamos uma outra interpretação, não fisicista, mas respeitamos e utilizamos elementos de sua empreitada.

<sup>4</sup> Por exemplo, PRATES E SILVA, 1992.

De fato, na *Metafísica*, Aristóteles, ao comentar os filósofos que o precederam, considera de maneira geral que estes não abordaram concomitantemente as quatro causas que ele expõe, tendo alguns, antes, se apegado a somente uma delas e outros a mais do que uma; mas nunca as quatro simultaneamente. Para ele, os primeiros filósofos concebiam o primeiro princípio enquanto corpóreo, uns tomando-o como uno, e outros como múltiplo; eles teriam tentando definir o quê (*ti estin, quiditas, quiddidade*) das coisas de forma rudimentar (ARISTÓTELES, 983a-987a). Aristóteles não cita nominalmente Anaximandro, mas Tales; o comentário aristotélico sobre Anaximandro ocorreu, sobretudo, em outros escritos, como na *Física* e na *Meteorologias* (BARNES, 2003; KIRK et ali, 2005; SOUZA et ali, 1978), sendo que, na *Metafísica*, este comentário é colateral. Na *Física*, ele comenta o *apeiron* e o discute em variados termos; na *Metereologia*, ele debate as noções cosmogônicas de Anaximandro. De todo modo, deu Anaximandro como um dos filósofos que pensaram a *arkhé* da *physis* tomando-a como o *apeiron*; adiciona-se também o que teriam sido suas concepções cosmogônicas, zoogênicas e antropogênicas. Aristóteles parece não ter comentado, propriamente, o fragmento que nos restou, embora ele talvez tenha tido acesso aos livros completos de Anaximandro.

A interpretação de que Anaximandro estaria tratando da *physis*, entendida como natureza, e de que suas preocupações seriam dessa ordem é, ademais, reforçada por outros intérpretes antigos, como Simplício, Teofrasto, Hipólito, Plutarco, Censorino, dentre outros (apud BARNES, 2003). Ademais se some a isto que a doxografia nos lega que Anaximandro elaborou um mapa (foi o primeiro a fazê-lo, ao que nossa bibliografia indica) e colocou um relógio de sol em Esparta. Suas considerações de ordem zoogênica e antropogênica reforçam esta interpretação e, de mais a mais, foi ele contemporâneo de Tales, que deu o como elemento (*stokeion*), substrato (*upokeímenon*) ou princípio (*arkhé*) das coisas a água.

Esta interpretação fisicista não se restringe aos antigos. Em autores contemporâneos, encontramos o mesmo gênero de raciocínio. Cresson (1960) afirma que os filósofos da Escola Jônica teriam buscado explicar o mundo físico, o mundo intelectual e o mundo moral a partir da observação dos elementos da natureza, valendo-se, ademais, de sua imaginação; nestes termos, Anaximandro teria partido do infinito indeterminado o qual teria gerado tudo por separação. Por sua vez Barnes (2003), interpreta, seguindo alguns autores antigos, que, por exemplo, as injustiças que as coisas se pagam umas às outras (conferir a sentença acima) seriam referências, por exemplo, à alternância entre frio e calor ou inverno e verão, de modo mesmo que uma especulação propriamente ontológica não teria tido lugar em Anaximandro, mas outra cosmogônica.

Quer dizer, as preocupações de Anaximandro seriam da ordem do que hoje chamaríamos de ciências naturais, implicando, assim, que seu pensamento pouco

teria a contribuir com o pensamento filosófico atual; o interesse que poderíamos encontrar nele é da ordem da erudição ou, no melhor dos casos, como um precursor das modernas teorias científicas e geográficas. Discordamos desta concepção, e tentaremos argumentar a respeito. Observamos com Beaufret, malgrado algumas reservas, que “a essência da filosofia poderia bem ser sua própria história e que tal história poderia bem constituir por sua vez o elemento o mais interior da história universal” (BEAUFRET, 1955, p. 3; a tradução é nossa). Para nós, Anaximandro faz parte desta história e deve ser pensado como filósofo.

### A doxografia moderna: Hegel, Nietzsche, Heidegger

Há diferenças entre a doxografia moderna e a antiga no que tange à interpretação de Anaximandro. Analisaremos três posições diferentes, cada qual *sui generis*. Antes uma nota. Beaufret (1955) aponta que a preocupação com a história da filosofia é recente, e que, *exempli gratia*, Kant tinha um conhecimento débil da mesma. De fato, há uma retomada dos pré-socráticos desde o século XVI, com as edições de Stephanus; note-se que Hume escreveu uma história da Inglaterra e que Kant elaborou seu famoso opúsculo sobre a história. Há outros pensadores que se debruçaram sobre o problema particular da história; mas parece ser com Hegel que temos uma concepção na qual a história em geral, e a história da filosofia em particular, é central para o próprio conhecimento filosófico.

Observamos que, em variados textos de Hegel, a noção de historicidade desempenha papel nodal; e inclusive certas opções de seu vocabulário, por exemplo *momento*, preferencialmente a termo menor ou termo médio ou premissas, dão mostras da centralidade da questão da sucessão temporal em sua reflexão. Encontramo-la na *Fenomenologia do Espírito* e também em outros escritos; tonaremos a este ponto.

Anaximandro é, nestes marcos historicizantes, entendido por Hegel em termos de sucessão e predecessão, no desenrolar da autocompreensão do absoluto. Hegel considera-o em referência a Tales e a Anaxímenes, sobretudo, e o toma como um pensador limitado, que deu o *apeiron* como fundamento e finalidade; de passagem, Hegel aponta que Aristóteles considerava o *apeiron* enquanto potência (*dunámei*) real. Citando Eusébio, Hegel trabalha com as concepções cosmogônicas de Anaximandro, segundo a qual do *apeiron* mundos infinitos teriam devindo e também ruiam, porque existem em se eliminando. Hegel endossa a opinião de Aristóteles sobre os problemas destas filosofias e considera que os jônicos “possuem pobres pensamentos abstratos”<sup>5</sup> (HEGEL, 1966, p. 176).

Para Hegel, o pensamento dos jônicos teria passado por três fases. A primeira seria a afirmação da essência como água. A segunda seria o pensamento de

---

<sup>5</sup> A tradução é nossa.

Anaximandro e a asserção do infinito enquanto descrição do movimento segundo a forma da condensação e da dissolução. A última seria a asserção do ar (*pneuma*), que Hegel compara ao espírito (*pneuma*), ou seja, Anaxímenes, o qual teria preparado a transição à filosofia de Pitágoras na qual o pensamento se desprende do sensível e, disto, se desfaz também da separação entre inteligível e real, etc (HEGEL, 1966).

Nietzsche (1973) destoa das concepções prévias, posto que pensa que a interpretação do indeterminado não deve ser feita fisicamente, como toda a tradição parece ter feito até então; para ele, o *apeiron* não deve ser entendido fisicamente, mas em um sentido ético. Nietzsche considera que a questão fundamental de Anaximandro era entender o sentido da existência em um mundo que se renova. Diante da unidade, Anaximandro teria se perguntado pela multiplicidade, dando como resposta o caráter contraditório do que se faz e se consome, de modo que a existência se torna um fenômeno moral que se penitencia por existir.

No contexto de sua recuperação dos pré-socráticos a fim de mostrar o processo de esquecimento do ser desencadeado pela metafísica, nos marcos da distinção ôntico-ontológica (ESTIÚ, 1959), é que Heidegger aborda Anaximandro à moda genealógica e termina por refazer mesmo toda a sentença. Para Heidegger, Anaximandro deve ser inscrito na escatologia do ser, o qual se dá termos de recolhimento (*légesthai*, *lógos*), posto que o filósofo da Floresta Negra tenta elaborar, como Hegel, uma história da filosofia que filosofe. “A sentença [de Anaximandro] fala do ente múltiplo em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1973, p. 24); ele inclui as coisas da natureza, mas também as humanas, as divinas e as demoníacas, de modo que a concepção aristotélica de que se trata de meramente coisas naturais não se sustentaria; de modo mesmo que não se pode sustentar que Anaximandro teria antropomorfizado a natureza com sua terminologia.

Para Heidegger a compreensão do que significou Anaximandro com sua sentença necessariamente deve abrir mão, por exemplo, de uma linguagem conceitual, a qual está baseada na noção do ser enquanto representado, enquanto *idea*, noções platônicas e aristotélicas, assim como as noções de *gênesis* e *phthorá*, também próprias a um tipo de pensamento posterior aos pré-socráticos. Debruçando-se sobre o sentido original da sentença grega, Heidegger termina por traduzi-la como “segundo a mantença deixam por ter lugar o acordo e assim também o cuidado, um para o outro (no penetrar e assumir) do desa-acordo” (HEIDEGGER, 1973, p. 47); e acrescenta que sua tradução não é científica, *id est*, não segue os parâmetros filológicos tradicionais; de fato, ela é acorde com a concepção histórico-filosófica do segundo Heidegger (ESTIÚ, 1959). É particularmente difícil debater a tradução heideggeriana nestes termos, posto que ela implica uma concepção *sui generis* de determinados vocábulos, muita além daquela propriamente lexical. De todo modo, não a seguimos e assumimos o fragmento

transmitido por Simplício na íntegra como de Anaximandro e, embora acordemos com outros elementos genealógicos de Heidegger, nos damos o direito de ensaiar uma interpretação particular da sentença do milésio, discordando de Heidegger<sup>6</sup>.

### A teleologia de Anaximandro e o problema da *arkhé* e da *physis*

Trataremos, primeiramente, dos problemas relativos à tradução de determinados termos. É consenso que Anaximandro introduziu o conceito de *arkhé*. Simplício: “*arkhēn te kaí stokheion eirēke tōn óntōn tò apeiron prōtos tounoma kalesas tēs archēs*” (apud KIRK et ali, 2005, p. 106); em tradução livre, “disse a *arkhé* e os elementos do ser o *apeiron*, primeiramente o nome *arkhé* tendo introduzido”. Já apontamos que um dos grandes recuperadores dos pré-socráticos foi Hegel, e isto pode ser dito, em geral, em relação aos alemães. Vertido para o alemão, *arkhé* foi traduzido como *Anfang* ou *fang an*, “início”, “começo”, “ponto de partida” ou como *Prinzip*, “princípio”, “norma” (DIELS, KRANZ, 1959, p. 75); e o verbo *arkhein* como *beginnem* (idem, p. 74). Diels e Kranz dão ademais outros sentidos de *arkhé*, como “aquilo que é anterior” e “origem”. Contudo, o verbo *arkhein* guarda múltiplos sentidos, especialmente “começar”, “principiar”, mas também “guiar”, “comandar”, “ser o chefe”, “submeter”. E os demais sentidos e derivados de *arkhé* são ainda mais reveladores, posto que significa também “comando”, “poder”, “autoridade”; e também “império”, “reinado”, “governo”; e dele deriva *arkhaí*, “autoridade”, “magistrado”. O verbo na primeira pessoa do indicativo singular, *arkhó*, indica a ação de “ser o primeiro”, de “prevaler”, de “dominar”, de “comandar algo ou alguém”. Percebe-se que no alemão<sup>7</sup>, e em outras línguas, dentre as quais o português, a pleora de significados é perdida e a interpretação é encaminhada a uma via determinada.

A tradução de *physis* por “natureza” tem que ser problematizada também. Aristóteles distinguiu sete sentidos de *physis* “acabando por se fixar em sua acepção como a essência das coisas que possuem uma fonte de movimento própria” (BLACKBURN, 1997, p. 150). Vê-se, pois, que se trata de algo especialmente distinto da noção hodierna de “natureza”, tanto mais que, na modernidade, com o desenvolvimento da ecologia e das ciências naturais, temos uma concepção certamente distinta daquela antiga sobre o que viria a ser natureza. Ademais, o verbo *phyein* significa “impelir”, “fazer nascer”, “fazer crescer”. Elaborando a genealogia do termo, Heidegger considera que a tradução latina de *physis* por *natura* ressignificou o conceito; ele designaria antes, o “ser mesmo pelo qual o ente devê e se sustêm”; ela é “aquilo que tem vigência”; este seria seu sentido nos pré-

<sup>6</sup> PRATES E SILVA (1992), em estudo de tradição fisicista, como ora chamamos, comenta Heidegger em uma nota de rodapé, para que se tome consciência da pouca importância que os especialistas na temática dão à interpretação heideggeriana.

<sup>7</sup> Em alemão *Anfang* liga-se ao verbo *fangen*, que significa “apanhar”, “flagrar”. A etimologia é reveladora neste como em outros casos.

socráticos. Posteriormente, ainda na antiguidade, identificou-se-lhe com *tá physei onta*, “os entes naturais”, e se opunha a *physis a thésis*, “posição”, “estatuto”, ao *nomos*, “lei”, “costume”, e a *technē*, cujo sentido exato está entre técnica e arte (como a arte do ourives, *exempli gratia*) (HEIDEGGER, 1969)<sup>8</sup>.

Aristóteles teria compreendido os filósofos anteriores a si nos marcos de sua *Física* e interpretado os *physei onta* em oposição aos *téchné onta*, “os primeiros sendo aquilo que no seu emergir-se produzem a partir de si mesmos; os outros são aquilo que é produzido através de representação humana” (HEIDEGGER, 1973, p. 21). E desde então, passando por Teofrasto (no qual surge a tradição doxográfica) e Simplicio (que recolhe de Teofrasto a sentença que apresentamos como citação direta), dentre outros, cristalizou-se a tradição de interpretar os pré-socráticos enquanto pré-socráticos e que suas investigações seriam acerca da natureza da natureza, ademais, inferiores ou insuficientes às de Platão ou Aristóteles. Isto tudo mais de mil anos depois da morte de Anaximandro.

Vê-se, pois, que apesar de Anaximandro ter preocupações naturalistas, sua reflexão não pode ser contida nestes marcos, e há uma história precisa desta interpretação, a qual esboçamos. A investigação do milésio é mais ampla; diz respeito ao desenrolar do ente na história a partir do fundamento do ser. Se a tomarmos restritamente, como quer a tradição, ela abordaria tão somente os entes naturais; esta interpretação de *physis* como natureza desde os pré-socráticos implicaria, pois, por exemplo, no caso de Heráclito, segundo a proposição 53, que as coisas naturais são fruto da guerra, mas não as humanas, distintas da *physis*, posto que Heráclito diz “*pólemos pantón mèn patér estí*”, “de todas as coisas pai a guerra é” (DK 53 in BERGE, 1969, p. 260-1); esta interpretação é absurda, como se vê. Do mesmo modo, a referência de Anaximandro a um vocabulário jurídico (*diké, adikía, taxis*) certamente deve ser ligada a uma noção mais ampla de *arkhé*; estranhamente, Heidegger nem Nietzsche nem Hegel polemizam com a redução de significado do vocábulo, embora Nietzsche saliente a necessidade de uma interpretação ética. *Exempli gratia*, “a palavra *taxis* sugere uma sentença de castigo proferida pelo juiz, ou mais propriamente, a imposição de um tributo como nas listas de tributo atenienses (KIRK et ali., 2005, p. 120). Há, por fim, que salientar, que Anaximandro não utilizou, provavelmente, o vocábulo *physis*, mas, sim, *kósmos*, o qual, derivado do verbo *kósmeo*, significa “por em bela ordem”; o *kósmos* é mais amplo que *physis*, na medida em que compreende não só as coisas ditas naturais, como também as humanas (PRATES E SILVA, 1992).

Que Anaximandro está tratando do desenrolar dos entes, quer dizer, daquilo que surge e se mantém (*physis*), ou, antes, da bela ordem cósmica (*kósmos*), a partir de seu fundamento é evidente. Pseudoplutarco: “*tò apeiron phanai tēn pásan aitian éxein tēs tou pantos genéseós te kai phthorás*” (apud KIRK et ali, 2005, p. 106); “o

<sup>8</sup> Para o problema da técnica, HEIDEGGER, 2006.

*apeiron* continha a causa total da origem e da destruição”. O *apeiron* é da ordem da *arkhé*, um princípio que governa, que comanda; de fato, diz Plutarco sobre o *apeiron*: “esse princípio o contém todo e todo o governa, e é, segundo ele, o divino, o imortal e o imperecível” (apud HEGEL, p. 171)<sup>9</sup>. Seu governo é da ordem da necessidade, impõe-se como necessário, e esta imposição implica que as coisas reciprocamente se relacionem segundo a justiça e a injustiça que se dão umas às outras. A existência não é, pois, livre, mas condicionada.

Há uma finalidade no mundo, tal seja, a destruição. Pode-se ter que a destruição, como ademais a gênese, é necessária, independente da volição de um sujeito, ou de seus anseios. O todo de um ente em específico, e o todo em geral, dá-se em uma ordem que escapa às questões individuais; já se disse, mesmo, que o traço característico da filosofia grega é ser uma filosofia da necessidade. Hipólito afirma que Anaximandro *légei de khrónon*, “fala do tempo”. É fato, esta existência das coisas desenvolve-se na temporalidade. Anaximandro elabora, portanto, um discurso (*lógos*) sobre o primeiro (*prótos, arkhé*) e o último (*éskhatos*), sobre o que está na extremidade: as coisas necessariamente, se geradas, são destruídas; elas vieram do *apeiron* e para ele retornarão; têm um tempo de vida, de duração. Há, como se vê, um discurso certamente físico, mas um que escapa a mera questão física, na medida em que ele se refere ao tempo, a existência das coisas no tempo, inclusive as humanas.

Chama-se filosofia da história aquela disciplina que debate as causas do movimento histórico e do progresso do gênero humano (PLHEKANOV, 1974, p. 9). A concepção escatológica de Anaximandro deve, portanto, ser tomada como o primeiro discurso não religioso sobre o desenrolar dos fatos na história. A causa do movimento histórico, quer dizer, a geração das coisas, inclusive as humanas, é o *apeiron*, e seu destino, seu *telos* é também o *apeiron*. De fato, para Plekhanov, as primeiras filosofias da história tem acentuado caráter teológico, e debate-se mesmo se o *apeiron* possui ou não caráter divino. A concepção teológica da história foi desenvolvida, dentre outros, por Agostinho e por Bossuet; Agostinho “encara os acontecimentos históricos como submetidos à providência divina e está convencido de que eles não podem ser encarados de outra maneira” (idem, p. 11); Bossuet pensava que a providência divina guiava as ações dos povos, cuja finalidade era o bem do cristianismo. Retornando a Anaximandro, afirmamos com Kirk et ali que

“É possível que o domínio exercido [pelo *apeiron*] sobre todas as coisas se verificasse através da lei de retribuição entre os contrários, lei ou (modo de comportamento) que teve início quando as primeiras substâncias opostas apareceram no indefinido e que ainda dirige todas as transformações do mundo” (KIRK et ali, 2005, p. 116).

---

<sup>9</sup> A tradução é nossa.

E acrescentamos, para o qual o mundo se dirige. Nesta escatologia ontológica, há a possibilidade do mundo. Do *apeiron* vieste e ao *apeiron* retornarás; ele domina (*archei*) as coisas, na medida em que as engendra. Todas as coisas, inclusive as humanas, pagando-se justiça e castigos pelas injustiças, necessariamente, na ordem do tempo. Nietzsche disse: “imprimir ao devir o caráter de ser – eis a suprema vontade de poder” (apud HEIDEGGER, 1973, p. 25); não se trata, portanto, de um recolhimento<sup>10</sup>, como quer Heidegger, uma concepção ademais necessária às suas teorias, segundo a qual haveria uma distinção entre os primeiros filósofos e o que se seguiu em uma grade de esquecimento do ser em benefício do ente (HEIDEGGER, 1983); Anaximandro formulou um princípio (*arkhé*) que domina (*archei*) não um ente em particular, como a *techné* do sapateiro, mas o ser, o ser ele mesmo: dominar, eis o objetivo dos primeiros filósofos.

### Algumas teleologias hodiernas

A concepção teleológica da história fez carreira. Encontramo-la nos autores cristãos e também no cristianismo popular, como os famosos episódios milenaristas na Europa. Pode-se supô-lo em variados episódios na história ocidental. Contudo, em termos filosóficos, afora Agostinho e Bossuet, citamos de passagem Schelling, para quem a “evolução histórica é uma sucessão de fenômenos submetidos à leis” (PLEKHANOV, 1974, p. 24). São muitas as concepções teleológicas contemporâneas, como é o caso de Comte; iremos nos ater sobretudo a Hegel e pontuaremos este problema no marxismo.

Plekhanov resume Hegel; para este (...) “a História é apenas o desenvolvimento do Espírito universal no tempo. A filosofia da História é a História considerada como inteligência” (idem, p.24). De fato em Hegel (1983) encontramos uma definição da história da filosofia voltada a um fim, o conhecimento do absoluto, ademais compartilhado com a religião; por outro lado, no que tange aos procedimentos, a filosofia teria a ver com a ciência. Para Hegel, portanto, as distintas filosofias devem ser compreendidas enquanto momentos da compreensão do absoluto, momentos estes necessários, na medida em que as colocações de um são retomadas pelo filósofo seguinte em um grau mais elevado. Por exemplo, em Anaximandro encontramos a formulação do princípio como *apeiron*, em Anaxímenes este princípio já se expressa sob a forma dúbia do *pneuma* (sopro, ar, mas também espírito), em Pitágoras desprende-se do mundo sensível, etc. (HEGEL 1996).

Esta concepção também está expressa, *exempli gratia*, na *Fenomenologia do Espírito*; se as formas da consciência se sucedem, uma parte da outra para suprassumí-la em um nível mais elevado: o entendimento e o problema da coisa

<sup>10</sup> Um dos sentidos de *legein*, aparentado ao *logos*, é, precisamente, recolher. Mas seu sentido mais forte é dizer, falar.

enquanto força pressupõe que o entendimento já tenha elevado o meramente sensível do *isto* e do *aqui* ao nível do universal. Do mesmo modo, quanto à disputa entre o senhor e o escravo, pressupõe-se que a consciência já se tenha elevado ao nível da consciência-de-si; e também a consciência infeliz implica a luta entre o senhor e o escravo. As formas de consciência se sucedem, mas em uma via da necessidade. Pode-se bem debater se necessidade no sentido que teve de ser assim (*id est*, ocorreu deste modo) ou se necessidade em um sentido de dever-ser (porque tinha de ser assim em todos os casos); não temos resposta precisa a esta questão, embora tendamos a afirmar que a interpretação a mais correta é no sentido do dever-ser, posto que a analogia que Hegel empreende é com a flor, que está contida na semente: da semente necessariamente advêm a flor, salvo interrupções externas (HEGEL, 1992).

Concluiremos nossa reflexão pontuando outra polêmica, a de saber se no marxismo, sabidamente tributário da filosofia teleológica de Hegel, estas concepções seguem em vigência. Plekhanov afirma que não. Segundo ele, “a ideia fundamental de Marx se reduz ao seguinte: as relações de produção determinam todas as outras relações (...) na vida social. As relações de produção são determinadas (...) pelo estado das forças produtivas” (PLEKHANOV, 1974, p. 33). A vida social é compreendida em termos de atividade, de onde resultaria a negação de que exista teleologia na história. Os homens, ao produzir sua própria história visando satisfazer suas necessidades, excluem as predestinações históricas, mesmo aquelas do comunismo.

Contudo, para contrapô-lo, utilizaremos ninguém menos que Stálin. Para ele, expondo os fundamentos do que considerava o materialismo histórico-dialético, o desenvolvimento histórico passaria por mudanças quantitativas e qualitativas em saltos bruscos, que não são contingentes, mas necessários. E as “revoluções realizadas pelas classes oprimidas constituem um fenômeno absolutamente natural, inevitável” (STALIN, 1978, p. 22). Ademais, sendo as forças produtivas — *grosso modo*, os instrumentos de trabalho — as bases das relações em sociedade; e como das mudanças nas forças produtivas seguem-se mudanças sociais; e visto que “o proletariado se servirá da sua supremacia política para arrancar (...) todo capital à burguesia” (idem, p. 53); parece-nos justo afirmar que há certo encaminhamento teleológico na visão de Stálin; de fato, citando Marx, Stálin diz que: “há um movimento contínuo das forças produtivas, de destruição das relações sociais, de formação nas ideias; não há nada mais imutável que a abstração do movimento” (MARX apud STÁLIN, 1978, p. 49). Parece que se o marxismo rompe com a teleologia, esqueceram de avisar a Stálin...

E não só ele. Um Gurvith, comparando as dialéticas de Proudhon e Marx, considera que Marx atribuía destino às classes sociais, como Hegel às nações. Gurvitch considera que (...) “em Marx (...) a dialética continua a ser a marcha da

humanidade para a salvação definitiva” (GURVITCH, s/d/, p. 104); e arrebatada: “graças à dialética histórica, a dialética ascendente de Marx é uma marcha triunfal através das revoluções, para uma humanidade enfim desalienada de todas as servidões e reconciliada consigo próprio” (idem, p. 104); e conclui que em Marx encontra-se uma escatologia (idem, p. 105). A polêmica está lançada. Em todo caso, a problemática de Anaximandro ressoa no presente, ao que parece.

## Referências

- ANAXIMANDRO DE MILETO. *Doxografia e fragmentos* in SOUZA, J. de et ali; *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru, SP: Edipro, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica I e II*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.
- BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BEAUFRET, J. *Le poème de Parménide*. Paris: PUF, 1955.
- BERGE, D. *O logos heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- BLACKBURN, S. *Dicionário de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CRESSON, A. *A filosofia Antiga*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die fragmente der Vorsokratiker* Berlin: Wiedmansche, 1951.
- DIOGENES LAÉRCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Emecé, s/d.
- ESTIÚ, E. “El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger” in HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. 2. ed. Buenos Aires: Nova, 1959.
- GURVITCH, G. *Proudhon e Marx II: uma confrontação*. Lisboa: Presença, s/d.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, vol. I.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofia* México: Fondo de Cultura Economica, 1996.
- HEIDEGGER, M. “A sentença de Anaximandro” in SOUZA, J. de et ali. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes/São Francisco, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. 2. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la metafísica*. 2. ed. Buenos Aires: Nova, 1959.
- \_\_\_\_\_. “Que é metafísica?”, in SARTRE, J.P. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHONFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- NIETZSCHE, F. “A filosofia na época trágica dos gregos”, in SOUZA, J. de et ali. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PLEKHANOV, G. *A concepção materialista de história*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

PRATES E SILVA, R. C. B. *A justiça cósmica (um estudo sobre Anaximandro de Mileto)*. Tese de Livre-docência, Araraquara: FCL-UNESP, 1992.

SOUZA, J. C. de et ali. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STÁLIN, J. *O materialismo dialético e o materialismo histórico*. São Paulo: Global, 1978.

Submissão: 02.08.2018 / Aceite: 10.09.2018.

## O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí

### The ambivalent character of Aristotelian πρώτη φιλοσοφία and its incidence in the metaphysics of being-there

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo pretende expor como a metafísica do ser-aí, enquanto período turbulento do pensamento de Heidegger, no qual, além de buscar uma elucidação de teses problemáticas de *Ser e tempo*, simultaneamente se realiza um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional que, de acordo com Heidegger, tem sua origem na *filosofia primeira* de Aristóteles. O propósito da metafísica do ser-aí, no que tange à bifurcação entre ontologia e teologia, presente na *Metafísica* de Aristóteles, será o de unificar o ente em sua totalidade e o ente enquanto tal na finitude do ser-aí. Ou seja, a metafísica passa a ser um evento que ocorre na finitude e transcendência, constitutivas do ser-aí. Não obstante o colapso desse projeto, devido à permanência da linguagem da metafísica, pressuposta na finitude do ser-aí, bem como na problemática do ente enquanto tal e em sua totalidade, a constatação que Heidegger faz da origem e suposta solução dessa ambivalência na *filosofia primeira* de Aristóteles é algo digno de nota, justamente porque foi a impossibilidade de solucionar esse problema que motivou Heidegger a buscar alternativas para pensar o ser a partir do ser mesmo, sem recorrer ao ente.

**Palavras-chave:** Filosofia primeira. Ontoteologia. Metafísica.

**Abstract:** The article intends to expose as the metaphysics of being-there, as a turbulent period of Heidegger's thought, in which, in addition to seeking an elucidation of problematic theses of Being and time, simultaneously a diagnosis of the ontotheological constitution of the traditional metaphysics, according to Heidegger, has its origin in the *first philosophy* of Aristotle. The purpose of the metaphysics of being-there, with regard to the bifurcation between ontology and theology, present in Aristotle's *Metaphysics*, will be to unify the entity in its totality and the being as such in the finitude of being-there. That is, metaphysics becomes an event that occurs in finitude and transcendence, constitutive of being-there. Regardless of the collapse of this project, due to the permanence of the language of metaphysics, presupposed in the finitude of being-there, as well as in the problematic of being as such and in its totality, Heidegger's observation of the origin and supposed solution of this ambivalence in *philosophy first* of Aristotle is something noteworthy, precisely because it was the impossibility of solving this problem that motivated Heidegger to seek alternatives to think of being from the same being, without resorting to the being.

**Keywords:** First philosophy. Ontotheology. Metaphysics.

## Introdução

Pode-se dizer que o assim denominado salto na metafísica, que se deu logo após a publicação de *Ser e tempo*, foi motivado pela questão do ente no todo e a

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UEM e doutorando em Filosofia pela UFPR. E-mail: je\_fernandes10@hotmail.com.

possibilidade de uma fundamentação ôntica para a ontologia, mencionados no § 83 dessa obra e retomados na preleção do verão de 1927, ainda que na forma de uma problematização, visando a ressaltar a importância do ente no todo (natureza) para a ontologia fundamental. No § 5 desta preleção, ao reafirmar a necessidade de que o fundamento ôntico para a ontologia seja o ser-aí, Heidegger diz que tal fundamentação sempre transpareceu na história da filosofia e lembra Aristóteles como exemplo, para quem “a ciência primeira, a ciência do ser, é teologia (*die erste Wissenschaft, die Wissenschaft vom Sein, ist Theologie*)” (HEIDEGGER, 1975, p. 26). Com efeito, se o destino da filosofia está ligado à existência humana, é necessário, ao esclarecer o caráter de ciência da ontologia, levar em conta a existência fática, histórica e temporal, ou seja, o ser-aí e seu caráter ôntico-ontológico. Se a filosofia primeira aristotélica (πρώτη φιλοσοφία), enquanto questionamento sobre o ser do ente em sua totalidade (τὸ ὄν ἢ ὄν) e do ente enquanto tal (τὸ θεῖον), tem seu fundamento no motor imóvel como aquele que a tudo move sem ser movido, e em direção ao qual a filosofia direciona seu questionamento, a ontologia fundamental, por sua vez, tem seu fundamento no ser-aí.

### **O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí**

Na introdução da preleção de 1928, Aristóteles é novamente citado para definir a filosofia primeira enquanto ciência do ser em geral, portanto, com um caráter universal, o que a diferencia das demais ciências particulares. Nesse período, Heidegger considera Aristóteles como o auge do desenvolvimento de uma genuína filosofia e, como a filosofia é o mais radical esforço da finitude do homem, a filosofia Aristotélica é, em sua essência, não obstante sua pretensão de universalidade, mais finita que as demais (HEIDEGGER, 1978, p. 12). Entretanto, na medida em que amadurece a interpretação da obra do Estagirita, vem à tona um aspecto que Heidegger considera problemático na filosofia primeira, presente na *Metafísica*. Ou seja, a filosofia primeira, a ciência do ser dos entes, apresentada na célebre passagem da *Met.* IV 1, 1003a, 21-25, tem em si uma ambivalência, pois é constituída de teologia e de ontologia. Isto fica claro quando, algumas linhas antes da definição da filosofia primeira como a ciência que investiga o ser dos entes, que de acordo com Heidegger, é novamente mencionada no livro VI 1, 1026a, 31 da *Metafísica*, aparece a definição da filosofia primeira como teologia. Se a filosofia primeira investiga o τὸ ὄν ἢ ὄν, os entes no seu todo e em relação ao seu ser e, portanto, é o conhecimento de primeira ordem, conhecimento do primeiro, conhecimento do *ser*, ela é ao mesmo tempo, segundo Aristóteles diz em *Met.* VI 1, 1026a, 18, uma filosofia genuína enquanto θεολογική (φιλοσοφία). Isto é, ela consiste numa investigação do ente enquanto tal, do ente em seu sentido último, do divino (τὸ θεῖον).

É importante ressaltar aqui que, segundo Heidegger, o divino, tal como é concebido por Aristóteles, nada tem a ver com uma divindade enquanto um ente

supremo (Deus). O divino está presente em todo lugar e se manifesta em todos os entes, é o superpotente, o primeiro sem, contudo, ser um ente no sentido positivo. Pelo contrário, o divino

[...] significa simplesmente entes – o céu (*der Himmel*): o abrangente (*Umgreifende*) e arrebatador (*Überwältigende*), aquele que está abaixo (*worunter*) e acima (*woran*) de onde estamos lançados (*geworfen*), aquele pelo qual somos atordoados e invadidos (*benommen und übefallen*), o superpotente (*das Übermächtige*). Θεολογεῖν é uma contemplação do κόσμος. Tenhamos em mente que filosofia enquanto filosofia primeira tem um duplo caráter, ela é ciência do ser e ciência do superpotente (esse caráter duplo corresponde à duplicidade da existência (*Existenz*) e do ser-lançado (*Geworfenheit*)) (HEIDEGGER, 1978, p. 13).

Isso significa que, aquilo que para Aristóteles é a filosofia primeira, constitui-se simultaneamente do conhecimento do ente em sua totalidade (τὸ ὄν ἢ ὅν) e do ente enquanto tal (τὸ θεῖον). Com efeito, se o divino presente na filosofia primeira aristotélica jamais pode ser um ente supremo tal como o Deus cristão, surge um problema na filosofia primeira, pois seu objeto último, ainda que parta do ente no seu todo e do ente enquanto tal, é pressuposto como algo que está além desses sem, contudo, ser um Deus. Ou seja, há uma estranha relação entre a filosofia primeira, que em si mesma tem um caráter bifurcado e a “ciência buscada”, a ciência do ser enquanto ser, de modo que uma pode ser facilmente tomada pela outra. Ora, ao interpretar o divino aristotélico como o κόσμος, contemplado através de uma θεολογεῖν, Heidegger quer dizer que a *teologia*, enquanto “contemplação” do divino (τὸ θεῖον), deve ser compreendida de forma mais originária. O mesmo se dá com a ontologia enquanto conhecimento do ser do ente em sua totalidade (τὸ ὄν ἢ ὅν). Isto é, a comparação que Heidegger faz entre a existência e o ser-lançado por um lado e, por outro, a filosofia primeira (ontologia e teologia) como um conhecimento do ser do ente em sua totalidade e como um conhecimento do ente enquanto tal, quer dizer que o problema da bifurcação na filosofia primeira, assim como da metafísica enquanto oriunda dessa bifurcação, encontra uma possível solução na finitude do ser-aí que, enquanto existente e ser-lançado, se encontra em meio ao ente em sua totalidade e compreende o ser do ente enquanto tal.

Nesse caso, a metafísica, do modo como a concebeu a tradição filosófica ocidental, não é a mesma que a filosofia primeira, pelo contrário, mediante essa é que se torna possível compreender a metafísica, aliás, somente com a solução da bifurcação na filosofia primeira é que é possível chegar à “ciência buscada” (metafísica) enquanto conhecimento do ser enquanto ser. O que ocorreu ao longo da história da filosofia ocidental foi que a ciência do ser enquanto ser foi confundida com a filosofia primeira e ambas foram nomeadas, de maneira indiscriminada, com

o título de metafísica. Sobre essa questão, vale a pena citar a posição de Pierre Aubenque na qual ele diz:

[...] o título metafísica, se não convém à filosofia primeira ou teologia, aplica-se sem dificuldade a essa ciência que permanece sem nome em Aristóteles e toma o ser em sua universalidade, isto é, enquanto ser. Confundir sob o nome ambíguo de metafísica a ciência do ser enquanto ser e aquela do divino ou, como diremos doravante, ontologia e teologia, era se condenar a ignorar a especificidade da primeira alterando completamente o conceito da segunda; era atribuir à primeira uma anterioridade que só pertence à segunda e a esta uma posterioridade que é de fato da primeira (AUBENQUE, 1987, p. 68).

Pierre Aubenque assume a mesma posição de Heidegger em relação à metafísica, ou seja, que para a sua compreensão deve-se primeiro levar em conta a questão sobre ser do ente enquanto tal e do ente em sua totalidade (teologia e ontologia: filosofia primeira) e não o contrário. Aquela que, de acordo com a tradição, se convencionou denominar de metafísica, nada mais é que a ciência do ser enquanto ser, possível mediante a unificação do conhecimento do ser do ente enquanto tal e do ente em sua totalidade. Eis onde a interpretação tradicional, segundo Heidegger, se confunde ao tomar a metafísica pela filosofia primeira, na medida em que essa busca pelo ser do ente em sua totalidade. A ciência do ser enquanto ser, embora seja mencionada por Aristóteles, não foi nomeada por ele, o que levou a uma confusão dos seus editores e de seus intérpretes quanto ao seu objeto específico. Heidegger diz que essa transformação do significado do termo técnico μετά τὰ φυσικά, para o que diz respeito ao conteúdo propriamente dito da filosofia primeira, não foi considerada em seu caráter problemático no decorrer da história da filosofia, pois, com esta transformação do título “decide-se algo essencial: o destino da filosofia propriamente dita no Ocidente (das Schicksal der eigentlichen Philosophie im Abandland)” (HEIDEGGER, 1983, p. 60). Diante disso, Heidegger propõe uma inversão da problemática, isto é, “não devemos interpretar a πρώτη φιλοσοφία a partir da metafísica, mas precisamos, ao contrário, explicar a ‘metafísica’ através de uma interpretação do que originariamente se apresenta na πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles” (HEIDEGGER, 1983, p. 61-62).

A única coisa que a *Metafísica* de Aristóteles permite é, segundo Heidegger, estabelecer uma unificação entre a filosofia primeira e a ciência do ser enquanto ser, as quais são completamente diferentes, de modo que a filosofia primeira, na medida em que é a primeira tanto na ordem do conhecimento quanto na dignidade, ou seja, “segundo a natureza e a essência” (AUBENQUE, 1987, p. 50), está mais próxima da “ciência buscada” (ciência do ser enquanto ser), mas não é, todavia, a ciência buscada. Isto é, ainda que possa ser alcançada mediante a filosofia primeira, não há uma dependência da metafísica (enquanto pode-se dizer que é a ciência buscada)

em relação à filosofia primeira e vice-versa. O que Heidegger tenta fazer com a metafísica do ser-aí, possível através da unificação dessa bifurcação da filosofia primeira, é mostrar a metafísica como um evento cooriginário à filosofia primeira, embora não seja a filosofia primeira. Ou seja, a ciência do ser enquanto ser mantém uma simultaneidade com a filosofia primeira e seu “objeto”; nesse caso, é possível que o conhecimento do ser enquanto ser se dê na finitude do ser-aí.

O objetivo da metafísica do ser-aí, de uma possível unificação entre ontologia e teologia, fica subentendido quando Heidegger diz que a filosofia primeira, enquanto conhecimento do ser do ente, presente na *Metafísica* de Aristóteles, tem um caráter duplo: ela é *Ontologia* na medida em que busca uma compreensão e determinação conceituais do ser do ente, ou seja, por meio de um λόγος do τὸ ὄν ἢ ὅν. Embora o termo “ontologia” não seja proveniente da obra do Estagirita, tendo surgido na modernidade, no fim do século XVII<sup>2</sup>, Heidegger chama a atenção para as possibilidades internas a essa denominação do conhecimento do ser como ontologia, assim como a base que a sustenta (HEIDEGGER, 1978, p. 16). Por outro lado, a filosofia primeira também é *teologia* (θεολογική). Ora, como acima mencionado, mas que é importante lembrar, nesse período, a interpretação heideggeriana da teologia presente na filosofia primeira aristotélica, bem como do divino como o seu objeto de conhecimento, já se distancia da concepção escolástica cristã. Aliás, nesse texto, Heidegger já demonstra sua maturidade e autonomia em relação à interpretação de Aristóteles. Isto fica claro quando ele questiona:

41

O que é procurado sob o termo “teologia” (“*Theologie*”) reside de fato na essência da filosofia compreendida (*begriffen*) totalmente e radicalmente? Ou é o que surge (*aufsteht*) em Aristóteles como teologia ainda um remanescente (*Rest*) do seu período de juventude (*Jugendperiode*)? É isto a antiga metafísica e a ontologia a nova metafísica? E tem ocorrido (*stattgefunden*) uma evolução (*Entwicklung*) de uma para a outra? (HEIDEGGER, 1978, p. 17).

Nesse trecho, de forma sucinta, Heidegger se posiciona em relação ao aristotelismo, representado por Paul Natorp em seu artigo *Thema und Disposition der Aristotelischen* (1888) e por Werner Jaeger em seu livro *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). A primeira questão do texto acima citado, na verdade, já é a interpretação de Heidegger em relação à teologia presente na filosofia primeira de Aristóteles, isto é, ela deve ser constitutiva da filosofia compreendida total e radicalmente, de modo que a teologia aristotélica não é um remanescente do platonismo latente no seu primeiro período, tampouco ocorreu

<sup>2</sup> Heidegger diz que o termo “ontologia” surgiu com o cartesiano Clauberg, no entanto, segundo Enrico Berti, as pesquisas recentes de Jean François Courtine, em seu artigo “Ontologie ou métaphysique” (1985), mostram que a origem desse termo remonta ao *Lexicon Philosophicum* de Rodolph Göckel (Gocênio) e a Jacobus Lorhardus, *Theatrum philosophicum*, ambos de 1613 (BERTI, 1997, p. 89, nota 53).

uma evolução na *Metafísica* de Aristóteles. Ou seja, a ontologia e a teologia são duas partes complementares da filosofia primeira, enquanto questionamento sobre o ser do ente em sua totalidade e sobre o ente enquanto tal. Com isso, Heidegger faz frente à interpretação de Natorp, o qual recusa uma unidade na *Metafísica* de Aristóteles, assim como à de Jaeger, que postula uma suposta evolução no pensamento aristotélico e que, segundo ele, pode ser encontrada no interior da *Metafísica*.

Além do artigo de Natorp e do livro de Jaeger, Heidegger cita, nesse mesmo texto, o capítulo da *Crítica da Razão Pura*, “Sobre o idealismo transcendental”. A partir dessa citação, Enrico Berti tece uma crítica a Heidegger, afirmando que há uma contradição, por parte de Heidegger, uma vez que ele critica Natorp e Jaeger, ambos neokantianos, ao mesmo tempo em que recai, via Kant, na interpretação tomista-suareziano-wolffina de Aristóteles. Além disso, Berti menciona o curso de 1925/26, *Lógica. O problema da verdade*, no qual a primeira parte é dedicada a Aristóteles; assim como o livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, onde, segundo Berti, Heidegger faz uma leitura de Aristóteles pautada na filosofia transcendental kantiana (metafísica geral), a qual ele identifica com sua ontologia fundamental (BERTI, 1997, p. 90-92). No entanto, segundo François Jaran, ainda que a menção à dialética transcendental, feita na introdução do curso de 1928, seja o suficiente para estabelecer uma ligação entre a problemática da metafísica aristotélica e o referido “capítulo” da *Crítica da Razão Pura*, não se pode, contudo, tal como Berti sugere, estabelecer uma ligação entre a referida nota e o livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, simplesmente pelo fato de a nota da introdução do texto de 1928 remeter a um capítulo específico da *Crítica da Razão Pura* e não ao todo da obra. Com efeito, no *Kant-Buch*, Heidegger não atribui um papel determinante ao referido capítulo sobre o ideal transcendental (JARAN, 2006, pp.198-200). Ademais, Jaran afirma que em Kant, mediante o ideal transcendental, a razão especulativa, ilegitimamente, transforma o todo (*Inbegriff*), que constitui o ideal transcendental em um fundamento (*Grund*) ou, para usar os termos de Aristóteles, o θεῖον em θεός (JARAN, 2006, p. 205-206).

É aceito, pela maioria dos intérpretes, que a introdução de Heidegger na filosofia se deu mediante a leitura da dissertação de Brentano, *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles* (HEIDEGGER, 2007). De fato, é inegável a presença de Aristóteles nos momentos fundamentais do desenvolvimento do pensamento de Heidegger<sup>3</sup>. Para que compreendamos tal presença antes e durante o salto na metafísica é necessário que tracemos, em linhas gerais, como Heidegger

---

<sup>3</sup> No que diz respeito à presença de Aristóteles no período que antecede a obra principal de Heidegger, assim como no interior desta, de modo que as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí podem ser vistas como uma apropriação da filosofia prática de Aristóteles, ver a profunda análise apresentada nos três primeiros capítulos do livro de Franco Volpi, *Heidegger e Aristóteles*, 2013.

chega a interpretar a obra do Estagirita de maneira cada vez mais independente nesse período, o que significa que não se pode dizer que há uma queda, da parte de Heidegger, na interpretação escolástica de Aristóteles, pelo contrário, ocorre, de modo paulatino, uma emancipação desta.

No início de sua trajetória, além de Brentano, Heidegger recebe a influência de Braig, através de seu tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Grosso modo, pode-se dizer que surgem aqui as intuições importantíssimas em relação à diferença ontológica, à tensão entre ontologia e teologia (esta excede o âmbito da escolástica, direcionando-se à teologia especulativa, preconizada por Hegel e Schelling), bem como a possibilidade de um ponto de unificação para os múltiplos significados do ente<sup>4</sup>. No entanto, bem cedo Heidegger iniciou um distanciamento da filosofia escolástica e da teologia racional, dela surgida, as quais buscavam a fundamentação para a ontologia no Deus cristão ou em outro ente supremo. Não se trata, aqui, de fazer uma análise pormenorizada desse período, que vai dos anos de Liceu aos primeiros anos de ensino em Freiburg. O importante é que, se nos anos de Liceu, a leitura da dissertação de Brentano e do tratado de Braig despertou no jovem Heidegger o interesse pela questão do ser, nos primeiros anos do curso de Teologia em Freiburg, o contato com as *Investigações lógicas* de Husserl também prendeu sua atenção. Isto é relevante porque, foi com a aplicação do ver fenomenológico na leitura de Aristóteles que se iniciou, de fato, na trajetória de Heidegger, uma emancipação da influência da filosofia escolástica.

Sabe-se que o *Relatório Natorp*, as *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e alguns outros textos do início dos anos vinte já contêm, na forma de um esboço geral, muitos dos temas centrais que virão a compor a analítica existencial. É precisamente nos anos que antecedem *Ser e tempo* que se inicia uma nova interpretação heideggeriana de Aristóteles, cujos resultados, no tocante à interpretação da *Metafísica* de Aristóteles, começam a aparecer na introdução do texto de 1928. Isto é, quando vemos Heidegger ressaltar neste texto a bifurcação na filosofia primeira de Aristóteles e propor uma unificação entre ontologia e teologia, ao mesmo tempo em que assume uma posição própria na interpretação do

<sup>4</sup> Segundo Enrico Berti, o motivo do distanciamento que Heidegger toma destes autores foi a utilização, por parte de ambos, da analogia de atribuição como o que faz com que a οὐσία, enquanto fundamento da multiplicidade de categorias, torne possível manter uma relação com elas e fundamentá-las, na medida em que estas participam da mesma essência que a οὐσία. Ora, a analogia de atribuição é desconhecida por Aristóteles e surgiu com o neoplatonismo, tendo sido introduzida na escolástica cristã pelos árabes. Além do mais, para Aristóteles, a οὐσία não é ser por essência, ou seja, não existe uma οὐσία que tenha por essência o próprio ser. Isto é, a analogia de atribuição e, conseqüentemente, a relação de participação, de origem neoplatônica, são incompatíveis com a *Metafísica* de Aristóteles pelo fato de pressuporem uma homogeneidade entre as categorias e entre estas e a οὐσία. A οὐσία, segundo Aristóteles, não é um gênero comum entre as categorias. De acordo com Berti, Braig se serve da analogia de atribuição para unificar a multiplicidade do ser em um significado fundamental que, para ele, era identificado com Deus. Ou seja, tanto Braig quanto Brentano estão sob a influência da escolástica cristã e se pautam, cada um a seu modo, pela analogia de atribuição, estranha à *Metafísica* de Aristóteles (BERTI, 2011, p. 476-477).

Estagirita, é importante que tenhamos em conta que a tensão entre ontologia e teologia, presente já no tratado de Braig, recebe uma interpretação original por parte de Heidegger, a qual passa pelo diálogo com Natorp e Jaeger.

Ou seja, simultânea à tensão entre ontologia e teologia, que deixa de ser uma tensão entre a ontologia aristotélica e a teologia escolástica, para ser uma tensão interna à própria filosofia primeira, a qual Heidegger passa a interpretar de modo alheio ao proposto pela escolástica cristã, Heidegger recebe influência de Natorp e Jaeger, com os quais dialoga e, mesmo, transita entre uma e outra interpretação até assumir a sua própria. O posicionamento de Heidegger, a favor de Jaeger, aparece nas linhas iniciais do curso sobre Aristóteles de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, no qual Heidegger elogia Jaeger, dizendo que é dele o mérito de ter defendido explicitamente que os escritos de Aristóteles não são livros, mas são compêndios de ensaios (*Zusammenfassungen von Abhandlungen*) que Aristóteles não publicou, ainda que os tenha ensinado em suas aulas de modo que, desde o início, tenha se empenhado em reduzir os 14 ensaios da “Metafísica” em uma exposição uniforme do “Sistema” aristotélico (HEIDEGGER, 2002, p. 4-5). Ora, o referido texto de Jaeger é do ano de 1923 e trata-se de uma resposta a Natorp que, em seu artigo de 1888, defende a tese de que é impossível a unificação dos livros que compõem a *Metafísica* de Aristóteles. Já no curso do semestre de inverno de 1924/25, *O Sofista*, Heidegger é favorável à tese de Natorp em contraposição à de Jaeger (JARAN, 2006, p. 106).

44

Essa aparente contradição de Heidegger, ora defendendo a interpretação de Jaeger, ora a de Natorp, quer dizer que, até assumir uma posição própria em relação à interpretação da *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger recebeu influência desses dois intérpretes, o que fez com que, na medida em que amadureceu sua leitura do Estagirita, passou a discordar de ambos, propondo a existência de uma bifurcação na filosofia primeira, do mesmo modo que também é necessária sua unificação para que se chegue a uma ciência do ser enquanto ser. Isto é, não há uma evolução interna ao texto do Estagirita, tampouco é impossível unificar o todo da *Metafísica* Aristotélica. O que ocorreu, no decorrer da história da filosofia ocidental, foi que o caráter bifurcado da filosofia primeira foi desconsiderado; somada a isso, a interpretação escolástica da teologia aristotélica, fundamentando a ontologia em Deus, acabou por radicalizar ainda mais esse esquecimento, ou engano, na questão do ser que passa, imprescindivelmente, pela questão do ente no todo e do ente enquanto tal (ontologia e teologia). Até mesmo a teologia racional, surgida na modernidade e devedora da escolástica, consiste na abordagem da ontologia e da teologia aristotélica, de modo que desconsidera o caráter duplo da filosofia primeira.

Pode-se dizer que a metafísica do ser-aí, na medida em que pretende unificar a questão sobre o ser do ente em sua totalidade (ontologia) e a questão do ente enquanto tal (teologia) vem em resposta a esse esquecimento por parte da tradição.

A possibilidade da compreensão originária dessa unificação, segundo Heidegger, “nós trazemos conosco”, daí ser a metafísica do ser-aí, enquanto metafísica radicada na finitude, o modo pelo qual é possível esclarecer a pertença essencial da teologia à filosofia primeira. “Para mostrar isso nós teremos que tornar claro que em Aristóteles é completamente vago (*ganz unbestimmt*), como a θεολογική cruza (*verschränkt*) com a filosofia. E teríamos que tornar isso de tal forma compreensível (*faßbar*) que radicalizaríamos a noção de ontologia” (GA 26, p. 17). Isto é, com a metafísica do ser-aí, ontologia e teologia são radicalizadas e unificadas, de modo que a constituição ontoteológica da metafísica tradicional, oriunda dessa bifurcação na filosofia primeira de Aristóteles, recebe uma possível solução.

No entanto, essa tese de Heidegger, de que a origem da constituição ontoteológica da metafísica está na filosofia primeira de Aristóteles, devido ao seu caráter ambivalente e, portanto, toda a história da metafísica constitui-se de uma ontoteologia, não é bem aceita por alguns medievalistas. Segundo Alain de Libera, a origem da ontoteologia não está em Aristóteles e, sim, nas interpretações latinas de Avicena, mais especificamente a de Duns Scot (LIBERA, 1990, p. 62). Para Édouard-Henri Wéber e Pasquale Porro, a primeira ontoteologia é realizada com Henrique de Gand e aperfeiçoada por Duns Scot (BOULNOIS, 1995, p. 106). Isto é, de acordo com esses medievalistas, a ontoteologia surge na passagem de Tomás de Aquino para Duns Scot.

No que diz respeito aos tomistas, estes são, em sua maioria, contrários à tese heideggeriana de que a ontoteologia, originada na *Metafísica* de Aristóteles, permaneceu implícita ao longo de toda a história da filosofia ocidental. De modo geral, sua posição é a de que não se pode encontrar uma ontoteologia na filosofia tomista, simplesmente porque todos os esforços de Tomás se voltam para a teologia (entendida no sentido cristão), o que significa que Deus (*esse*) é o princípio (não a causa, pois este conceito é metafísico) do ente enquanto tal e do ente em sua totalidade, e não uma parte deles. Em relação a essa tese, tanto Olivier Boulnois quanto Jean-Luc Marion concordam que foi especificamente com Duns Scot que se iniciou a possibilidade de pensar ontologia e teologia simultaneamente, isto é, uma ontoteologia, devido à elaboração que Scot fez do conceito unívoco de ente, o qual também engloba Deus, que por isso, assim como o ente, é o objeto primeiro do intelecto humano e da metafísica. Entretanto, ambos também estão de acordo que isso seria impensável por Tomás de Aquino, para o qual “Deus permanece fora da metafísica” (BOULNOIS, 1995, p. 100), portanto, a metafísica “designa, não sem ambiguidade, uma disciplina estritamente filosófica e natural” (MARION, 1995, p. 37).

Tomás de Aquino procura diferenciar a teologia cristã, na qual as coisas divinas e as substâncias separadas são reveladas pelas sagradas Escrituras, da teologia filosófica, na qual se devem constatar os efeitos do ente enquanto tal

(MARION, 1995, p. 38-39). Sendo assim, Tomás de Aquino defende que Deus se apresenta como o princípio do fundamento da metafísica, do ente enquanto tal, isto é do “deus” da filosofia. A crítica de Marion à noção heideggeriana de ontoteologia é feita a partir de três pontos que procuram mostrar como o *esse* tomista, enquanto *actus essendi*, não se enquadra no campo da metafísica e tampouco da ontologia, muito menos ainda da ontoteologia. Tais pontos são: 1º Deus não se inscreve no campo da metafísica; 2º Deus não é o fundamento causal da totalidade de entes e sim, o seu princípio e 3º Deus, por não ser causa do ente, não pode ser, portanto, causa de si mesmo (*causa sui*). Ou seja, o *esse* não designa Deus, senão na justa medida em que ele pode ser dito sem o ser (MARION, 1995, p. 63). “O *esse* que Santo Tomás medita não recai na metafísica, nem na ontologia e nem mesmo na ‘questão do ser’ mas nos nomes divinos e na escuridão luminosa” (MARION, 1995, p. 66).

Olivier Boulnois, em sua crítica ao diagnóstico heideggeriano da constituição ontoteológica da metafísica aristotélica e, por conseguinte, da história da metafísica como ontoteologia, além de defender uma “isenção” do *esse* tomista desse diagnóstico, aponta o que ele considera ser o seu limite. Ou seja, a interpretação heideggeriana não se aplica a toda a metafísica aristotélica em sua essência, mas somente ao seu desenvolvimento unificante e sua interpretação ulterior. Ademais, de acordo com seu desenvolvimento histórico, o diagnóstico heideggeriano da constituição ontoteológica da metafísica não se aplica à metafísica em geral, mas somente para os períodos de Scot à Kant (BOULNOIS, 1995, p. 108). Boulnois conclui isso depois de apontar o duplo significado da ontoteologia o qual consiste em que, primeiro, ela designa a essência da metafísica como ciência sob uma consideração dimórfica, porque contempla, ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista, o humano e o divino. Segundo, ela designa a história da metafísica enquanto implanta, pouco a pouco, uma articulação entre os dois domínios, o ente em geral e uma de suas partes, o divino. A primeira, ele denomina de uma *constituição* ontoteológica e a segunda, de uma *estrutura* ontoteológica, enquanto que Heidegger utiliza as duas expressões indiferentemente (BOULNOIS, 1995, p. 107). É esta suposta ambiguidade com a qual Heidegger utiliza o termo ontoteologia que Boulnois critica. Além do mais, Boulnois defende a tese de que a *Metafísica* de Aristóteles corresponde apenas parcialmente à definição heideggeriana de ontoteologia, ou seja, apenas o livro E e o livro K (sendo que este último é apócrifo) permitem considerar uma ontoteologia unitária. Mesmo assim, de acordo com Tomás de Aquino, nem a primeira nem a segunda interpretação ontoteológica da metafísica funcionam pois aquilo que, para Heidegger, é uma mistura ou confusão, na verdade é uma coordenação de diferentes ciências. Nós temos uma ontologia e uma teologia filosófica, e não uma ciência unificada chamada ontoteologia (BOULNOIS, 1995, p. 107-108).

Tanto a argumentação de Marion quanto a de Boulnois, também são parciais e desconsideram muito do que foi pretendido por Heidegger. Em relação à crítica de Marion, na qual ele afirma que o *esse* que Tomás medita não recai na metafísica, nem na ontologia, tampouco na ‘questão do ser’, ao mesmo tempo em que diz que ele se refere aos “nomes divinos e a escuridão luminosa”, poderíamos acrescentar aqui, ao lado da metafísica, da ontologia e da ‘questão do ser’, também a filosofia. Isto é, o *esse* que Tomás medita, embora se apoie na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) aristotélica para tal, diz respeito ao Deus cristão e à teologia enquanto revelação, portanto, seria uma perda de tempo tentar livrar Tomás de Aquino de um diagnóstico que diz respeito à história da filosofia ocidental enquanto história da metafísica e, portanto, ontoteologicamente constituída, uma vez que, de acordo com o *esse*, inapreensível e apenas acessível pela revelação e pela fé, Tomás de Aquino tende a se caracterizar mais como um teólogo (no sentido cristão) do que como um filósofo.

Em relação à interpretação que Tomás de Aquino faz de *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger expõe, no § 13 de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, o modo como o Aquinate, no *Prooemium* a seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, concebe a metafísica como sendo igual à ontologia (*metaphysica generalis*), bem como o modo como ele busca reunir, na orientação una do conceito de *máxime intelligibile* e em uma interpretação de uma significação tripla, os conceitos tradicionais e vigentes de metafísica. “Segundo esta interpretação, a *filosofia primeira* trata das *primeiras causas* (*de primis causis*), a *metafísica*, do *ente em geral* (*de ente*), e a *teologia*, de *Deus* (*de Deo*). Todas as três em conjunto perfazem uma ciência uniforme, a *scientia regulatrix* [ciência que a tudo regula]” (HEIDEGGER, 1983, p. 74). Ou seja, Tomás opera, com sua interpretação da tripla significação do que é maximamente inteligível, uma passagem do divino aristotélico para o Deus cristão, isto é, da teologia aristotélica para a revelação cristã.

No que diz respeito à crítica tecida por Boulnois, parece que ele desconsidera o intenso diálogo que Heidegger travou com Aristóteles desde o início dos anos vinte de modo que, quando fala explicitamente em uma constituição ontoteológica da metafísica tradicional, cuja origem está na filosofia primeira, a questão da unidade e da evolução interna à *Metafísica* de Aristóteles já tinha sido amplamente meditada por Heidegger, inclusive mediante um diálogo com dois dos grandes Aristotélicos desse período, Natorp e Jaeger, portanto, limitar a legitimidade do diagnóstico heideggeriano ao período de Scot a Kant, seria restringir a leitura heideggeriana de Aristóteles à influência da escolástica da qual, como vimos, ele se distancia já no início de sua trajetória. Ademais, Boulnois insiste em separar ontologia e teologia filosófica, uma tese justamente contrária à proposta por Heidegger, que seria a de unificá-las na finitude do ser-aí. Aliás, a finitude e a diferença ontológica não são

devidamente consideradas por Boulnois, isto é, fora do âmbito escolástico, o que depõe a favor da parcialidade de sua crítica.

Entretanto, se levarmos em conta o fato de Heidegger ter tido influência da neoescolástica, a ponto de a intuição inicial da diferença ontológica, enquanto um dos temas mais significativos de pensamento heideggeriano, ser proveniente do ambiente neoescolástico, podemos concordar com a crítica dos medievalistas e dos tomistas, no que tange à origem histórica da intuição da metafísica como ontoteologia. Contudo, a questão aqui é que, tanto a diferença ontológica quanto a ontoteologia recebem outro significado no pensamento de Heidegger. Portanto, não se trata simplesmente de apontar o surgimento da ontoteologia em um determinado período histórico e, sim, no fato de Heidegger encontrá-la presente na *Metafísica* de Aristóteles e atribuir-lhe uma interpretação original que está muito além da interpretação escolástica.

### Considerações finais

Na realidade, o próprio Heidegger tem consciência de quão polêmica poderia ser a sua interpretação do Estagirita. A prova disso é que Heidegger não utiliza explicitamente o termo ontoteologia no âmbito da metafísica do ser-aí, isto é, antes de 1930/31. É aceito, de modo geral, pela literatura secundária, que a primeira vez que Heidegger utilizou o termo ontoteologia foi no curso de inverno de 1930/31, *A fenomenologia do espírito de Hegel*, embora a primeira publicação de Heidegger em que esse apareceu foi na introdução à conferência *Que é a metafísica?*, de 1949, sendo novamente retomado na reelaboração de alguns pontos principais do seminário do semestre de inverno de 1956/57, sobre a *Ciência da Lógica de Hegel*, que tem como título *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*.

Contudo, pode-se dizer que a leitura de Aristóteles, que precede a publicação de *Ser e tempo*, assim como a que é apresentada no período da metafísica do ser-aí, consiste num diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional. Segundo François Jaran, a tese audaciosa de Heidegger é considerar que o pensamento de Aristóteles não é somente a origem da problemática ontoteológica mas, sim, como que a primeira resposta explícita a essa tensão interna ao questionamento filosófico. A tentativa de Heidegger, aqui, é dar vida ao questionamento sobre o ente no todo, de modo que ele não se fundamente em outro ente. Isto é, na *Metafísica* de Aristóteles há espaço para um questionamento sobre o mundo, de modo diferente de como o fizera a tradição, que o reduziu à questão do fundamento do ente (JARAN, 2006, p. 111-115).

Em 1930/31, a metafísica do ser-aí está, digamos assim, em colapso, pois, não obstante, o rigor da análise que Heidegger faz da importância do ente em sua totalidade para a ontologia, de modo que a metafísica do ser-aí possibilite essa unificação do ente no seu todo e do ente enquanto tal, Heidegger percebe que, a

despeito de sua crítica à metafísica tradicional e a seu propósito fundante, a metafísica do ser-aí ainda se enquadra, em alguma medida, nessa tradição. Ademais, como é possível que o ser-aí, enquanto ente finito, seja o fundamento para a compreensão do ser do ente em sua totalidade?

Mesmo com a radicalização da finitude, de modo que a transcendência, enquanto evento metafísico que ocorre na finitude, a linguagem da metafísica tradicional continua sendo uma pedra de tropeço para o autor de *Ser e tempo*. Isto é, mesmo com os avanços significativos obtidos na metafísica do ser-aí, a finitude, por pressupor uma infinitude, ainda guarda um resquício metafísico, de modo que a ontologia fundamental, ainda que transformada em uma metafísica do ser-aí, que supostamente resolveria o problema da bifurcação na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) aristotélica, entra em colapso. Isto leva Heidegger a iniciar uma busca por alternativas para pensar o ser enquanto ser, a partir do ser mesmo, sem que para isso recorra à linguagem da metafísica tradicional. Contudo, o diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional, realizado nesse período, mantém-se atuante no pensamento de Heidegger, ainda que na forma de uma radicalização, onde, mediante o *Ereignis*, busca-se ultrapassar a diferença entre o ente em sua totalidade e o ente enquanto tal, passando a pensar o ser enquanto ele se dá na abertura que é o ser-aí.

## Referências

- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.
- BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Trad. Silvana Cobucci Leite; Cecília Camargo Bortolotti; Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, p.470-498, 2011.
- BOULNOIS, O. “Quand commence l’ontothéologie? Aristote, Thomas d’Aquin et Duns Scot”. In: *Revue thomiste*. Paris, XCV, p. 85-108, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann –Frankfurt am Main, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt – endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Zur Sache des Denkens*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2007.
- JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l’oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l’essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*. Montreal-Canadá. Université de Montréal:

O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí

Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006, 324p. [Tese de Doutorado].

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MARION, J-L. “Saint Thomas d’Aquin et l’Onto-théo-logie”. In: *Revue Thomiste*. Paris, XCV, p.31-66, 1995.

VOLPI, F. *Aristóteles e Heidegger*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

Submissão: 15.09.2018 / Aceite: 15.10.2018.

## Maquiavel e a “ética-política” Machiavelli and "ethics-politics"

GABRIEL ALLAN DREHMER<sup>1</sup>

**Resumo:** Nosso ponto de vista aponta para o fato de que o tema do poder político enquanto estruturante da realidade social tem como subjacente uma questão ética, a qual parte de uma redefinição nos termos e no modo como eles se relacionam. Reestruturando a realidade política, Maquiavel fundamenta o que se convencionou chamar ‘ética-política’, que no nosso entender possui uma acepção imanente em oposição ao normativismo transcendente da filosofia medieval centrada na tradição agostiniano/tomista. Para demonstrar nosso ponto de vista, portanto, buscamos na análise da figura do governante centrada nos capítulos XV-XIX d’O Príncipe, os elementos condizentes com a nossa interpretação segundo os atos do indivíduo que se propõe estar a frente do governo.

**Palavras-chave:** Maquiavel. Ética. Poder. Príncipe.

**Abstract:** Our point of view points to the fact that the theme of political power as structuring of social reality has as underlying an ethical issue, which starts from a redefinition in the terms and in the way they relate. Restructuring the political reality, Machiavelli bases what is called 'ethics-politics', which in our view has an immanent meaning in opposition to the transcendent normativism of medieval philosophy centered on the Augustinian / Thomist tradition. In order to demonstrate our point of view, therefore, we look for, in the analysis of the figure of the ruler centered in the XV-XIX chapters of The Prince, the elements consistent with our interpretation according to the acts of the individual who proposes to be at the head of the government.

**Keywords:** Machiavelli. Ethic. Power. Prince.

### Introdução

A ética ligada à política sempre foi um tema central do pensamento filosófico clássico (greco-romano), bem como das análises de cunho teológico feitas pelos filósofos escolásticos que encontravam em Platão e Aristóteles as autoridades necessárias para sagrar como verdadeira uma moral das intenções, dada aprioristicamente pelo elemento religioso envolvido nessa vertente filosófica. Para Aristóteles, como é sabido, a realização do homem na *pólis* diz respeito à sua essência racional, que respeita uma metafísica subjacente onde cada parte tende para o fim harmônico do todo. Assim, segundo o estagirita, o fim do homem é o bem viver, a felicidade que só pode ser atingida na vida em sociedade; portanto, na realização da política como bem comum ou sumo bem. Tal acepção da ética ligada à política prioriza uma interpretação do homem como ente que tende ao convívio em sociedade. Esse posicionamento por parte de Aristóteles é endossado pelo filósofo angélico. Tomás de Aquino não só compreende o homem como animal político, mas

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela UNIOESTE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9968-5745>. E-mail: [gabrieldrehmer@hotmail.com](mailto:gabrieldrehmer@hotmail.com).

também social. Isso quer dizer que o homem é naturalmente levado a congregar-se com seus iguais. Assim como a abelha está às voltas com a rainha para formar a colméia, também o homem necessita de um referencial político para realização de suas potencialidades naturais<sup>2</sup>.

Maquiavel não parte dessa visão, digamos, otimista da natureza humana em nenhum aspecto possível de paralelo entre o autor florentino e o patrono da escolástica na baixa idade média. Maquiavel, ao contrário, parte de uma visão “pessimista” do homem de natureza amoral. Desta forma, o autor florentino se distancia da realidade ética aludida tanto por Aristóteles quanto por Tomás de Aquino. Disso decorrem muitas interpretações, como no caso de Cassirer (CASSIRER, 2003), segundo o qual o autor florentino representaria um ponto de ruptura total para com a questão ética e sua relação com a política. Nós não partiremos dessa interpretação uma vez que, ao nosso entender, Maquiavel não exclui a ética de suas preocupações, nem empreende uma inversão dos termos como somos levados a crer por aqueles que vilanizam o secretário, mas reestrutura a relação entre ética e política segundo as relações socialmente calcadas no conflito civil. Nossa análise, pois, se baseia na interpretação de Maquiavel acerca dos atos de governo do príncipe e sua necessidade de flexibilização moral para mostrar que, mesmo sob uma nova roupagem, a ética aqui se faz presente ao se basear no solo imanente onde se situa o olhar do súdito que julga o ser pelo parecer.

Portanto, em um primeiro momento, buscamos situar-nos no contexto da “ética-política” proposta por Maquiavel como elemento de ruptura entre o governo e a interpretação metafísica da política tal como entendida aos moldes do normativismo ético presente na filosofia medieval segundo o pensamento tomista, responsável por atualizar a filosofia aristotélica junto aos moldes da tradição cristã. Depois de situado o solo a partir do qual o autor florentino propõe sua argumentação posterior, passamos à análise da conduta individual do príncipe segundo a necessidade imposta pela relação de dualidade entre *virtù* e *fortuna*. Tal procedimento nos permite entender a ação do príncipe como vinculada à ontologia do poder, referente aos modos de governo elencados pelo recurso à originalidade da obra em questão, *O Príncipe*, como movimento de inovação no terreno político. Desta forma esperamos relacionar a ação política ao seu conteúdo propriamente filosófico, que não se resume a uma ação situada quando responde a uma relação estruturante da realidade latente e que, portanto, não se acaba em um argumento puramente sociológico por parte de Maquiavel, ainda que este se faça presente<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> A metáfora tomista da colméia como analogia entre o mundo humano e animal é bem conhecida. A partir dela Tomás de Aquino atrela a sua compreensão política ao elemento social sob um aspecto naturalista, sendo que, no seu entender, o homem é naturalmente um animal político e social. Segundo o próprio autor “é natural do homem viver em sociedade de muitos” (AQUINO, 2011, p. 131).

<sup>3</sup> Divergindo da opinião de que Maquiavel seria o fundador da ciência política, resumindo seu pensamento a ela, defendemos que o autor florentino é ainda mais determinante em seu contexto

Segundo nosso ponto de vista, pois, a questão ética responde ainda pelo viés filosófico o qual é possível alcançar a partir da crítica maquiaveliana à moral metafísica, em uma proposta de compreensão do político por meio do imanente presente no tempo que se expressa pela ação política inscrita no contexto histórico.

### ***Virtù e fortuna: a ética do imanente***

Em sua obra homônima ao autor florentino (SKINNER, 2010), Skinner traça um perfil crítico/biográfico da obra maquiaveliana pontuando questões centrais de seu pensamento ao mesmo tempo em que resgata da vivência e das cartas do autor as lições que posteriormente fomentaram suas reflexões já maduras acerca do principado e do seu republicanismo.

Em primeiro lugar, tendo em vista o centralismo que a obra assume sob o eixo presente sob tal conceito, o comentador resgata a virtude<sup>4</sup> em seu sentido clássico para situá-la segundo o contexto interpretativo de Maquiavel. Como é sabido, as transformações ocorridas com o conceito de virtude no decorrer da tradição clássica modificaram essencialmente seu significado. O que antes dizia respeito ao ideal cívico sob uma conotação propriamente política, passa a representar uma qualidade da consciência em respeito a uma ética das intenções. Neste sentido, em detrimento da segunda acepção do termo, a virtude ganha um panorama transcendente, visto que diz respeito a um ponto de vista ético normativo de acepção metafísico/teológica. Maquiavel não se restringe a essa significação da virtude como qualidade extramundana, mas pensa-a como um atributo de civilidade no sentido de que versa acerca do bem da comunidade política, mais próxima ao ideal romano. Centrada na ótica principesca, a virtude, ou *virtù*, como ficou conhecida na interpretação do autor florentino, ganha traços próprios quando lança mão de um expediente que toma a política como fim em si mesmo, deslocando-a do campo transcendente da moral finalista.

Segundo Skinner (2010, p. 52):

Seguindo seus autores clássicos e humanistas, ele [Maquiavel] trata a *virtù* como aquela qualidade que permite a um príncipe enfrentar os golpes da *fortuna*, atrair o favor da deusa e elevar, em decorrência disso, aos pináculos da fama de príncipe, adquirindo honra e glória para si e segurança para o reino.

---

filosófico. Portanto, não resumimos nossa interpretação à da ciência política, ainda que essa se faça presente numa possível interpretação do nosso autor, mas lançamos mão de um viés filosófico sobre o qual buscamos na teoria maquiaveliana um sentido mais amplo onde aparecem os desejos em seu antagonismo estruturante da sociedade.

<sup>4</sup> O termo “virtude” aqui aludido busca ilustrar no seu sentido clássico o ideal cívico proveniente do pensamento romano, sobretudo de Cícero, onde a moral era uma moral da *pólis*. Ao que segue, quando o termo aparecer em sua acepção propriamente maquiaveliana nos referenciamos a ele sob a alcunha de *virtù*, explorando o sentido propriamente maquiaveliano do termo.

Como vemos, a *virtù* tem como objeto a glória e o bem estar da cidade. Neste sentido, a estabilidade ganha duas nuances que se comunicam e determinam mutuamente. A glória, objetivo do príncipe, se dá num movimento de preservação do estado de coisas segundo os desejos envolvidos na tessitura do real sob seu aspecto conflitual<sup>5</sup>. Uma parte depende da outra e só há permanência quando ambas estão em sintonia. Nem o príncipe subsiste por si só, tendo em vista a impermanência que representa um governo que não possui legitimidade, nem o povo se sustenta perante o conflito civil sem que haja a mediação do príncipe.

Sobre a originalidade de Maquiavel em relação à tradição do pensamento clássico por meio da redefinição do conceito de *virtù* segundo a necessidade de flexibilização do campo moral, escreve Skinner (2010, p. 57):

Agora fica evidente que a revolução empreendida no gênero dos manuais de aconselhamento aos príncipes se baseava, em verdade, na redefinição do conceito central de *virtù*. Ele endossa o postulado convencional de que *virtù* é o nome que designa daquela série de qualidades que permite ao príncipe aliar-se a *fortuna* e conquistar a honra, glória e fama. Mas ele dissocia o termo de qualquer ligação necessária com as virtudes cardeais e as virtudes principescas. Em lugar disso, Maquiavel sustenta que a característica definidora de um príncipe realmente virtuoso é a disposição de fazer o que dita a necessidade – seja a ação má ou virtuosa – a fim de alcançar seus fins mais altos. Assim, a *virtù* passa a designar exatamente a qualidade de flexibilidade moral indispensável a um príncipe<sup>6</sup>.

54

A *virtù*, nesse sentido, ganha um viés voltado para a prática de uma ação fundadora que se pretende perpetuar-se no tempo e que para tal responde à necessidade patente com a certeza de um ato condizente e eficaz. A *virtù* do político, pois, se dá na permanência da ordem das coisas, esta que surge como uma preocupação voltada para o bem da comunidade entendida enquanto corpo social. A corrupção do tempo se dá quando a necessidade não é almejada tendo em vista suas exigências, isso em detrimento de uma conduta normativamente calcada em uma demanda que não é propriamente política, mas exclusivamente moral. A flexibilização da moral no campo político é a qualidade central que assume o governante como aquele que faz uso da imagem para realçar as nuances do problema por meio de uma ótica voltada para o sucesso do agir. O novo critério para a moral do príncipe, então, é o do sucesso entendido como meio de alcançar a

---

<sup>5</sup> O conflito civil, expressão central da liberdade política no pensamento de Maquiavel, baseia-se no corpo social e seu antagonismo desiderativo a partir do qual o ator político age segundo seu modo de governar, sem suprimir o conflito, mas utilizando-se do desejo popular de não opressão em oposição ao desejo contrário de dominação por parte dos grandes, para desafogar os maus humores criando a possibilidade do *vivere libero*.

<sup>6</sup> Esses “fins mais altos” referidos por Skinner, como pontuaremos no segundo momento do texto, não representam um ideal egoístico, mas o bem da própria comunidade pela relação simbiótica entre o príncipe e o súdito que, juntos, conformam o tecido social que representa o político em ato.

permanência do estado frente ao tempo. Abstraindo os termos, o governante, representando a *virtù* enquanto capacidade do agir, se opõe ao tempo na forma da deusa *Fortuna*, que devora tudo que está diante de si. Para responder à *Fortuna* é preciso saber domá-la, como diz Maquiavel:

Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a sorte é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariar-lhe. E é geralmente reconhecido que ela se deixa dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, como a mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam (*O Príncipe*, cap.XXV)<sup>7</sup>.

Daí resulta que, como diz Cofone (2009, p. 323), numa relação tipicamente dual, a *virtù* prescinde da *fortuna* quando esta última representa não só uma força em oposição, mas a ocasião mesma que se dá como abertura para ação humana:

A política, para Maquiavel, é a arte de lidar com a *fortuna*; ou seja, com a pura e incontrolável contingência dos eventos. A *virtù*, por sua vez, é a capacidade de executar isso, incluindo tanto os instrumentos do poder como as qualidades pessoais que se possui para fazê-lo. A *virtù* e a *fortuna* se encontram, deste modo, em uma relação antitética na qual uma luta pra dominar a outra, e por vezes em uma relação simbiótica, na qual a *fortuna* apresenta ao governante as oportunidades que com sua *virtù* pode aproveitar.

55

Como vemos, a flexibilização implica numa reestruturação do substrato ético em relação à política; não se tratando de uma inversão nos termos, mas de uma redefinição da moral que passa da eternidade ao âmbito temporal das ações humanas, do divino ao profano segundo a ação política<sup>8</sup>. A questão n’*O Príncipe* está diretamente ligada aos atos de governo e, portanto, à conformação histórico/social do político. A figura do ator político para a análise da “ética política” em Maquiavel é central. Neste sentido, a questão converge para os atos de governo segundo a figura do príncipe, centrada no argumento da simulação e dissimulação.

Maquiavel coloca o problema nos termos presentes no título ao capítulo XVII onde pergunta “se é melhor ser amado ou temido” (*O Príncipe*, cap. XVII). Esses dois termos, amado e temido, são expandidos para outros pares opostos como liberalidade/parcimônia e desprezo/ódio de modo que nos mostram a incapacidade do ator político em conciliar-se com todas as qualidades ditas “boas”. Portanto, sendo necessário escolher entre uma e outra, sem perder sua qualidade fenomênica,

<sup>7</sup> Trataremos da obra de Maquiavel pelo que já se convencionou entre os comentadores do autor florentino. Portanto, citaremos na sequência do nome da obra o capítulo do qual foi extraído o trecho em questão. Ex. (*O Príncipe*, cap.).

<sup>8</sup> Ao nosso entender, a ética aqui aludida não tem como correlato uma moral específica, mas implica numa reavaliação do meio segundo uma valoração política; daí o termo “ética-política”, a qual não se baseia numa moral de fins tipicamente teleológica, mas na permanência do político frente ao tempo.

é preciso ser/parecer. O que à primeira vista parece um paradoxo entre dois opostos, ser/parecer, logo que elucidado pelo realismo maquiaveliano ganha os contornos próprios do político. É preciso parecer ser sem necessariamente sê-lo. Esse é um dos temas centrais d’*O Príncipe* e, a nosso ver, é por meio dele que podemos articular todo conteúdo subjacente referido nos tópicos precedentes à “moral da *virtù*”. É nos atos do príncipe que o político em seu sentido estruturante, ontológico, assume expressão na concretude do real. Portanto, passamos a uma breve análise da relação ser/parecer tomando como central a figura do príncipe em relação aos atos de governo para melhor entendermos como se articula a ética e qual o seu lugar no pensamento maquiaveliano.

### **A nova moral do príncipe: simulador e dissimulador**

Como dito anteriormente, as qualidades do príncipe tal como ilustradas por Maquiavel não necessariamente assumem como padrão de conduta as chamadas virtudes cardeais ou principescas. A nova abordagem proposta pelo autor florentino se baseia numa visão técnica<sup>9</sup> da realidade em relação ao poder político. Ainda que não se resuma à semelhante ponto de vista, a ética-política tem como pano de fundo dois elementos que, quando em consonância, geram a estabilidade do governo; a saber: a necessidade na forma da contingência que surge perante o contexto onde atua a deusa *Fortuna* e o critério do sucesso como um *a posteriori* da ação que se legitima no seu objetivo mesmo. Longe de estar a par da máxima erroneamente atribuída ao secretário, de que “os fins justificam os meios”, a ética-política busca no social a conformação necessária aos meios que assume o próprio jogo político. Neste sentido, como diz Maquiavel, se não pode ser bom<sup>10</sup>, segundo a necessidade de flexibilização do ator político, ao menos deve parecer sê-lo. Segundo o próprio autor, “o príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas [aquelas ditas boas em si mesmas], bastando que aparente possuí-las” (*O Príncipe*, cap. XVIII). Logo, ainda que seja preferível ser bom, nem sempre essa qualidade do indivíduo está em analogia com as exigências da política. Mas é necessário parecer tê-la pelo fato de que o político assume como parâmetro para legitimação imediata dos seus atos, ainda que essa legitimação tenha seu termo no sucesso da ação, o olhar imediato.

Ecoando as palavras do autor florentino, nota Skinner (2010, p. 61) que:

<sup>9</sup> O termo “técnico” aqui referido não tem como objetivo resumir a teoria maquiaveliana à semelhante compreensão. Diferente disso, usamos o termo no seu aspecto meramente retórico ao referir-nos a uma “parte” do pensamento maquiaveliano, que diz respeito ao cálculo da força na manutenção do poder político. Assim, o poder enquanto expressão do uso da força engloba a técnica, mas não se resume a ela, como gostaria Cassirer em sua obra *O mito do Estado* (CASSIRER, 2003).

<sup>10</sup> Segundo Maquiavel, acerca do preferível, “Responder-se-á que se desejaria ser uma coisa e outra [ser amado e temido ao mesmo tempo] (*O Príncipe*, cap. XVII). Não podendo ter todas as qualidades boas e com elas manter o estado é preciso parecer tê-las utilizando-se do seu contrário.

Basta ao príncipe lembrar que, embora não seja necessário ter todas as qualidades usualmente consideradas boas, é indispensável parecer tê-las. E desejável ser considerado generoso, clemente e não cruel; é essencial geralmente parecer meritório. Assim, a solução é se tornar um grande simulador e dissimulador, aprendendo a habilidade de confundir astuciosamente os homens e fazê-los crer nos seus fingimentos.

O que está em jogo acerca de tal conclusão é o sentido qualitativo que o político assume para Maquiavel. Pois, onde só há o vulgo as relações se estabelecem no nível da aparência. Neste sentido, a política entendida em seu sentido próprio é ela mesma um puro jogo de aparências onde os elementos que se relacionam entre si, influenciando-se mutuamente, geram no real o panorama segundo o qual o político encontra na teoria a expressão mesma da *práxis* que lhe está implicada.

Em resumo:

Maquiavel começa por afirmar que todos entendem quão louvável é um governante que vive com integridade e não por ardis. Ele insiste que um príncipe não deve apenas parecer convencionalmente virtuoso, mas deve realmente sê-lo na medida em que as circunstâncias o permitam (SKINNER, 2010, p. 63).

Ou seja, no nível da ação, a necessidade latente assume como resposta necessária ao agente a flexibilização moral responsável por sustentar o governo ao mesmo tempo em que se faz presente na hora de simular e dissimular, de fazer crer que faz o bem sem necessariamente referir nas próprias ações um tal normativismo que porventura, na medida em que engessa a ação política, incorre na ruína da cidade. Mais uma vez aparece como critério de distinção das ações do príncipe a ocasião na forma da necessidade. O príncipe não deve dizer não à oportunidade de expressar uma *virtù* genuína, entendida segundo a moral clássica, mas somente até onde as circunstâncias o permitam, preservando sua capacidade de ser flexível.

57

### **Dos modos de proceder do príncipe**

No início do capítulo XV Maquiavel reitera o intento de sua inovação, a saber, o de escrever algo de útil segundo a *verdade efetiva da coisa*. Aparece, portanto, seu caráter distintivo no trato do político por meio das ações do príncipe desvinculadas da moral tradicional segundo a máxima de que “é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade” (*O Príncipe*, cap. XV). O critério, pois, é o de saber usar da *virtù* segundo a capacidade de flexibilização moral em consonância com as exigências da *fortuna*, ou da necessidade.

Dito isto, Maquiavel dá ênfase na sua perspectiva de análise do político reiterando que seria de se esperar, num sentido abstrato, que o príncipe usasse de

toda virtude com o objetivo de ser louvado, mas, não podendo fazê-lo, deve ao menos cuidar para não ser odiado e desprezado. Pois:

[...] encontrando-se as coisas que parecem virtudes e que, se fossem praticadas, lhe acarretariam a ruína, e outras que poderão parecer vícios e que, sendo seguidos, trazem a segurança e o bem estar do governante (*O Príncipe*, cap.XV).

Nas palavras de Arnaut e Bernardo (2002, p. 99):

Nesse capítulo o autor se refere a um aspecto que fundamenta sua maneira de pensar: a diferença entre o real e o idealizado. Ao separar esses dois mundos, Maquiavel analisa as qualidades necessárias ao exercício do poder pelo governante.

Deixando de lado o critério do dever-ser, Maquiavel mostra que as exigências do político enquanto exercício de manutenção da ordem estabelecida estão além de qualquer axiomática que traga consigo uma moral transcendente. O autor florentino aposta numa ética imanente, calcada na história e voltada para a *práxis* da ordem civil. Antes de salvar a alma, o político trata de resguardar-se da *fortuna* na tarefa incessante de manutenção do estado de coisas.

Segundo Arnaut & Bernardo (2002, p. 101):

Como Maquiavel afirmou, o objetivo do governante deveria ser o de manter seu Estado, de realizar grandes obras. O conceito de *virtù* n’*O Príncipe*, assim, denota a qualidade de flexibilidade moral que se requer de um príncipe, ou seja, ele deve ter uma mente pronta a se voltar para qualquer direção, conforme os ventos da *fortuna* e a variabilidade dos negócios o exijam.

No capítulo XVII, Maquiavel ilustra como se dá a aplicabilidade de sua máxima acerca das qualidades do príncipe. O autor nos mostra como a piedade em oposição a uma ação cruel pode ser danosa quando a necessidade exigir eficácia na ação. Ao que surge a questão central do capítulo presente, de se é preferível ser amado ou temido. Diz o secretário nos seguintes termos que:

Se soa melhor ser amado ou ser temido ou vice-versa. Responder-se-á que se desejaria ser uma e outra coisa; mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas (*O Príncipe*, cap. XVII).

O argumento recai sobre a maldade humana no sentido de que ser temido reúne maior possibilidade de manter a coesão nos momentos de crise, ao que a ingratidão muito mais facilmente deixa o príncipe na mão do que o medo incutido em sua figura. Diz Arnaut (2002, p. 99):

Os homens, segundo Maquiavel, seriam voláteis de acordo com a situação e ingratos pelos benefícios recebidos, e somente coagidos, sabendo que seriam punidos em caso de desvio, os homens iriam se obrigar com maior vigor com o governante (ARNAUT&BERNARDO, 2002, p.99).

No quarto capítulo por nós aqui referido Maquiavel empreende o núcleo de sua argumentação acerca da conduta do príncipe em relação à dualidade ser/parecer. Ao que segue, o capítulo XVIII é seminal para nossa argumentação ao pontuar nos atos de governo a qualidade própria de um príncipe de *virtù*. É neste capítulo que Maquiavel faz sua distinção célebre acerca das qualidades do homem e da besta. Diz o secretário que:

Deves saber, portanto, que existem duas formas de se combater; uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. Ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente o animal e o homem (*O Príncipe*, cap. XVIII).

Tal conceituação por parte do secretário florentino não soa contraditória em relação à argumentação empreendida na primeira metade de sua obra acerca dos principados, pelo contrário, se baseia primordialmente na sua proto-antropologia dos desejos segundo a imanência da vontade para situar a ação do príncipe sob o olhar do vulgo. Sob tal ponto de vista a regra é clara, ao príncipe “é necessário disfarçar muito bem as qualidades e ser bom simulador e dissimulador” (*O Príncipe*, cap. XVIII). Pois, a força proveniente das qualidades da besta, como ilustrado pelo personagem mitológico do centauro, meio homem e meio animal, possui por sua vez um duplo aspecto, se por um lado é preciso usar a força, por outro, faz-se necessário o uso da astúcia no momento de dissuadir os homens, o vulgo, da necessidade da ação. Tal expediente faz-se necessário para não ser odiado, já que se não for possível ser amado, que ao menos não angarie o ódio do povo. Afinal, cabe ao príncipe legitimar o seu poder fazendo-se necessário ao conflito presente em todo substrato social.

Primordialmente, Maquiavel situa a figura do príncipe segundo a dimensão da aparência, onde se faz necessária a simulação das qualidades referidas, tendo em vista o lugar do povo no jogo de aparências. Este último se mostra determinante quando da adesão aos atos de governo que, sendo bem sucedidos, segundo o critério da eficácia, tornam-se legítimos por sua capacidade de manutenção da ordem sob a ótica do povo. Ao que segue Maquiavel dizendo:

E há de se entender o seguinte: que um príncipe, e especialmente um príncipe novo, não pode observar todas as coisas a que são obrigados os homens considerados bons, sendo frequentemente forçado, para manter o governo, a agir contra a caridade, a fé, a

humanidade, a religião. É necessário, por isso, que possua ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos o impelirem, e, como disse mais acima, não partir do bem, mas podendo, saber entrar para o mal, se a isso estiver obrigado (*O Príncipe*, cap. XVIII).

A impossibilidade de ser bom em todas as ocasiões, uma imposição da *fortuna*, é sobre o que recai o argumento do florentino quando diz ser preciso saber adentrar ao mal. Longe de corroborar uma posição moralista, Maquiavel nos mostra que a força responde por uma lógica própria, a qual incorre numa conduta determinada pela inteligência na qual está implicado o bom uso da força enquanto expressão da potência. Lefort ecoa o ponto de vista maquiaveliano quando nos diz que:

O príncipe aparece então como ator cuja conduta é determinada pelas exigências da situação e, por conseguinte, cuja potência própria é indissociável da inteligência que adquire da relação de potência: é ou não é capaz de reconhecer esta ordem e se o conseguir é sob a condição de dominar a condição dos eventos, de resistir à tentação de utilizar dos meios que, por serem eficazes a curto prazo, estão destinados a voltar-se contra ele (LEFORT, 1972, p. 356).

Portanto, o uso da força determinado pela lógica da ação, enquanto potência, prescinde da figura da raposa<sup>11</sup> sem a qual o poder se acaba num puro ato de violência impossível de se perpetuar no tempo, pois não tem a qualidade de legitimidade fruto da simulação e da dissimulação da própria aparência. Pois, “os homens em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir” (*O Príncipe*, cap. XVIII).

A conclusão a que chega Maquiavel é de que, onde só há o vulgo que julga pela aparência, cabe ao príncipe prover os meios em vista do sucesso da ação que repercute em um bem para a comunidade e, conseqüentemente, na manutenção da ordem e na legitimidade do poder. Portanto, conclui:

Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados, e o mundo é constituído pelo vulgo, e não haverá lugar para a minoria se a maioria não tem onde se apoiar (*O Príncipe*, cap. XVIII).

Vemos, pois, como se interligam as questões às quais tem como central o conceito de *virtù* em oposição à *fortuna*. O poder político como estruturante das relações, implicado na conquista e manutenção do governo, tem como ponto central

---

<sup>11</sup> Segundo Maquiavel, a analogia entre o centauro, meio homem e meio animal, está para o homem enquanto indivíduo dividido pela mesma relação, sendo o componente bestial bipartido entre o leão e a raposa, cada qual representando uma qualidade do ator político, a saber, a força, no caso do primeiro, e a astúcia, no segundo.

a figura do ator político, que age em consonância com uma visão realista a qual se refere a uma ética imanente com objetivo propriamente político. Desta forma, a figura do príncipe, além de um recurso metodológico, assume papel central na análise maquiaveliana acerca do poder e da manutenção do estado de coisas. É por meio do príncipe que chegamos aos pontos que articulam toda filosofia política presente no pensamento maquiaveliano a partir de sua obra sobre o governo monárquico. A ética que aqui se faz presente nas palavras de Maquiavel ecoa nos modos de governo a crítica do autor florentino a teologia enquanto preceito normativo, sobretudo no que tange a filosofia tomista de matriz aristotélica, onde a moral decorre da lei eterna enquanto expressão do ser de Deus. Para Maquiavel, a ação política está vinculada ao tempo e diz respeito a uma visão histórica que assume o corpo social como matéria como conteúdo que o ator político assume no momento de dar forma às suas ordenações. A nova moral do príncipe é, pois, uma moral transitória que não implica em uma ética axiomática, calcada em pressupostos *a priori*, mas uma ética do momento presente, da realidade efetiva, cuja legitimação se dá nos atos do político tomados *a posteriori*, quando o resultado se liga ao objetivo de manter o estado de coisas.

### Conclusão

Partindo da concepção ética em Maquiavel, a qual está intimamente ligada à ação política por meio do êxito calcado no bem da cidade, chegamos à conclusão de que as bases para o agir político, longe de responder por um normativismo ético de matriz transcendente, portanto *a priori*, diz respeito ao todo imagético que tem como eixo estruturante a figura do governante, no caso o príncipe. Para Maquiavel, o político é composto pelos olhares, pelo jogo de aparências que não se acaba em uma verdade transcendental, mas ecoa nos modos como os componentes do governo se relacionam em cada momento histórico. Cabe ao príncipe simular e dissimular, gerando aceitação legitimadora, mas não só ele tem essa função de compor o todo imagético que forma a “estética-política” maquiaveliana, também o povo representa seus desejos em oposição aos grandes, os quais da mesma forma buscam influência junto ao príncipe. Portanto, a percepção que nos salta aos olhos é de que a conduta individual do príncipe diz respeito não à exclusividade da posição que ocupa, mas do todo que representa a estrutura pela qual o político é percebido. Desta forma, a ação política centrada na figura do príncipe destoa da tradição moral quando precisa simular e dissimular ao mesmo tempo em que responde à necessidade de flexibilização do agente por meio das exigências que surgem em decorrência da demanda governamental. O príncipe possui o privilégio, se assim podemos dizer, de saber que está emulando a própria imagem e isso o faz singular em meio aos outros que, sem se darem conta, ao menos e sobretudo no caso do povo, compõem a cena que tomam como uma verdade absoluta que, em realidade, representa a coalisão de desejos em conflito. Desta forma, defendemos nosso

posicionamento segundo o qual a questão ética não é excluída das preocupações de Maquiavel, mas sofre uma resignificação quando passa a responder a ação política como meio da manutenção do poder. Tal manutenção não é inescrupulosa, mas tende ao bem da comunidade pela avaliação do olhar do súdito. Portanto, os atos de governo não podem ser arbitrários em relação à figura potencialmente tirânica do governante, pois, necessitam ainda basear-se num critério, a saber, na manutenção da ordem segundo os humores da cidade. Maquiavel não nos deixa mentir ao situar o tirano como um aquém em relação às figuras históricas dignas de glória junto aos homens, não bastando somente um agir qualquer, mas um agir calcado no político imagético como base de legitimação para ação política na construção de um *vivere libero*.

Em suma, cremos poder dizer que a questão ética em Maquiavel é central, pois a partir dela é possível articular por meio da estrutura do político os conceitos que dizem respeito a questões pontuais do pensamento do autor florentino, como a relação *virtù/fortuna* e a própria necessidade do agir em relação à tarefa do príncipe de manter o estado de coisas. Trata-se, portanto, de uma nova concepção ética voltada para os objetivos da política em sua compreensão propriamente filosófica.

## Referências

- AQUINO, T. de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. 2. ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2011.
- ARNAUT, C. & BERNARDO, L. F. *Virtù e Fortuna no pensamento político de Maquiavel*. in: *Acta Scientiarum*. Maringá, PR, v.24, n.1, p. 91-102, 2002.
- ANDÚJAR, A. H. *El poder de la virtù en el príncipe de Maquiavelo*. In: *Deus Mortalis*. Cuaderno de Filosofía Política. Sevilla, v.2, n.3, p. 205-232, 2004.
- AMARAL, M. do. *Maquiavel e as relações entre ética e política*. In: *Ensaio Filosóficos*, v. 6, p. 25-37, 2012.
- CASSIRER, E. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
- COFONE, I. N. *Maquiavelismo: concepto y significado. Uma lectura desde la virtù*. In: *Dikaion*, Chía, Colombia, v.23, n.18. p. 317-328, 2009.
- LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe e escritos políticos*. Trad. Lívio Xavier, 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- SKINNER, Q. *Maquiavel*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Submissão: 14.05.2018 / Aceite: 27.07.2018.

## Interpretação das sensações

### Interpretation of the sensations

ANDRÉ RENAN NOARA<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente estudo tem como objetivo elaborar uma análise referente ao modo com o qual as experiências fenomênicas de primeira pessoa são trabalhadas na filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), mais precisamente em sua obra *Investigações Filosóficas* (1953), assim como, apresentar a necessidade do uso da hermenêutica para a interpretação das mesmas nos jogos de linguagem. A metodologia abordada para o presente trabalho, visando alcançar os objetivos propostos, se dará da seguinte forma: primeiramente faremos uma breve análise relacionada ao conceito de *qualia*. Em um segundo momento, analisaremos os conceitos acerca da impossibilidade de uma linguagem privada em Wittgenstein e o conceito de jogos de linguagem por ele formulado. Em uma terceira etapa, observaremos o papel fundamental exercido pela hermenêutica nos jogos de linguagem. Acredito que o presente estudo trará para o leitor uma melhor compreensão em relação ao conceito de *qualia*, assim como, uma iniciação à filosofia wittgensteiniana referente à teoria dos jogos de linguagem. O leitor também irá perceber os motivos pelos quais a hermenêutica é fundamental para a compreensão correta das expressões linguísticas.

**Palavras-chave:** Experiência. *Qualia*. Linguagem.

**Abstract:** This study aims to create an analysis about the way the phenomenon experiences of the first subject are worked in the language philosophy of Ludwig Wittgenstein (1889-1951) specific in his work *Philosophical Investigation* (1953). Also, it aims to present the need of the hermeneutic use to the interpretation of them in the language games. The methodology used is organized in the following way: first of all it will be done a brief analysis related to the *qualia* concept. In a second moment, it will be analyzed the concepts concerned to the impossibility of a private language in Wittgenstein and his language games. Third, it will be observed the main role practiced by the hermeneutic in the language games. It is believed that this work will bring a better comprehension of the *qualia* concept and an initiation in the Wittgenstein philosophical idea of theory of language games. The reader will also realized the motives that hermeneutic is essential to the right comprehension of the linguistic expressions.

**Keywords:** Experiences. *Qualia*. Language.

## Introdução

Sabemos exatamente o que a palavra “dor” significa. Sabemos também o que os outros querem dizer quando a ela se referem. Porém, só conhecemos aquilo que a palavra “dor” denota, a partir de nós mesmos. Só podemos conhecer o significado da palavra “dor” a partir de nossas próprias sensações de dor. Mas o que são essas sensações? E de que forma elas se relacionam com as palavras? E mais: se podemos

---

<sup>1</sup>Universidade Federal Fronteira Sul Campus Erechim. E-mail: andre\_noara@hotmail.com

apenas conhecer nossas próprias sensações, de que modo compreendemos o que os outros nos falam quando nos comunicam acerca daquilo que estão a sentir?

Essas são as três questões-chave que irão nortear o presente estudo. A reflexão em torno da primeira questão vai ser o primeiro passo da investigação. Esse movimento se faz necessário devido ao fato da segunda questão requerer, no mínimo, uma breve introdução do modo como se dá a existência dos fenômenos internos. Uma vez compreendido os critérios básicos que definem os fenômenos internos, abordaremos parte da filosofia wittgensteiniana da linguagem, mais especificamente o conceito de jogos de linguagem e a impossibilidade de uma linguagem privada. Esclarecido o conceito de jogos de linguagem, investigaremos a resposta para a terceira questão.

A compreensão da resposta da terceira questão depende do entendimento da resposta da primeira e da segunda questão. Observaremos, com as respostas das duas primeiras questões, que as sensações só podem ser realmente conhecidas a partir de nós mesmos. Contudo, a partir dos jogos de linguagem, é possível expressá-las de um modo suficientemente capaz de gerar compreensão nos demais. O modo com o qual ocorre a compreensão diz respeito à resposta da terceira questão. Na terceira questão, exploraremos a necessidade do caráter interpretativo nos jogos de linguagem, caráter este, fundamentalmente expressado pelo movimento hermenêutico, advindo do momento em que buscamos o sentido correto dos termos que compõe as expressões linguísticas. Creio que dividindo o presente estudo nesses três momentos, estaremos mais propícios a compreendê-lo. Passemos, então, à análise do primeiro ponto.

### **O que são os *qualia*?**

A maior dificuldade com a qual os pensadores da filosofia da mente se depararam na contemporaneidade são os *qualia*. Os *qualia* ficaram conhecidos a partir da divisão feita por David Chalmers (1966), em seu artigo intitulado *O Enigma da Experiência Consciente* (1995), como o “*hard problem*” da consciência. Chalmers divide os problemas da consciência entre os “*easy problems*” e o “*hard problem*”. Os problemas fáceis da consciência (“*easy problems*”) “dizem respeito aos mecanismos objetivos do sistema cognitivo.” (CHALMERS, 2004, p. 3) Ou seja, são os problemas relacionados ao modo como se dão certos processos cerebrais e como esses processos seriam capazes de promover funções e comportamentos cognitivos. Já o problema difícil da consciência (“*hard problem*”) se dá em relação à explicação dos *qualia*. A dificuldade de encontrar argumentos capazes de desenvolver explicações suficientes para o problema dos *qualia* é tamanha. Não é por acaso que encontramos dezenas de teorias distintas tentando dar conta de explicar essa problemática.

Porém há um grande desacordo entre essas teorias. Os *qualia*, de certo modo, são uma “carta na manga” para os filósofos que defendem uma concepção dualista<sup>2</sup> do problema mente e corpo. Já para os monistas<sup>3</sup>, os *qualia* são uma enorme obstrução, que torna muito difícil a conclusão de uma teoria suficientemente convincente. Mas, afinal, o que são os *qualia*?

O termo *qualia* refere-se às experiências qualitativas de primeira pessoa. Experiências que ocorrem dentro de um âmbito inobservável pelos demais. Ou seja, os *qualia* existem de modo restrito. Eles correspondem a todas as experiências fenomênicas internas e subjetivas de alguém. Temos excelentes exemplos para explicar o que são os *qualia*. Em minha opinião, um dos melhores exemplos é formulado por Frank Cameron Jackson (1943), em seu artigo *What Mary Didn't Know*<sup>4</sup> (1986). Observemos o exemplo de Jackson:

Mary está fechada num quarto preto e branco, é educada por meio de livros a preto-e-branco e de aulas transmitidas numa televisão a preto-e-branco. Deste modo, aprende tudo o que há para conhecer sobre a natureza física do mundo. Conhece todos os factos físicos sobre nós e o nosso ambiente, num sentido lato de “físicos”, que inclui tudo em física, química e neurofisiologia completas, e tudo o que há para conhecer sobre os factos causais e relacionais que resultam de tudo isto, incluindo, claro, os papéis funcionais. Se o fisicismo for verdadeiro, Mary conhece tudo o que há para conhecer. Pois supor que não o conhece é supor que há mais para conhecer do que todo o facto físico, e isto é precisamente o que o fisicismo nega. Parece, contudo, que Mary não conhece tudo o que há para conhecer. Pois quando a deixam sair do quarto a preto-e-branco ou lhe dão uma televisão a cores, aprenderá, digamos, como é ver algo vermelho. Isto é correctamente descrito como aprendizagem — Mary não dirá “pois”. Logo, o fisicismo é falso. Este é o argumento do conhecimento contra o fisicismo numa das suas versões. (JACKSON, 1986, p.1).

Esse exemplo de experimento mental elaborado por Jackson é bem intuitivo e suficiente para esclarecer o conceito de *qualia*. Pensemos: Mary conhecia tudo aquilo que compunha a química, a física e a neurofisiologia do mundo, porém nunca teve experiência acerca das cores. Ao sair do quarto, Mary se depara com a cor

<sup>2</sup> Os dualistas não aceitam de forma alguma que as experiências conscientes (*qualia*) possam ser reduzidas ao físico, ou seja, ao corpo. Os *qualia*, para os dualistas, são a maior prova de que a mente não é física. Sendo assim, os dualistas desenvolvem teorias que visam salvaguardar a mente, distinguindo-a do corpo.

<sup>3</sup> A corrente monista, por horror ao dualismo, busca incessantemente encontrar formas de reduzir as experiências conscientes a processos cerebrais. Os monistas acreditam que, ao aceitarem os *qualia*, conseqüentemente, aceitarão o dualismo. Logo, o monismo rejeita a existência dos *qualia* ou procura formas de reduzi-los ao físico. Sempre que for empregada a palavra monismo aqui, estarei me referindo ao monismo materialista. Além dessa categoria de monismo, existe também o monismo idealista. A perspectiva monista idealista não entrará em questão no presente trabalho.

<sup>4</sup> Tradução: O que Mary não sabia.

vermelha. A pergunta que fica é: Mary aprendeu algo novo? A resposta de Jackson é sim. Ou seja, para Jackson, Mary aprendeu a experiência de ver vermelho. A partir dessa experiência, Mary obteve por completo o conhecimento de vermelho. Só os elementos químicos, físicos e neurofisiológicos, foram insuficientes para obter a totalidade do conhecimento do vermelho. Logo, podemos deduzir que os *qualia* não pertencem a propriedades físicas, químicas ou neurofisiológicas. Os *qualia* são, dentro da perspectiva de Jackson, experiências subjetivas que “[...] se sobrepõe a qualquer tipo de descrição física que possamos ter do nosso funcionamento cerebral” (TEIXEIRA, 2008, p.96). São experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa. Experiências fenomênicas que ocorrem apenas na consciência e, conseqüentemente, se distinguem da física do mundo.

Essa abordagem acerca da problemática dos *qualia* foi feita por dois motivos: Primeiramente, para elucidarmos a respeito do que são as experiências conscientes a partir dessa perspectiva apresentada. E segundo, para facilitar a compreensão do argumento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) referente à impossibilidade de uma linguagem privada. A partir do exemplo de Frank Jackson, é possível percebermos que as experiências conscientes carecem de objetividade, pois todas se dão dentro de um âmbito subjetivo. Ou seja, são fenômenos que ocorrem na consciência de cada um. Sendo assim, há possibilidade de traduzirmos, de modo claro e objetivo, nossas experiências conscientes para a linguagem? É o que veremos a seguir.

66

### É possível nomear minhas sensações?

Em sua obra intitulada *Investigações Filosóficas* (1953/1994), Ludwig Wittgenstein<sup>5</sup> faz uma profunda análise da linguagem e do modo com o qual nos relacionamos com ela. No decorrer dessa análise, Wittgenstein se depara com um problema bem interessante: “Como é que as palavras se *relacionam* com as sensações?” (WITTGENSTEIN, 1994, § 244) Essa questão a qual Wittgenstein se depara diz respeito aos *qualia*. Como analisamos anteriormente, os *qualia* são as experiências conscientes de primeira pessoa. Sendo assim, é possível criarmos uma linguagem para essas experiências subjetivas? É possível uma linguagem na qual,

[...] alguém, para seu próprio uso, pudesse anotar ou expressar suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito etc.? – Não podemos fazer isso com nossa linguagem usual? – Mas não é isto que tenho em mente. As palavras desta linguagem devem relacionar-se com o que só quem fala pode saber: isto é, com suas sensações imediatas e privadas. Portanto, outra pessoa não pode entender esta linguagem. (WITTGENSTEIN, 1994, § 243).

<sup>5</sup> A teoria wittgensteiniana abordada no presente trabalho refere-se à filosofia mais madura de Wittgenstein. Ou seja, aquela na qual a linguagem lógica não é mais o campo central de investigação, mas sim a interpretação e a compreensão da linguagem.

Como percebemos, Wittgenstein nega a possibilidade de haver comunicação com os demais por meio de tal linguagem. Em princípio, ele afirma que ela se restringe ao seu criador. Somente aquele que sente as sensações pode atribuir um nome para designá-las e posteriormente reconhecê-las a partir de tal designador. Porém ele vai além: “Mas como é que se faz a ligação do nome com o denominado?” (WITTGENSTEIN, 1994, § 244) De que forma podemos nomear nossas sensações a tal ponto de reconhecê-las no futuro? Antes de apresentar a resposta de Wittgenstein para tal questão, acredito ser necessário observarmos primeiramente o seu conceito de jogos de linguagem, pois, para ele, os jogos de linguagem são essenciais para a compreensão de toda e qualquer linguagem.

Wittgenstein, em contrapartida “ao jovem Wittgenstein”, escritor do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1968), publicado em 1921, se opõe ao modo referencial de linguagem, para ele, não há um único modo pelo qual a linguagem funciona, isto é, a linguagem não pode ser reduzida a uma única forma de atividade dentro da relatividade de ocasiões decorrentes dentro do cotidiano, por exemplo, discurso político, poemas, cantar uma cantiga de roda etc. A “madura” filosofia wittgensteiniana critica as concepções que observam na linguagem apenas seu caráter designativo, ao passo que, para ele, a linguagem é mais que um mero instrumento de designação. Reduzir a significação de uma palavra à sua capacidade de designar um objeto seria um grande equívoco. Segundo Wittgenstein<sup>6</sup>, seria como olhar para as várias alavancas na cabine de um maquinista e pensar que, por terem uma forma parecida, todas possuem a mesma função. Analogamente, assim como as funções das alavancas são variadas, as palavras possuem várias aplicabilidades dentro da linguagem, não se restringindo à mera designação de objetos.

De acordo com Wittgenstein, a linguagem ocorre a partir de jogos de linguagem, jogos estes, relativos à diversidade de ocasiões onde a linguagem se expressa, isto é, para ele, a linguagem não é um formalismo universal, mas sim uma relação dependente do âmbito onde a mesma se expressa, uma relação que depende, de certo modo, de um treinamento por parte dos indivíduos, pois, cada jogo de linguagem possui suas próprias regras.

Wittgenstein “[...] elege o jogo como analogia para definir a maneira como a linguagem está estruturada, ele está conscientemente chamando a atenção para o fato da linguagem não poder ser definida de maneira unívoca e definitiva” (BRITO, 2005, p.92). A impossibilidade da univocidade da linguagem ocorre devido as diferentes possibilidades de aplicabilidade dos termos. Esse é um dos pontos fundamentais da teoria de Wittgenstein. A linguagem não é unívoca, mas sim equívoca. Devido a esta múltipla aplicabilidade dos termos, surgem múltiplos significados dos mesmos que, por consequência, geram múltiplos sentidos. Ou seja,

---

<sup>6</sup> WITTGENSTEIN, 1994, § 12.

do mesmo modo que existem diferentes sentidos para um termo, existem diferentes jogos no qual este termo se expressa.

De certo modo, poderíamos afirmar que cada jogo de linguagem ocorre dentro de certo contexto no qual a linguagem está sendo aplicada. Analogamente, assim como diferentes jogos requerem diferentes regras, diferentes contextos requerem diferentes sentidos. Ou seja, a partir das “regras deve-se buscar o sentido das expressões linguísticas” (BRITO, 2005, p.93). Compreender as regras de um jogo é fundamental para sabermos jogá-lo. Na linguagem ocorre o mesmo. Mas quanto à linguagem privada? Como saberemos qual é o jogo de linguagem? Como saberemos quais são as regras a serem seguidas?

Toda linguagem, para ser coerente e compreensível, de acordo com a visão wittgensteiniana, precisa ser regrada. Regras são, necessariamente, públicas. Nenhuma linguagem privada é pública. Logo, nenhuma linguagem privada pode ser coerente e compreensível. Ou seja, a hipótese de uma linguagem privada se auto refuta. Essa vai ser a conclusão de Wittgenstein. Para aclarar a validade desse argumento, abordemos o exemplo do diário que Wittgenstein nos oferece:

Imaginemos o seguinte caso. Quero escrever um diário sobre a repetição de uma determinada sensação. Para isto eu a associo ao signo “S” e escrevo este signo num calendário, cada dia em que tiver a sensação. – Quero fazer notar, em primeiro lugar, que não se pode formular uma definição ostensiva! – Como? Posso apontar para a sensação? – Não em sentido ordinário. No entanto eu digo ou escrevo o signo e, ao mesmo tempo, concentro minha atenção na sensação – aponto, por assim dizer, interiormente para ela. [...] este processo faz com que, no futuro, me lembre corretamente da ligação. Em nosso caso, porém, não tenho nenhum critério de correção. Poder-se-ia dizer aqui: é correto o que sempre me parece correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar em “correto” (WITTGENSTEIN, 1994, § 258).

68

A partir do exemplo nos é possível detectar a impossibilidade de correção para uma linguagem desse tipo. Ou seja, não há nenhum critério que nos garanta a coerência em relação a uma sensação e outra. Não há como atribuir um nome para designar uma determinada sensação e, em uma ocorrência futura, reconhecê-la sem nenhuma dúvida acerca de sua coerência. Sendo assim, de que forma comunicamos nossos estados internos de modo a sermos compreendidos? Como traduzir nossos *qualia* para o público?

As respostas para estas questões nortearão a sequência de nosso estudo. Buscarei, a partir daqui, desenvolver uma aproximação entre a filosofia de Wittgenstein e alguns conceitos da hermenêutica filosófica, objetivando demonstrar a hermenêutica enquanto necessidade para o funcionamento dos jogos de linguagem.

## O jogo da interpretação

Como observamos anteriormente, a filosofia wittgensteiniana adverte para a impossibilidade da univocidade terminológica da linguagem. Logo, compreender o sentido no qual os termos estão sendo empregados é fundamental para a ocorrência de uma comunicação perfeita. Para compreender tal sentido, necessitamos seguir as regras corretas de um determinado jogo linguístico, visando como objetivo encontrar o contexto das expressões linguísticas. Mas de que modo isso ocorre? De modo hermenêutico!

A hermenêutica<sup>7</sup>, enquanto dimensão filosófica, “[...] radica na filosofia como pesquisadora da verdade, como gestadora e interprete de conceitos, como perscrutadora de sentido e significados” (GRODIN, 1999, p.10-11). Ela “[...] procura integrar duas áreas teóricas da compreensão humana: a tematização daquilo que está inerente ao fato de compreender um discurso ou um texto e a tematização do que é a própria compreensão, em seu sentido mais “fundante e existencial” (GRODIN, 1999, p.11). A utilidade fundamental da hermenêutica para os jogos de linguagem corresponde à compreensão de discursos.

De acordo com a filosofia wittgensteiniana, compreender um jogo de linguagem é compreender o sentido no qual os termos estão sendo expressos. Através da correta compreensão do sentido dos termos se torna possível compreender o contexto das expressões linguísticas. A hermenêutica é fundamental para entendermos o sentido dos termos. Logo, a hermenêutica se torna necessária para a obtenção do contexto das expressões linguísticas nos jogos de linguagem. Ou seja, é a partir dela que interpretamos qual é o sentido correto das expressões linguísticas empregadas em um diálogo.

Após esta brevíssima análise referente à função desempenhada pela hermenêutica nos jogos de linguagem, veremos, através de um exemplo, o modo com o qual ela opera quando o conteúdo de um determinado diálogo faz referência a um estado qualitativo interno de primeira pessoa (*qualia*). Nas palavras de Wittgenstein (1994, § 244):

Como é que as palavras se relacionam com as sensações? - Não parece haver nisso nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e lhes damos nomes? Mas, como é que fazemos a ligação do nome com o denominado? É o mesmo que perguntar: como é que um homem aprende o significado dos nomes das sensações? - por exemplo, da palavra “dor”. Uma possibilidade seria: as palavras estão vinculadas à expressão original natural, e são colocadas no seu lugar. Quando uma criança se machuca, ela grita; os adultos consolam-na e ensinam-lhe exclamações e, mais tarde, frases. Ensinam à criança um novo comportamento de dor.

<sup>7</sup> A Hermenêutica utilizada no presente estudo faz menção à Hermenêutica Filosófica.

Wittgenstein, através do exemplo, afirma que o aprendizado do significado da palavra “dor” se dá juntamente com o *qualia* referente à dor. Isto é, no momento em que a criança tem este estado interno qualitativo (dor), ela, em princípio, naturalmente o expressa através de gritos. Porém de imediato, os adultos que ali se fazem presentes e que, conseqüentemente, já possuem tal conhecimento, ensinam, gradativamente, um novo comportamento à criança perante a sensação. “A partir deste momento sempre que a criança se machucar ela não vai somente gritar, mas possivelmente vai denotar um significado mais profundo a sensação que experimenta e que agora consegue relacionar com a palavra dor” (CARRICONDE, 2015, p.7).

Ou seja, Wittgenstein busca demonstrar que a conexão entre a palavra e a sensação é estabelecida indiretamente, isto é, através de um comportamento. Contudo, esse comportamento não é algo natural, mas sim convencionado. Apesar da subjetividade existente em relação ao meio com o qual a sensação de dor afeta cada um de nós, todos aprendemos uma maneira de nos portarmos perante a mesma. Ou seja, não aprendemos um nome para a sensação de dor, mas sim, uma maneira de se portar diante dela, um comportamento expressivo da sensação de dor. A frase “eu estou com dor” é um comportamento convencionado linguisticamente para expressar tal sensação.

Mas onde entra a hermenêutica no exemplo da sensação de dor? Bem, primeiramente, analisemos o seguinte ponto: a dor é um fenômeno de primeira pessoa. Conseqüentemente, não é possível sentir a dor de outro. Pensemos essa afirmação a partir do exemplo do besouro oferecido por Wittgenstein (1994, § 293):

Suponhamos que cada um tivesse uma caixa na qual estivesse algo a que chamamos “besouro”. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz saber o que é um besouro apenas a partir da visão de *seu* besouro. – Entretanto, poderia ser que cada um tivesse uma coisa diferente em sua caixa.

A partir desta passagem de Wittgenstein, podemos perceber que do mesmo modo como ocorre com a caixa com o “besouro”, ocorre com as sensações, pois sabemos exatamente o que significa, por exemplo, a palavra “dor”, porém seu significado só é cognoscível a partir de nós mesmos. Só conseguimos compreender o sentido da palavra “dor” a partir de nossa própria experiência interna da sensação de dor. Sendo assim, como comunicamos nossas sensações e compreendemos as dos demais? Interpretando-as!

É a partir da interpretação que comunicamos e compreendemos as sensações: “[...] conseguimos entender quando alguém nos diz que está sentindo dor porque compartilhamos desta sensação e a identificamos com o significado que a ela foi dado em determinado contexto” (CARRICONDE, 2015, p.7). Compreender esse determinado contexto é essencial para interpretarmos de maneira correta o sentido

no qual a palavra “dor” está sendo empregada. A hermenêutica é quem torna possível a compreensão correta do contexto, pois, como afirma Hans-Georg Gadamer (1900-2002), ela “[...] é a arte de evitar mal entendidos” (GADAMER, 2003, p.255). Ou seja, compreendemos o sentido no qual a palavra “dor” está sendo empregada e, a partir de então, interpretamos a dor do outro a partir de nossa própria experiência de dor.

Percebemos assim que as sensações alheias nos são informadas através de determinadas palavras que, posteriormente, ganham sentido quando interpretadas por nós a partir de nossas próprias experiências. As palavras que expressam tais sensações como a dor, por exemplo, fazem parte do “[...] processo de constituição, afirmação e reconhecimento do sujeito e de todos os seus fenômenos tanto interiores quanto exteriores” (CARRICONDE, 2015, p.9). Esse processo de constituição se dá através dessa linguagem comunitária que se expressa nos jogos de linguagem. Ou seja, todas as palavras, inclusive as palavras que expressam nossas sensações internas, pertencem ao domínio público. A hermenêutica é fundamental para o sucesso interpretativo das palavras desse domínio. Não só em relação à comunicação das sensações, mas sim em todo e qualquer tipo de discurso.

Todo discurso é parte de um jogo de linguagem e se configura, segundo Manfred Frank (1945), como a “[...] manifestação da gramática da língua, mas uma gramática historicamente dada, que conserva a interpretação coletiva e prática, que, em dada época, determinado grupo ou sociedade fez referente à relação entre os seus membros e ao mundo que lhes é comum.”(RUEDELL 2012, p. 5 apud FRANK, 1985, p. 290.) Ou seja, sob essa perspectiva, a comunicação perfeita depende da apreensão do contexto histórico-social no qual a linguagem se expressa. E a apreensão desse contexto é o papel fundamental desempenhado pelo exercício hermenêutico que se faz presente nos processos internos dos jogos de linguagem.

### **Considerações finais**

A partir do presente estudo nos foi possível perceber a forma de existência dos fenômenos qualitativos de primeira pessoa. Identificamos o caráter subjetivo e inobservável dos mesmos. Cientes destas peculiaridades correspondentes às experiências qualitativas, passamos a investigar a possibilidade da formulação de uma linguagem privada capaz de identificar cada um dos fenômenos internos que conhecemos. Em meio a esta investigação observamos, a partir da filosofia de Wittgenstein, que toda linguagem, para ser coerente e compreensível, precisa ser regrada. Como vimos, todas as regras são, necessariamente, públicas. Assim sendo, em acordo com o pensamento de Wittgenstein, concluímos, por consequência, a impossibilidade de uma linguagem privada coerente e compreensível.

Sabedores da impossibilidade de uma linguagem restrita, fomos à busca de respostas acerca da forma com a qual comunicamos aos demais nossas sensações.

Em meio a isso analisamos, brevemente, os conceitos de Wittgenstein acerca dos jogos de linguagem. A partir dessa análise, percebemos que a compreensão do sentido dos termos é de caráter essencial para interpretarmos de maneira correta o sentido das expressões linguísticas. Ao compreendermos o sentido no qual, por exemplo, a palavra “dor” está empregada, percebemos que nos é possível interpretar a dor do outro a partir de nossa própria experiência de dor. Sendo assim, concluímos que as palavras que expressam as sensações, como a dor, por exemplo, fazem parte do processo de constituição, afirmação e reconhecimento de nós mesmos em relação aos nossos estados qualitativos. Concluímos também que o aspecto fundamental que nos torna possível compreender a dor de outro é nossa capacidade interpretativa. Desse modo, destacamos o papel fundamental da hermenêutica na compreensão dos jogos de linguagem. É a partir do movimento hermenêutico que comunicamos e compreendemos, através da linguagem, o real sentido presente nos termos de uma determinada expressão linguística.

## Referências

- BRITO, R. *O público e o privado em Wittgenstein: da definição ostensiva aos jogos de linguagem*. Fortaleza, Vol. I, N.º 1, 2005, P.79-98. Disponível em: <[http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia\vn1\\_publico\\_privado\\_wittgenstein.pdf](http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia\vn1_publico_privado_wittgenstein.pdf)>. Acesso em: 30/03/2018.
- CARRICONDE, B. L. *A impossibilidade de uma linguagem privada em Wittgenstein e suas consequências na teoria da linguagem do pensamento em Jerry Fodor*. 2015. Disponível em: <<https://riuni.unisul.br/bitstream/handle/12345/2953/A%20IMPOSSIBILIDADE%20DE%20UMA%20LINGUAGEM%20PRIVADA%20EM%20WITTGENSTEIN%20E%20SUAS%20CONSEQU%C3%84NCIAS%20NA%20TEORIA%20DA%20LINGUAGEM%20DO%20PENSAMENTO%20EM%20JERRY%20FODOR%20.pdf?sequence=4&isAllowed=y>>. Acesso em: 05/04/2018.
- CHALMERS, D. *O enigma da experiência consciente*. Tradução: Luís M.S. Augusto. Crítica, 2004. Disponível em: <<http://criticanarede.com/docs/chalmers.pdf>>. Acesso em: 25/03/2018.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5 ed. Petrópolis, RJ, Vozes. 2003.
- GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.
- JACKSON, C. *What Mary didn't know*. The Journal of Philosophy, Vol. 83, N.º 5 (Maio, 1986), pp. 291-295. Tradução: Ricardo Miguel. Crítica na rede. Filosofia da mente. Disponível em: <<https://criticanarede.com/mary.html#footer>>. Acesso em: 27/03/2018.
- RUEDELL, A. *Hermenêutica e linguagem em Schleiermacher*. Nat. hum. 2012, vol.14, n.2, pp. 1-13. ISSN 1517-2430. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302012000200001&script=sci\\_abstract](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302012000200001&script=sci_abstract)>. Acesso em: 06/04/2018.
- TEIXEIRA, J. F. *Mente, cérebro e cognição*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Edusp, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

NOARA, A.

Submissão: 05.04.2018 / Aceite: 20.08.2018.

# A crítica de Nietzsche à compaixão nas obras *Aurora* e *Gaia Ciência*

## Nietzsche's critique of compassion in the works *Aurora* and *Gaia Science*

GUILHERME BOLLMANN<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo busca investigar a ideia de compaixão dentro da obra nietzschiana em especial nos livros: *Aurora* e *Gaia Ciência*, se baseando em reflexões do autor dentro destes textos e utilizando-se de outras obras para esclarecimento da ideia e da subjetividade por trás dela. Ainda, neste artigo, tentaremos responder a pergunta: É possível dizer que a compaixão em Nietzsche é egoísmo disfarçado de altruísmo? Para isso são abordados outros autores que complementam a discussão. O presente texto busca encontrar as semelhanças e o desenvolvimento dessa ideia acompanhada da ideia de egoísmo, e pretende-se encontrar como a compaixão aparece como autopromoção dentro da obra nietzschiana.

**Palavras-chave:** Compaixão. Nietzsche. Egoísmo.

**Abstract:** The present article seeks the investigation of the concept called “compassion” inside the Nietzsche’s work, especially on the books: “*Daybreak* and *The Gay Science*”, taking base on thoughts from the author in these books and making use from others to enlightenment of ideas and the subjectivity behind it. Still in this paper, we will try to answer the question: Is it possible to say that compassion in Nietzsche is egoism disguised as altruism? To answer that, it will also be approached other authors to complement the discussion. The present article, searches the similarities and the development from the idea of compassion with the idea of egoism, and it intends to find how the compassion becomes auto promotion inside Nietzsche’s work.

**Keywords:** Compassion. Nietzsche. Egoism.

### Introdução

Existem poucos homens que mudaram a história do pensamento, e podemos arriscar afirmar que um deles foi Friedrich Nietzsche (1844-1900). Sua interpretação de alguns valores e fundamentos da história da filosofia corroe e revelou, em função da acidez da sua crítica, aquilo que estava por baixo da moral, da religião e até da arte de sua época. Até mesmo uma pessoa cujo interesse pela filosofia seja ainda pequeno deve conhecê-lo, seja com máximas popularizadas como “o que não me mata me fortalece” ou “a vida sem a música seria um erro”, seja com seus pensamentos profundos da vontade de potência. Nosso estudo será um aprofundamento no subsolo das máximas desse grande autor.

O presente texto tem como objetivo estudar a ideia de compaixão<sup>2</sup> em Nietzsche, em específico nas obras *Aurora* e *A Gaia Ciência*, consideradas

---

<sup>1</sup> Acadêmico do Curso de Graduação em Filosofia pela UNESPAR. E-mail: guilhermebollmann5@gmail.com.

<sup>2</sup> Entrando em nosso tema escolhido, a compaixão, analisamos a sua origem etimológica: a palavra deriva do latim “*compassio*”, ou, do alemão, como Nietzsche tratava: “*Mitleid*” ou também “*Mitleiden*”, essa palavra significa “sofrer com”. Seria o entender o sofrimento, poder se colocar no

comumente entre pesquisadores do pensamento de Nietzsche como pertencentes à segunda fase de seu pensamento<sup>3</sup>, que tem em comum o estudo sobre a moral<sup>4</sup>. Para este estudo, quando julgarmos pertinente e adequado, nos valeremos também de apontamentos de outras obras complementares para esta discussão, tais como, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Ecce Homo*, *Assim Falava Zaratustra* entre outros. Encontramos em nosso estudo particularidades que denunciarão de que modo a compaixão (como sentimento altruísta que deveria ser) transforma-se em máscara para outras intenções, tais como paixões escondidas, egoísmo e negação de si.

Nietzsche foi filho de pastores, formou-se em filologia e lecionou na Universidade da Basileia, na Suíça. Conhecido por ser um filósofo crítico dos valores ocidentais, das filosofias pessimistas e da tradição metafísica do ocidente, escrevia com o intuito de contestar o privilégio dos valores absolutos, enquanto questionava valores como “bem e mal”. De uma forma geral, podemos dizer que ele foi um filósofo que privilegiou uma investigação de origem e formas das palavras, que constituem inclusive parte de sua argumentação, além de usar diferentes formas de exposição de ideias na sua escrita, em especial o aforismo<sup>5</sup>.

Considerando que Nietzsche foi um professor de filologia, a investigação etimológica o acompanhou na sua filosofia, sendo o seu livro *A Genealogia da Moral* um exemplo do uso e da importância da etimologia na sua filosofia. Sobre o aforismo, Nietzsche escreve em *Crepúsculo dos Ídolos*, na parte intitulada *o que os alemães estão na iminência de perder* §51: “[...] O aforismo, é uma forma de eternidade, minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro não diz em um livro”. (NIETZSCHE, 2001, p. 94-95). É relevante dizer isso porque as duas obras que trabalhamos neste texto foram compostas majoritariamente em aforismos.

75

---

lugar da outra pessoa, encontrar um sentimento altruísta dentro de si e diminuir a dor do próximo utilizando-se da empatia. Por isso, poderíamos até pensar que o compassivo é cheio de bondade, por ser essa pessoa que carrega a paixão pelo próximo às vezes até esquecendo-se de si.

<sup>3</sup> Para tal apontamento foi utilizado a obra *Nietzsche, das Forças Cósmicas aos Valores Humanos* de Scarlet Marton.

<sup>4</sup> O tema compaixão foi tratado na antiguidade por Aristóteles, na *Poética*. Lá, a compaixão seria o que ocorre quando algo trágico acontece entre “pessoas unidas por afeição, por exemplo, quando um irmão mata irmão, ou filho o pai”. Isto é, sentimos dó quando vemos situações trágicas entre aqueles que são próximos. Caberia, portanto, à tragédia trazer esse sentimento de empatia. De todo modo, lembramos que a obra de Aristóteles não trata de ética ou moral, mas, apenas, descreve um sentimento que é empregado nas tragédias. Mais tarde, na modernidade, Kant (2007, p 28), na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, afirmará que ser compassivo por gosto, não detém nenhum valor moral. Porém, como isso é benéfico, caso seja estimulado, já quando se é compassivo mesmo sem ser tocado pela desgraça alheia, isso sim possui valor moral. Enfim, na antiguidade, a compaixão não possuía um valor moral, diferente da modernidade. A quem interessar, poderá procurar nestas obras um ponto de vista diferente.

<sup>5</sup> O aforismo define-se como um tipo de texto curto que, em poucas palavras, expressa algo, um pensamento.

Ele adotara a forma de escrita através dos aforismos já ciente que este método de escrita é de difícil compreensão, sendo necessária a “arte de interpretar”, e ainda deixando a sua marca como crítico da filosofia ocidental, resgatando uma forma de interpretação que teria sido perdida pelos alemães, então de certo modo, além do conteúdo de seus trabalhos, seu estilo também era uma forma de crítica.

Ao ler Nietzsche, é válido observar que a compaixão por ele abordada e criticada nas obras selecionadas (a saber: *Aurora* e *Gaia ciência*) é a pregada pela moral judaico-cristã. Em *Assim Falava Zaratustra*, na parte intitulada “*Do amor ao próximo*”, ele escreve: “[...] Convidais uma testemunha quando quereis falar bem de vós; tendo-a seduzido a pensar bem de vós, vós mesmos pensai bem de vós” (NIETZSCHE, 2015, p. 80). Esta é a direção pela qual nossa pesquisa pretendeu seguir, entendendo como a “compaixão” se dá como forma de autopromoção dentro da obra nietzschiana entendendo assim a sua dualidade.

Antes de partir para a crítica da compaixão cristã presente nas obras que iremos comentar a fundo é importante salientar que Nietzsche também abordou a compaixão com outras perspectivas, em sua terceira fase de pensamento o autor afirmou um tipo positivo de compaixão, em *Assim Falava Zaratustra*<sup>6</sup> e *Além do Bem e do Mal*<sup>7</sup> ele comenta sobre a compaixão do nobre e a compaixão através da amizade, podemos notar que não é o viés que este trabalho pretende analisar, mas o leitor deve ter em vista que Nietzsche possui mais de um ponto de vista sobre esse conceito.

Assim como a compaixão, o egoísmo também tem interpretações diferentes dentro do pensamento do autor (principalmente na sua terceira fase), que apresenta uma visão que pode ser interpretada como negativa em relação ao egoísmo, o que pode ser encontrado em *Assim Falava Zaratustra*<sup>8</sup>.

### **Nietzsche e a compaixão**

A pergunta que pretendo fazer com esse artigo é: não seria a compaixão uma máscara para esses sentimentos ocultos? *There's no free lunch*, ou seja, podemos desconfiar de todo “almoço grátis”, de todo o “apoio desinteressado” que o ar ruim da compaixão nos traz.

A primeira obra de Nietzsche que iremos analisar será *Aurora*, publicada, pois, em 1881, marcando, ali, uma crítica ao cristianismo e à filosofia de Schopenhauer. O autor indica que aquilo que aprendemos por compaixão não passa de uma forma de tentar afastar o sofrimento, já que não sabemos lidar com ele, como podemos ver na seguinte passagem do aforismo 133:

---

<sup>6</sup> Cf. passagem intitulada “dos compassivos” em *Assim falava Zaratustra*.

<sup>7</sup> Cf. §293 de *Além do Bem e do Mal*.

<sup>8</sup> Cf. *Assim Falava Zaratustra* “Da virtude dadivosa”.

[...] O acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos. Ou já traz consigo uma diminuição de nossa honra perante os outros ou nós mesmos (NIETZSCHE, 2016, p. 96).

Assim como os acidentes, o sofrimento do outro nos remete à nossa impotência e como nossa própria vida pode ser facilmente encerrada, talvez seja esse um dos motivos para que os sofredores criem o seu céu, pois lhe dá uma crença de continuidade ao pouco que o sofredor acredita poder fazer na terra, além de um sentido para o seu sofrimento. Também nesse aforismo, o autor aponta que, no fundo, pensamos muito em nós, uma vez que pode haver ocasiões quando decidimos não evitar o sofrimento do outro e nos apresentaremos como poderosos auxiliares. Estando, enfim, certos dos aplausos, agimos não por um impulso compassivo, mas por um impulso de prazer, ligado à glória e à gratidão (NIETZSCHE, 2016).

A nossa ação compassiva ou egoísta está relacionada a um modo de realizar um impulso de prazer, isto é, se eu auxiliar alguém, e, talvez for ludibriado, sei que obterei glórias e honras. Se, ainda, eu não oferecer auxílio por ser indiferente, estarei afirmando que sou mais importante para mim do que o próximo é. Então, nosso agir não está ligado diretamente com uma “bondade do coração”, mas sim com o prazer de exercer uma força sob o outro, uma forma de repelir a dor e o sofrimento.

O cristianismo busca apresentar a compaixão como máxima moral e ética aos nossos impulsos, “amar o outro como se fosse a nós mesmos”, mas e quando o homem despreza a si mesmo? Repitamos, então, a pergunta que Nietzsche faz no aforismo 79:

Se o nosso Eu, conforme Pascal e o cristianismo, é sempre odiável, como poderíamos suportar e admitir que os outros o amem – Seja Deus ou homem! Seria contrário a toda decência, fazer-se amar sabendo muito bem que merece apenas ódio (NIETZSCHE, 2016, p. 59-60).

Podemos ver que Nietzsche não vê compaixão como um sentimento puro buscando, pois, revelar que há motivos por trás de cada ação desinteressada, isto é, o homem compassivo sempre busca um impulso de prazer baseado no seu egoísmo. A moral da compaixão busca a redenção de si no outro, portanto o outro é apenas um caminho para a minha salvação pessoal. Assim, além de também gerar honras e dívidas através daquilo que faço por ele, de certa forma a moral compassiva também usa o outro como um meio e não como um fim.

Para o autor, ainda no aforismo 133, o homem não compassivo possui uma vaidade menos suscetível à ofensa, a ponto de não se desesperar quando vê o sofrimento do outro e não buscar a glória fácil que se obtém ao afastar a dor que não

lhe pertence. “São uma espécie de egoístas *diferente* dos compassivos” (NIETZSCHE, 2016, p. 98).

Quem, no entanto, é esse homem não compassivo? Para o sofredor (ou o cristão) é o homem “mau”, isto é, aquele egoísta que não busca o prazer em auxiliar alguém em condição de miserabilidade, sendo que aquele que ajuda pelo prazer de ajudar é considerado o “bom”, de grande coração. Então, a religião da compaixão cria a moral e a comunidade dos homens bons. Já aqueles que esquecem de si, espalhando o que o autor vai chamar de “fraqueza”, são os que são tomados por compaixão.

No aforismo 134, o autor afirma que “supondo que ela [a compaixão] predominasse por um só dia, imediatamente pereceria a humanidade” (Nietzsche, 2016, p. 98). Isto porque a compaixão faz crescer o sofrimento, pois o homem não sabe mais sofrer e quando sofre busca auxilia rapidamente para se livrar desse sofrimento. Auxílio rapidamente oferecido por aqueles que buscam a glória fácil e salvam superficialmente<sup>9</sup>, a compaixão não é apenas o sentimento daquele que observa a dor e busca fornecer apoio, mas também afeta o enfermo que não quer sofrer e espera que o seu próximo o ampare, algo que a ideia de “boa consciência” traz ao homem.

Um aspecto apontado pelo autor é que oferecer compaixão equivale a desprezar, isto é, não gostamos de ver o inferior sofrer, pois isso não oferece prazer, apenas o inimigo que encaramos como “o igual” é que gostamos de ver perecer (NIETZSCHE, 2016). Essa compaixão pode ser vista como a do “homem mau” pelos homens compassivos uma vez contaminados pela ideia de boa consciência<sup>10</sup>. O desprezo pelo outro tem como fundamento, em Nietzsche, o desprezo por si mesmo, pois como a moral compassiva ensina que o “Eu é odiável”, podemos apenas oferecer aquilo que temos: mais ódio. Nesse sentido, escreve Oliveira (2010, p. 5):

O desprezo de si impossibilita o amor ao próximo, porque, segundo a moral da compaixão, dever-se-ia olhar o outro como se olha para si mesmo. Ora, quem olha para si mesmo com desprezo, não pode ver o outro a não ser como também desprezível.

O ódio por si é pregado pela moral de forma sublime, indiretamente, pensando que o “Eu” não é tão importante como a comunidade, e que a vida na terra é difícil e infeliz, a busca pela redenção no outro seria o antídoto do seu ódio pela vida. Ora, esses que negam tanto a vida, como podem eles continuar no plano da existência? Afinal, já que a vida é tão infeliz, por que não a encerram? A resposta está

---

<sup>9</sup> Digo nesse ponto superficialmente, pois a dor de cada um não pode ser abordada na totalidade pelo outro, assunto que será retomado em *Gaia Ciência*.

<sup>10</sup> Assunto tratado pelo autor em *Genealogia da Moral*. Em resumo, o autor aponta que o cristianismo criou a ideia de culpa para poder inserir as ideias de boa e má consciência, assim como a ideia de moral.

primeiramente no pecado, um artifício que a religião criou para produzir a boa e má consciência. Não se pode tirar aquilo que Deus deu ao homem, isto é, a vida. Nietzsche, entretanto, também aponta no aforismo 139 que “a compaixão é antídoto para o suicídio” (NIETZSCHE, 2016, p. 100). Ela cria uma espécie de sentimento de poder em pequenas doses que dá prazer ao compassivo durante sua vida mundana. Em função disso, ele se mantém na existência obedecendo ao sacerdote e suas tábulas de valores enquanto recebe pequenas doses de vontade de potência.

Nesse ponto, gostaria de trazer à discussão uma ideia de Nietzsche que aparece como uma prévia à sua interpretação de sujeito. Ele começa a duvidar do que sabemos sobre o “Assim chamado Eu”, como veremos na passagem do aforismo 115.

A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos -; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão [...] Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados *extremos* (NIETZSCHE, 2016, p. 82).

Podemos acompanhar com o autor a sua crítica ao que acreditamos conhecer de nós mesmos. Apenas temos palavras para os impulsos mais extremos e todos os outros impulsos que não conhecemos nos escapam, e “aquilo que achamos que somos; nenhum de nós o é; então *nos conhecemos mal*” (NIETZSCHE, 2016).

Um ponto importante a comentar é que Nietzsche afirma que a compaixão é um impulso de modo que não podemos controlar os impulsos, pois, para o autor, no aforismo 109 até querer combater um impulso é um impulso. Sendo assim, por que a moralização de um impulso compassivo? Como foi demonstrado, tanto o altruísmo como a compaixão tem uma finalidade igual: satisfazer um prazer. Talvez a resposta esteja na *negação do ego*, talvez ainda seja a ideia de que a compaixão seja um remédio ao suicídio, pois aqueles que só desprezam a si mesmos encontram nos outros uma utilidade para a sua vida e uma fonte de prazer.

Um último ponto desta obra que traremos à vista, traremos uma questão que Nietzsche faz no aforismo 137: “Por que duplicar o Eu”? Ver o sofrimento do outro como algo de fora é algo de nosso cotidiano de fácil compreensão, o sofrimento não é nosso. Portanto, não temos profundo conhecimento daquilo que o outro vem a sentir, embora uma “filosofia da compaixão” busca fazer com que eu sinta a dor como se fosse minha. Deste modo, tenho que sofrer duas vezes, uma com o ponto de vista do Eu e outra pelo viés do sofredor (NIETZSCHE, 2016). Se a dor então é duplicada, a compaixão é um impulso nocivo e contraditório, então qual o seu remédio? A resposta de Oliveira (2010, p. 17) é:

[...] recuperando no indivíduo aquilo que é seu, ou seja, não apenas negando uma parte de seus impulsos em função da elevação de outros mais fracos e doentios, mas restituindo-lhe a integridade perdida na moral.

Algo que podemos concluir com o texto de *Aurora* é que a compaixão instaura a negação de si, a busca do outro e também um pequeno sentimento de poder. Portanto, a compaixão age como uma droga cujo vício mantém o homem moral como um dependente do outro, gerando uma comunidade de compassivos que moralizam o impulso que inicialmente parece altruísta. A escapatória da compaixão em *Aurora* seria o retorno do homem a si, voltando a valorar as ações egoístas. Como o próprio Nietzsche escreve no aforismo 148 “Não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo”. Com a remoção do véu moral, o homem volta a sua identidade egoísta e passa amar a si mesmo novamente. Talvez assim também poderá amar os outros, não apenas como um meio de salvação, mas si como uma finalidade no amor.

Em *Gaia Ciência*, que foi publicada em 1882, veremos como a compaixão é uma forma de exercício de vontade de potência sobre o outro além de mostrar como é bom estar em nossa companhia. Ser compassivo, portanto, pode ser uma forma de engrandecimento do ego. A relação se dá, pois ambas as obras, dizem algo similar: usa-se o altruísmo para mascarar o egoísmo, tratam da compaixão como uma arma do fraco, conforme será demonstrado a seguir.

No aforismo §13 de *Gaia Ciência*, são explicitadas, de maneira clara, as intenções egoístas por trás da compaixão. O autor formula a sua “teoria do sentimento de poder”, que observamos abaixo:

Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso! [...] Fazemos bem e queremos bem aqueles que já dependem de nós de alguma maneira; queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar-lhes a vantagem de estar em nosso poder (NIETZSCHE, 2012, p. 62).

Todo o sacrifício seria feito para o nosso desejo de poder, para nos sentirmos nobres e superiores a aqueles que precisam de nossa ajuda, poderíamos dizer que compaixão é um sentimento para os pouco orgulhosos que querem uma presa fácil para mostrar-se como uma boa pessoa. Os orgulhosos não seriam compassivos por apenas ver a capacidade de riqueza no igual a ele, e não buscar ajudar a todos. Então repetimos a pergunta já feita: Será que o compassivo sempre busca a ação boa por si só? Ou será possível que haja algo por trás?

Afinal, nesse livro, o conceito de compaixão se dá como “sentimento de poder”, ou seja, um pequeno prazer de exercer influência sob um sofredor. No aforismo §14, Nietzsche escreve:

[...] Nosso amor ao próximo, não é ele uma ânsia por nova propriedade? Quando vemos alguém sofrer, aproveitamos com gosto a oportunidade que nos é oferecida para tomar posse desse alguém; é o que faz o homem compassivo, que também chama de “amor” ao desejo de nova posse que é nele avivado (NIETZSCHE, 2012, p. 64).

Assim sendo, quando se presta auxílio ao outro, ele passa a ser nosso devedor, passa a nos admirar, então, temos poder sobre ele; o ajudado passa a tornar-se de nossa posse, algo como um “humano de estimação”. Pense, por exemplo, em um cão que recebe comida de um estranho; ora, esse cão começa a admirar a pessoa que o alimenta, o segue, o protege e sempre espera receber mais da sua compaixão. Assim também é o homem. Tal auxílio, bondade e afastamento da negatividade é uma forma de controle e causa de admiração.

A compaixão seria um sentimento para os não virtuosos, aqueles que não sabem se auto afirmar, para os negadores da vida. E a vida, seria o único valor que importa para Nietzsche. Esse valor é inquestionável e toda a vida é vontade de potência, então a afirmação de si é o que faz a nobreza do nobre. Nesse sentido, o autor escreve em *Crepúsculo dos Ídolos* no capítulo “A moral como manifestação contra a natureza”, que a condenação da vida por parte de um vivente é apenas o sintoma de uma espécie de vida determinada. Para julgar a vida, seria necessário olhá-la de fora. Ora, isso não está ao nosso alcance, então não podemos julgar o valor da vida (NIETZSCHE, 2001).

À primeira vista parece que estamos diante de um paradoxo, o julgamento da vida seria impossível, e ainda assim seria o mais alto valor. Temos que observar que o maior problema não é o julgamento da vida em si, mas sim os critérios que fundam esse julgamento. Nietzsche afirma que julgar a vida e condená-la vem de uma espécie de existência miserável. Quando, porém, ele afirma que a vida tem o mais alto valor, utiliza-se de seus próprios critérios, como se afirmasse que o seu julgamento é o correto. Isso se trata também de uma crítica à filosofia pessimista. Assim, o aparente paradoxo se desfaz, visto que a afirmação do autor é contra um determinado tipo de julgamento.

Os compassivos veem os sofredores como presas para inflar seu ego, e “ajudando”, pelo viés da moral cristã, o compassivo acaba por negar a vida. O papel “não-egoísta” da compaixão se inverte: já não sofro com o sofredor, sou indiferente ao seu sofrimento, porém vejo uma possibilidade de poder.

Considerando que o compassivo quer acabar com o sofrimento, cabe notar o aforismo §338 de *Gaia Ciência*, onde é abordada a vontade de sofrimento. Como todos têm seus próprios sofrimentos, a parte profunda dele fica escondida; essa se torna inacessível e incompreensível aos outros. Ela é extremamente pessoal, desta parte só nós temos ciência. Os compassivos, quando notam o nosso “sofrimento”,

tentam diminuí-lo, como se fosse algo sem valor buscando rapidamente afastar a negatividade da vida, como observa o autor:

Na maioria dos benefícios prestados aos infelizes, há algo de revoltante na frivolidade intelectual com que o compassivo faz o papel do destino: ele nada sabe de toda a sequência de complicações interiores que a infelicidade significa para mim e para você! É esquecida a necessidade de dor que cada um de nós possui (NIETZSCHE, 2012, p. 201).

Sobre o sofrimento, é importante mencionar Schopenhauer, filósofo anterior a Nietzsche que escreveu a sua maior obra aos 30 anos, intitulada *O Mundo como Vontade e Representação*. Schopenhauer foi considerado por muitos um pessimista, e escrevia sobre o que impelia à vontade de vida, considerando “o homem um ser para a morte”. Este autor exerceu, até certo aspecto, uma decisiva influência em Nietzsche, tendo Nietzsche o admitido como “mestre”. Fato que se observa em várias de suas obras, como por exemplo, em *O Nascimento da Tragédia*, e na introdução de *Genealogia da Moral*. Neste ponto, sabemos das controvérsias entre até onde Schopenhauer influenciou Nietzsche, porém essa discussão não parece relevante ao momento. Trazemos Schopenhauer por ser um dos nomes conhecidos quando citamos dor e sofrimento como conceitos na filosofia.

Sobre a dor, Schopenhauer escreve em seu livro *O Mundo como Vontade e Representação* (Livro IV, §57):

Se chegamos a reconhecer que a dor enquanto tal é essencial e inevitável à vida, nada mais sendo que sua simples figura, e que só a forma sob a qual a dor se expõe é que depende do acaso; que portanto, o nosso sofrimento presente ocupa um lugar no qual, sem o mesmo, de imediato um sofrimento diferente entraria em cena, sendo agora impedido por aquele outro, e que, por consequência, a sorte em pouco nos afeta no essencial; - se chegarmos a reconhecer isso, uma semelhante reflexão, caso se nos torne uma convicção viva, produzirá um grau significativo de equanimidade estoica e reduzirá consideravelmente a preocupação angustiante acerca do próprio bem-estar (SCHOPENHAUER, 2015, p. 365-366).

Schopenhauer, por fim, propõe uma teoria onde cada indivíduo teria “uma parte determinada de sofrimento, que não pode esvaziar ou transbordar” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 366). Podemos interpretar como a dor sendo algo que o homem sempre terá. Assim, não importa se algo muda, já que sempre haverá uma dor nova. Ora, isso faz parte da nossa vida, a dor nos acorda, nos faz enfrentar desafios e nos mantém como humanos, então de que adianta a compaixão? Compaixão a que preço? O que ela fará? Ela afastará uma dor que eu conheço e trará uma nova? Essa nossa preocupação não nos gera um sentimento de espanto? Desse modo, se serei sempre afetado por algum tipo de dor, então qual o sentido de fugir

dela? Quando pensamos dessa forma, poderíamos ser estoicos (como afirma Schopenhauer), já que não mandamos no destino e algo ruim sempre acontecerá, para que se importar com as dores? Há certa relação com o que Nietzsche escreve no aforismo supracitado:

O compassivo: ele quer ajudar: não conhece o infortúnio de cada um, por isso ele quer ajudar, não pensa que existe uma necessidade pessoal do infortúnio, que para mim e para você haja terrores, empobrecimentos, privações, aventuras, riscos e erros, a trilha para o céu de cada um sempre passa pela volúpia do seu próprio inferno. Não, disso ele nada sabe: a religião da compaixão (ou do coração) ordena que ajude (NIETZSCHE, 2012, p. 202).

Se acompanharmos a ideia de Schopenhauer de que sempre teremos dores, logo não deveríamos nos preocupar tanto com o fato de um sofrimento sempre entrar em cena após o outro. Ora, a ideia de Nietzsche, de que o compassivo que não liga para as dores, apenas segue a ordem de sua religião da compaixão e quer exercer a sua vontade sobre o outro, infere que a compaixão de nada serve a não ser para aplicação da vontade egoísta do compassivo, que só faz o outro ter uma nova dor, ou um alívio momentâneo. Poderíamos até pensar em Sísifo, imaginando o compassivo como um amigo que ajuda Sísifo a carregar a pedra da dor até o topo da montanha só para, em seguida, ser esmagado pela eternidade.

Afinal, a compaixão não busca conhecer o problema do próximo e sim eliminá-lo o mais rápido possível<sup>11</sup>, pois parece que, para nós, é impossível sentir a dor do outro. Assim, o altruísmo pregado pela moralidade não passa de um conto de fadas. A compaixão elimina a manifestação da vida daquele que sofre, pois como essa moral religiosa ordena que o compassivo ajude, ele faz de tudo para apagar a chance de vida do indivíduo. O seu papel não-egoísta é apenas uma máscara. Portanto, precisamos de uma fuga para a negação de si ao buscar uma nova fórmula de interpretar o sofrimento e dores que o mundo oferece.

### Considerações finais

Feito o nosso estudo, refaremos a pergunta: É possível dizer que a compaixão em Nietzsche é egoísmo disfarçado de altruísmo?<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Aos interessados nesse tipo de discussão no pensamento contemporâneo, recomendo a leitura do filósofo coreano Byung-Chul Han, em seu livro *A Sociedade da Transparência* ele sinaliza que vivemos em uma sociedade positiva que abafa qualquer negatividade e nenhum sofrimento é enfrentado. (HAN, 2014) Portanto é possível ver uma relação com a compaixão de Nietzsche, o esquecimento do sofrimento através da compaixão carrega uma similaridade com a falta de alteridade dentro da sociedade positiva apontada por Han.

<sup>12</sup> Gostaria de salientar que fazer esta pergunta não significa afirmar que o altruísmo, de fato, existe. Nietzsche, em *Ecce Homo*, no § 5 do subtítulo, escreve: “Por que escrevo tão bons livros”? Ele, inclusive, nega a existência de ações egoístas ou altruístas, mas também temos que ter em mente que

Com base no que vimos em *Aurora*, podemos dizer que o autor admite que exista um impulso à compaixão, da mesma forma que o impulso ao egoísmo. Por outra parte, em ambos os impulsos, o autor não está preocupado com o sofrimento alheio, e, sim, com a busca de satisfação de um prazer próprio. Então, aquilo que aprendemos por compaixão, o autor dirá no aforismo 133:

A verdade é que na compaixão – refiro-me ao que, enganadoramente, costuma-se designar por compaixão – já não pensamos conscientemente em nós, mas sim de modo *fortemente inconsciente*, [...] Rechaçamos esse tipo de dor e de ofensa, e a ele respondemos com um ato de compaixão, em que pode haver uma sutil legítima defesa e mesmo vingança (NIETZSCHE, 2012, p. 96).

Portanto, nós agimos em favor a nós mesmos, de forma inconsciente e moralizamos a compaixão para que o ato seja *considerado* bom. Fato é que, em *A Gaia Ciência*, temos uma compaixão como forma de negação do outro e o compassivo como alguém que exerce sua vontade de potência no outro. Dess modo, poderíamos dizer que a compaixão aqui também é uma forma de egoísmo mascarado, pois negamos a dor e toda a negatividade da vida. Quando o compassivo vê alguém sofrendo, o toma como propriedade. Nega a dor do miserável e o mostra como é bom estar sob seus cuidados. Com isso, engrandece a sua imagem, utilizando-se da desgraça do outro.

O tema abordado até aqui poderia nos remeter à ideia de que a compaixão está entrelaçada com os conceitos de cristianismo, ascetismo e *décadence*<sup>13</sup> dentro do pensamento de Nietzsche, sendo o primeiro, o propagador da compaixão como moral através do ascetismo, tendo sua negação da vida através da promessa pela terra prometida. Alguns desses tópicos não foram abordados no nosso trabalho em vista da limitação do tema que se propôs a estudar principalmente as obras *Aurora e Gaia Ciência*, mas, enfim, se fosse possível ir mais a fundo ao abordar trabalhos como *Genealogia da Moral e Além do Bem e do Mal*, alcançaríamos esses conceitos.

Chegamos a uma possível resposta, dentro do pensamento de Nietzsche. A compaixão parece ter esse efeito decadente e foi espalhada na nossa cultura ocidental como um ato de bondade para que, com a moral, fosse, finalmente, desejada pelos “negadores da vida”. A compaixão é, portanto, uma máscara do egoísmo, pois ambos os impulsos buscam um prazer individual, porém a compaixão é moralizada.

---

*Ecce Homo* faz parte da última fase do pensamento do autor, portanto sua interpretação sobre egoísmo e altruísmo sofre mudanças.

<sup>13</sup> Apoiando-se no *Dicionário Nietzsche* definimos a *décadence* como a desagregação dos instintos como processo mórbido da cultura (MARTON, 2016), e também vemos que a compaixão é um impulso nocivo. Existe, portanto, a relevância desse conceito dentro de uma ideia maior que são os impulsos em Nietzsche

Nietzsche foi um autor que nunca se propôs a salvar o mundo ou mesmo estabelecer normativas comportamentais. No fundo, não se trata de oferecer uma resposta definitiva de como escapar da máscara moral da compaixão. Talvez seja o *sonho de um homem ridículo*<sup>14</sup> sugerir uma volta ao indivíduo, isto é, pensá-lo não como um ser racional, mas sim também como um ser sensível que pode aprender com as suas dores e com o seu egoísmo. O método para isso não pode ser determinado, pois cada “eu” é diferente, então irei me dispor apenas a dar uma recomendação: para Nietzsche existe um “eu”<sup>15</sup> que não pode ser acessível através do reino das palavras, aquele que está nos impulsos dos quais não podemos dar nome. Talvez nesses impulsos esteja a nossa resposta, pois podemos procurar na sensibilidade o que nos dá mais prazer e que aumente a nossa vontade de vida, e com isso nos abstenhamos de dar mais juízos sobre o modo de vida de cada um.

## Referências

- DOSTOIÉVSKI, F. *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. Tradução de Vadim Nikitin. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- HAN, B. *A sociedade da transparência*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D' Água, 2014.
- MARTON, S. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- OLIVEIRA, J. R. “A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em *Aurora*: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo”, In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, 2/sem 2010, vol. 1, n. 2, p. 4-22.

<sup>14</sup> Conto que faz parte do título *Duas Narrativas Fantásticas* de Dostoiévski publicado pela Editora 34. Neste conto, a personagem sonha com um mundo utópico onde há um espírito de coletividade muito grande; não há avanços ou preocupação com a morte. Na segunda parte de seu sonho, as pessoas dessa utopia tornam-se individualistas, criam grupos, línguas diferentes e guerras. Há, ainda, a separação do indivíduo e o coletivo. O ponto que quero chegar com essa comparação é que, na minha visão, deveríamos voltar a nós mesmos e afirmar a nossa vontade de vida.

<sup>15</sup> Cf. aforismo 115 de *Aurora*.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2015.

Submissão: 26.06.2018 / Aceite: 22.07.2018.

## A concepção da metafísica ingênua de imagem: a crítica de Sartre a Descartes

### The conception of naive metaphysics of image: Sartre's critic of Descartes

HELTON LUCAS ROMUALDO<sup>1</sup>

**Resumo:** O que é uma imagem, fruto de uma percepção e um modo menor de armazenamento na mente? Nosso objetivo é confrontar essa questão que surge nas Primeiras Meditações Metafísicas de Descartes e compreender por que o seu modo de pensar e conceber a imagem é tratada por Sartre como uma metafísica ingênua da imagem. Nesse sentido iremos apresentar as críticas de Sartre a Descartes e as insuficiências que o contemporâneo visualizou no moderno.

**Palavras-chave:** Consciência. Fenomenologia. Imaginação. Percepção.

**Abstract:** What is an image, the fruit of a perception and a smaller mode of storage in the mind? Our aim is to confront this question that arises in Descartes' First Metaphysical Meditations and to understand why his way of thinking and conceiving the image is treated by Sartre as a naive metaphysics of the image. In this sense we will present Sartre's criticisms of Descartes and the inadequacies that the contemporary saw in the modern.

**Keywords:** Consciousness. Phenomenology. Imagination. Perception.

## Introdução

A imagem, segundo Descartes, é uma representação fiel do objeto percebido; ela é a representação da coisa percebida, porém, menor e presente na mente. A imagem habita no limite entre o empírico e o mental. Ora, em Descartes, há uma confusão entre existência e essência. Assim, tanto a imagem como o sonho, fotografia etc. estão dentro de uma mesma concepção existencial; elas constituem uma ideia. Sartre, ao elaborar suas considerações ao problema da imagem, dirige algumas críticas à essa concepção cartesiana. O filósofo contemporâneo apresenta um novo modo de se conceber a imagem. Sartre apresenta-a como um objeto do mundo, com um modo existencial diferente do objeto concreto. A imagem é um modo de consciência. Ela é um ato e não uma coisa; é pura síntese – é criativa – e não é um conjunto de percepções. Sartre mostra a imagem como uma abertura para o mágico, que segundo Sass (2007, p. 44) “é uma queda da consciência, uma alteração do mundo dos objetos”.

Enquanto Descartes ficou preso à uma imagem representativa; uma cópia que induz ao erro por estar associada à percepção, Sartre, por sua vez, apresenta uma imagem que tem uma representação significativa à vida psíquica. Essa maneira de se pensar a imagem forma uma ontologia – à medida em que há modos distintos de se

---

<sup>1</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Orientando do Professor Simeão Donizeti Sass, estuda a filosofia da psicologia fenomenológica da imaginação em Jean-Paul Sartre. E-mail: helton.filosofia@gmail.com.

pensar a imagem – que Sartre procura explicitar e apresentar. O não esclarecimento dessa ontologia, da reflexão da imagem à vida psíquica, foi a confusão cartesiana de essência e existência, que Sartre termina por identificar como a metafísica ingênua de imagem.

Nesse sentido, o artigo aqui tem em vista, como proposta, apresentar a concepção cartesiana de imagem evidenciando as suas insuficiências identificadas por Sartre e explicitar algumas das considerações deste ao problema.

### **A concepção da metafísica ingênua de imagem**

Na modernidade o pensamento de Descartes ganhou muita notoriedade. Talvez isso se dê pelos novos rumos que ele propôs para sua filosofia frente àquele que estava vigente em seu período. Esse destaque que está apoiado na nova ciência que emerge no século XVII e na clareza e método que essa nova cientificidade propõe, legou a Descartes (posteriormente) o nome de filósofo racionalista. No que concerne ao nosso tema e objeto de pesquisa, Descartes também deixou sua consideração. O tema passa pelo problema da imagem a partir da sua teoria do conhecimento e da sua preocupação com uma verdade clara e distinta.

Na sua obra datada entre 1622-1629, *Regras para direção do espírito*, Descartes nos apresenta as faculdades sensitivas e a faculdade inteligível. Tais faculdades são a estrutura do que Descartes denomina de *entendimento*. Para o filósofo moderno, a mente é constituída por quatro faculdades, a saber: o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória (DESCARTES, 1999, p. 73). Dessas, apenas o entendimento é capaz de captar a verdade; para isso, é auxiliado pelas demais faculdades. O conhecer, segundo Descartes – nas *Regras* – advém das propriedades que os objetos fornecem a cada um dos sentidos formando, por assim dizer, uma totalidade desse objeto. Todos os sentidos externos são, contudo, à medida em que são partes do corpo, passivos na sensação, mesmo que o objeto seja aplicado como uma ação. Em outras palavras, Descartes quer nos mostrar que se os olhos captam figuras, elas são impressas graças à ação da luz com uma diversidade de cores e propriedades (DESCARTES, 1999, p. 75). À medida que o conhecer é constituído, ele capta as propriedades que o objeto fornece; partir daí gera-se essa totalidade de propriedades captadas por cada sentido.

Se o sentido externo é colocado em movimento pelo objeto, suas propriedades são transportadas para outra parte do corpo. Essa outra parte é o que Descartes denomina como o sentido comum. Os sentidos comuns são a marca (sinete) que formam na fantasia (ou imaginação) as figuras ou ideias que vem dos sentidos externos puras e incorpóreas. A imaginação é uma parte do corpo que envolve várias figuras distintas e que se retêm por bastante tempo na mente, podendo ser chamada de memória (DESCARTES, 1999, p. 77-78). No entanto, é pela força motriz que o sentido externo passa ao sentido comum. A fantasia, segundo Descartes, é a causa

de muitos movimentos nos nervos. A fantasia é incorpórea quando há exercício da razão. Por outro lado, quando não há razão, a fantasia é meramente corporal. Descartes não explora ou dá exemplos desse âmbito corporal da fantasia.

Diante, porém, de toda essa exposição, o filósofo francês nos adverte dizendo que “deve-se conceber que essa força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual e não mesmo distinta do corpo inteiro” (DESCARTES, 1999, p. 79); ou seja, essa força é única e recebe figuras vindas do sentido comum e ao mesmo tempo que a fantasia – sendo as da memória –, sendo as da imaginação. Em outras palavras, essa força de conhecimento, ora é passiva, ora é ativa. É uma única força que se aplicando com a imaginação, ao senso comum, é chamada de sentidos. A imaginação à medida em que está guarnecida de diversas imagens é chamada de lembrança, ou como vimos, de memória. Ainda, se aplicarmos essa última para dela formar novas imagens, Descartes nos diz que isso é uma imaginação; que agindo sozinho chama-se compreensão. O que outrora não parecia claro, Descartes clarifica mais adiante no seu texto dizendo que

[...] a mesma força é ainda chamada, quer de entendimento puro, quer de imaginação, quer de memória, quer de sentido, mas dão-lhe propriamente o nome de espírito, quando ora ela forma novas ideias na fantasia, ora baseia-se naquelas que já estão feitas. (DESCARTES, 1999, p. 79-80).

89

Nessa direção, o entendimento pode ser movido pela imaginação e o contrário também pela força motriz. Os objetos podem atuar sobre a imaginação pintando as imagens desses corpos. O entendimento de algo não pode conter erro. Sendo assim, o espírito não pode ser auxiliado pelas faculdades sensíveis, “pois o entendimento não se ocupa com o corporal ou seus semelhantes” (DESCARTES, 1999, p. 80). Nessa perspectiva, o entendimento deve despojar-se, ao máximo, a imaginação de qualquer impressão distinta.

### **A posição de Descartes**

Vimos, até aqui, que a imagem por ora é, segundo Descartes, uma representação fiel do objeto percebido; ela é a coisa percebida, porém menor e na mente. Por outro lado, é uma força capaz de mobilizar os sentidos e formular o saber de algo, isto é, ela forma o conhecer dos objetos. A imagem habita no limite entre o empírico e o mental. Fica claro então que, em termos cartesianos, há uma confusão entre existência e essência. Diversamente dessa concepção clássica, ao apresentar um novo modo de se conceber a imagem, Sartre apresenta-a como um objeto do mundo, com um modo existencial diferente do objeto concreto. A imagem é um modo de consciência. Ela é um ato e não uma coisa, ela é pura síntese - é criativa - e não é um conjunto de percepções. Sartre mostra a imagem como uma abertura para o mágico.

Enquanto Descartes ficou preso em uma imagem representativa; uma cópia que induz ao erro por estar associada à percepção, Sartre apresenta uma imagem que tem uma representação significativa à vida psíquica. Essa maneira de se pensar a imagem pressupõe uma ontologia – à medida em que há modos distintos de se pensar a imagem – que Sartre procura explicitar e apresentar. O não esclarecimento dessa ontologia, da reflexão da imagem à vida psíquica, é o signo mesmo da confusão cartesiana de essência e existência, que Sartre identificou como a metafísica ingênua da imagem. Sob esse plano, a proposta é apresentar a concepção cartesiana de imagem evidenciando as insuficiências dela identificadas por Sartre e explicitar algumas das considerações deste ao problema.

Em Descartes, o problema da imagem ganha um olhar especial. Dentro da sua epistemologia, a imagem surge como fruto de coisas externas e materiais. Ela é uma ideia que surge a partir de uma afetação externa, isto é, de corpos externos que mantém na mente como coisas menores ou uma representação fiel daquilo que ela, enquanto imagem, remete. A imagem nesse sentido, se limita a uma cópia ou um ser que habita no limite de ser objeto concreto e metal (imagem). Nas suas *Regras para a direção do espírito* o filósofo moderno nos mostra uma imagem que se constitui como fruto de percepções sensoriais que:

Com efeito, assim como o entendimento pode ser movido pela imaginação ou, pelo contrário, agir sobre ela, assim também a imaginação pode agir sobre os sentidos pela força motriz, aplicando-os aos seus objetos ou, pelo contrário, eles podem agir sobre ela, pintando nela as imagens dos corpos; por outro lado, a memória, pelo menos a corpórea e semelhante à recordação dos animais, não é de forma alguma distinta da imaginação. Conclui-se assim com certeza que, se o entendimento se ocupa do que nada tem de corporal ou de semelhante ao corporal, não pode ser ajudado por essas faculdades; mas, pelo contrário, para que nelas não encontre obstáculo algum, é preciso afastar os sentidos e despojar, tanto quanto possível, a imaginação de toda impressão distinta. Se, por outro lado, o entendimento se propõe examinar um objeto que se pode relacionar com um corpo, é a idéia deste objeto que é preciso formar com a maior distinção possível na imaginação; para mais comodamente o fazer, deve mostrar-se aos sentidos externos o próprio objeto que esta idéia representará. (DESCARTES 1999, p. 80).

A imagem, em Descartes, num primeiro momento, precisa afastar-se de quaisquer sentidos, mas noutra momento ela precisa ser confrontada com aquilo que ela está remetendo. A imagem é uma associação de elementos percebidos e, fruto de uma ação corporal possibilitada pelos sentidos. Resultando, por assim dizer, em algo material na mente, a imagem, então, é uma representação fiel do objeto concreto. De outro modo, a imagem é uma passividade advinda do movimento do objeto-concreto ou de uma objetividade ativa, que é o entendimento. Limitando-se

sempre em a uma impressão de algo externo, e alojada no órgão do entendimento como algo puramente intelectual, natural ou comum. É nesse contexto que a imagem é concebida como uma extensão de um objeto concreto. Essa é a insuficiência teórica de Descartes sobre a questão. Descartes não distinguiu a imagem-do-objeto do objeto-concreto, também não diferenciou os dois modos de seres que existem como fenômeno para o entendimento.

Ora, fato é que Descartes, nas *Meditações*, elabora uma concepção de ideia que é um modo de ser que contém uma causa, necessariamente possuidora de tanta realidade formal quanto de realidade objetiva, e que não pode vir do nada. Visto que,

[...] se supusermos que há na ideia algo que não havia em sua causa, ela o teria obtido, portanto, do nada. E por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente ou por representação no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada (DESCARTES, 2013, p. 83).

Se, no entanto, essa ideia conter origem numa outra ideia, essa relação não pode ser ao infinito, pois

[...] deve-se chegar por fim a uma primeira ideia, cuja causa seja um como que arquétipo, no qual esteja contida formal e efetivamente toda a realidade ou perfeição que na ideia está contida apenas objetivamente ou por representação. (DESCARTES, 2013, p. 85)

Esse argumento cartesiano explicita sua metafísica sobre a questão da imagem e complementa a tese de que essas ideias (imagens) são coisas menores na consciência<sup>2</sup>. Ainda nas *Meditações*, o autor diz que a razão é quem o faz conhecer que as ideias são quadros ou imagens em sua mente e que podem não conservar a perfeição e detalhes de onde está se remetendo, não podendo também ser maior ou mais perfeita do que as coisas de onde foram tiradas.

Se, ainda, essa ideia conter origem numa outra ideia, segundo o autor, essa relação não pode ser ao infinito. Pois “deve-se chegar por fim a uma primeira ideia, cuja causa seja um como que arquétipo, no qual esteja contida formal e efetivamente toda a realidade ou perfeição que na ideia está contida apenas objetivamente ou por representação” (DESCARTES, 2013, p. 83). Esse argumento explicita sua metafísica sobre a questão da imagem e reforça a tese de que essas ideias (imagens) são coisas menores na mente.

---

<sup>2</sup> Sobre essa questão ver: R. Landim Filho; In: *Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas “Meditações” de Descartes*; *Kriterion: Revista de Filosofia*, n.55 (130), 2014; p. 669-690.

Nas *Primeiras objeções e respostas*, Descartes recebe uma crítica sobre sua concepção de ideia. A crítica feita por Mr. Caterus<sup>3</sup> explicita o que queremos evidenciar, isto é, que a ideia (imagem) de algo é fruto de uma percepção que copia as estruturas do objeto-concreto. O ser da imagem é um resultado da percepção que se limita em ser imagem perceptiva de algo. A ideia não é uma novidade de uma percepção, mas um modo menor de armazenar na mente a coisa percebida<sup>4</sup>; é uma cópia. Isso não altera a coisa percebida, mas conserva suas estruturas e seu modo. Em outras palavras, aquelas ideias que Descartes denomina fictícias e que são provenientes da imaginação (ideias que originam ideias), são uma combinação de imagens que advém dos sentidos e que se retém na memória, resultando em representações de coisas que aparentemente não vimos, porém elas não desenvolvem nenhuma novidade. A percepção de cavalo torna-se uma representação menor de cavalo na mente e que não tem nenhuma diferença do cavalo real.<sup>5</sup>

Essas ideias são concebidas pela coisa pensante, são representações e projeções perceptivas de vivências passadas. Descartes observa que tais ideias não poderiam vir do nada, mas necessariamente do pensamento. Ou seja, visto que “alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia: como quando penso em um homem ou numa quimera ou no céu ou em um anjo ou mesmo Deus” (DESCARTES, 2013, p. 74). Descartes está apenas explicitando a correlação entre imagem, pensamento e ideia; que pensadas como unidade formam um tripé conceitual. Todos esses modos estão ligados à percepção, pois ter pensamento de algo, ter uma ideia de algo e representar algo se constituem a partir de um conjunto perceptivo desse algo; algo esse que será depositado na mente, como se a mente fosse um receptáculo para tais conteúdos (KUJAWISKI, 1969, 122-125). É nesse sentido que os objetos presentes na consciência são necessariamente uma representação fiel dos objetos mundanos. Só assim, a epistemologia cartesiana se concretiza; só pode haver conhecimento à medida em que tais conteúdos estejam correlacionados com os do mundo.

### A crítica sartriana a Descartes

Segundo Sartre, um grande e aparente problema, em Descartes, foi o de não esclarecer os tipos de ideias e suas causas, nem ainda de distinguir, com exatidão, mecanismo e pensamento. Descartes ao limitar o corporal ao mecânico e conceber a imagem como uma coisa corporal, fez da imagem uma “ação dos corpos exteriores sobre nosso próprio corpo por intermédio dos sentidos” (SARTRE, 1936, p. 7). Esse

<sup>3</sup> cf.: *Œuvres de Descartes*, Texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824, tome I; pp. 353-368.

<sup>4</sup> Ver: TEIXEIRA, William de Jesus; *Teoria das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes*; *Cadernos Espinosanos*, n. 35, jul-dez 2016; p. 487-516.

<sup>5</sup> Sobre essa questão, ler as críticas de Mr. Caterus às *Primeiras Meditações*; especificamente à 3ª Meditação.

empreendimento não poderia resultar senão no erro, pois com essa construção teórica, a imagem não passa de uma coisa inanimada da consciência. Ela limita-se em ser um objeto semelhante aos objetos exteriores. Para Sartre, a imagem não está associada à percepção, ela não é um conteúdo da consciência, haja vista que a própria consciência não tem interior para se opor a um exterior<sup>6</sup>. “Ela é um fluxo para fora de si. A consciência é uma recusa de ser qualquer tipo de substância” (SARTRE; 2005, p. 56). Desse modo, a imagem não está depositada na consciência como uma espécie de objeto, mas é um ato, um fluxo, um tipo de consciência.

Na concepção cartesiana, não é possível distinguir as sensações das lembranças e ficções etc. sendo que, em todos esses casos, há o movimento cerebral. A respeito disso, o que Sartre observa é que “somente o juízo e o entendimento permitem, de acordo com a coerência intelectual das miragens, decidir quais delas correspondem a objetos existentes” (SARTRE, 1936, p. 8). Essa crítica diz respeito à tentativa de Descartes de mostrar os laços corporais que há entre as imagens e os da sua produção. Assim, sendo produzidas pelas percepções que o *eu* tem do mundo, e por essas percepções induzirem ao erro, a imagem é necessariamente um erro, uma afecção demasiadamente substancializada e unificada à sensação. Pensar não é imaginar, mas ter uma sensação do objeto pensado, visto que a imagem é uma coisa; a coisa pensada idêntica ao objeto do qual o *eu* percebe à sua frente. Ou melhor, “a imagem não se transformou em nada, não sofreu nenhuma modificação enquanto o céu inteligível se desmantelava, pela simples razão de que, em Descartes, ela já era *uma coisa*” (SARTRE, 1936, p. 17). A imagem não tem nada de novo; ela é uma cópia e permanece presa à estrutura da coisa da qual se remete.

---

<sup>6</sup> Na sua obra *A transcendência do Ego*, Sartre tem um extenso trabalho em mostrar que a consciência não pode ser compreendida como uma substância. O intento de Sartre, nessa obra, além de apresentar o caráter sintético e incorporado da consciência é expor sua rejeição a qualquer substancialidade, isto é, a consciência precisa ser limpa e pura de qualquer vestígio substancial. Sartre nota que depois que o campo transcendental é purificado de toda a estrutura egológica, ele recobra sua limpidez. Não há vida interior como opunha Brunschvicg – na sua conferência no congresso internacional de filosofia em Nápoles (maio de 1924) –, pois não há mais nada que seja objeto e que possa pertencer ao mesmo tempo à intimidade da consciência. (SARTRE, 2015, p. 61). Essa tese, aliás, é reforçada por Sartre em *Situações I* que, segundo o próprio filósofo, “de um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma; e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência”. (SARTRE, 2005, p. 56). O intérprete de Sartre, Coorebyter, também nos mostra em sua obra, *Sartre face à la phénoménologie*, que Sartre expulsou o ego da consciência. Essa última é clara como um grande vento. (2000, p. 161). Sartre se ocupou em nos mostrar que não há necessidade de um ‘eu’ para efetuar as sínteses de operação da consciência. Pelo contrário, a consciência é, ela mesma, esse movimento sintético de se organizar-se à demanda de cada objeto intencionado. O que, em outras palavras, seria o mesmo que dizer que a consciência se organiza em ser consciência ora perceptiva, ora imaginante, ora conceptiva etc.

Outro erro cartesiano, conforme Sartre, foi querer mostrar laços da imagem com o de sua produção. Esse erro se estabelece a partir do momento em que Descartes procurou edificar a imagem como uma coisa. A imagem não pode ser como o objeto. A imagem de uma folha sobre a mesa não é existencialmente igual a folha concreta sobre a mesa; há uma diferença ontológica. O ser da imagem é um ser de pura negatividade que não se realiza, não se concretiza. O objeto percebido é um ser estático, pleno, concreto e que não depende da consciência. Essa é a diferença existencial que há entre o objeto-imagem e o objeto-concreto que Descartes não esclareceu. Há um tipo de aprendizado diferente. A imagem é um aprendizado imediato, sintético e novo; ela não tem o perfilamento e a lentidão do processo de aprendizado perceptivo. A imagem é um modo criativo que nega o mundo tornando-o irreal. A imagem é um dismantelar das estruturas do objeto-concreto. Ela nega o mundo, ela faz da folha sobre a mesa uma negação do objeto-concreto folha sobre a mesa. Ela recusa ser uma coisa; ela é um ato de pura síntese. Por isso, o ser da imagem deve necessariamente ser diferente do objeto do mundo. É que a imagem não é apenas uma transformação; é uma negação de ser substância, de ser cópia e de ser percepção.

Segundo Sartre, a imagem não pode ser apenas uma junção de elementos percebidos, pois isso não é criar, mas unir elementos sensoriais. Se a imagem for esse limite de existência, estaria sob a substancialização e materialização de sua existência. Ora, isso corresponde a tudo o que a imagem não pode ser. O ser da imagem de *Monalisa* não é ser uma união da percepção da esposa de Francesco del Giocondo, de Isabel de Aragão ou um autorretrato de Leonardo da Vinci, mas uma criação, uma síntese e negação do mundo perceptivo para tornar possível e criativo sob um ângulo particular a imagem *Monalisa*. Isto é, a imagem é o modo com o qual se visa um objeto. A imagem é a abertura para o mágico, uma queda da consciência, uma alteração do mundo dos objetos (SASS, 2007, p. 44). Todo esse aparato explicita a diferença da imagem com a percepção. Quer dizer, para Sartre, a percepção é uma vivência intencional como a imaginação; no entanto, ambas se diferem em suas intenções. Segundo ele, Husserl não faz uma indicação do porquê da questão<sup>7</sup>, e, sob esse aspecto, Husserl precisa abandoná-lo, como fez com Descartes e outros teóricos e seguir adiante por si mesmo. Sartre diz que a imagem externa, como uma fotografia, quadros, pinturas etc. tem uma mesma matéria impressional que a percepção.

A imagem mental não tem nada de perceptual. Pois o duende fumante que imagino neste instante não tem nada de real, nem contém uma matéria impressional da qual percebi a pouco. Ele é um *nada* e não habita em lugar nenhum

---

<sup>7</sup> Embora Sartre diz que não, Husserl não trata a questão à maneira de Sartre, pois como nos fala M. E. Saraiva (2012), Husserl em *Meditações Cartesianas* aborda o tema da imaginação e percepção como síntese de presentificação passiva. Isto é, elas estão sob domínio da experiência ante judicativa e consequentemente uma associação temporal.

fora de nós. A questão que Sartre se coloca é a de compreender onde está a diferença entre imagens e percepções e, sobretudo, compreender, mesmo depois da redução fenomenológica, como reencontrar um mundo real e um imaginário. A percepção, por outro lado, aqui em *L'imagination*, toma um caráter degradante à medida em que ela não consegue extrapolar o campo do existente. Há uma nítida diferença entre percepção e imaginação e Sartre nos mostra qual é dizendo que,

A árvore pura e simples, a árvore na natureza não é nada menos que essa árvore-que-percebo-como-tal, que pertence como o-que-é-percebido ao sentido da percepção de uma forma alienável. A árvore pura e simples pode queimar, se dissolver em seus elementos químicos etc. mas o sentido – o sentido *desta* percepção aqui, um elemento que parece necessariamente ao seu sentido – não pode queimar, ele não tem elementos químicos, não tem forças, ele não tem propriedades reais. Então, onde está a diferença? Como que se explica que haja imagens e percepções? [...] Tudo vem, responder-se-á, pela intencionalidade, isto é, pelo ato noético. (SARTRE, 1936, p. 154-155).

A questão está no campo sintético. Noutras palavras, a imagem é uma síntese ativa; ela é uma modificação e, se preferirmos, ela é uma espontaneidade. Já a percepção, é colocada por Sartre como uma síntese passiva, pois todo o domínio da experiência antepredicativa, tudo o que é tido como associação temporal e que passa diante da atividade categorial é síntese passiva. Compreendemos que a percepção sensível, como nos mostra Saraiva (2012, p. 164), são presentificações e que pressupõe uma camada inferior que recebem os objetos de maneira passiva. E isso torna a percepção um modo de organização da consciência degradante e distinto da imagem. De outro modo, “a diferença entre imagem-ficção e percepção procederá, pois da estrutura profunda das sínteses intencionais”. (SARTRE, 1936, p. 158). Esse ponto, Sartre desenvolve melhor em sua obra de 1939, *L'imaginaire* onde tal diferença com a imaginação torna mais explícita.

Sartre ainda argumenta que a percepção é um modo da consciência e a cadeira que percebo a minha frente é um objeto para essa consciência. Para ele, a consciência tem três maneiras de ser consciência dos objetos e uma dessas maneiras é a percepção, como também a imaginação e a concepção. No que concerne à percepção, o seu objeto transcendente se dá por perfis e, sob esse prisma, Sartre nota que, “na percepção, eu observo os objetos”. (SARTRE, 2016, p. 23). É próprio da percepção que seu objeto apareça sob uma série de perfis e o objeto ele mesmo é uma síntese de toda essa série de aparições. (SARTRE, 2016, p. 23). Não podemos, contudo, confundir conhecer com perceber. Sartre nos adverte acerca disso, pois não se percebe um pensamento e não se pensa uma percepção. Pois pensar é conhecer a consciência que é posta no centro do objeto enquanto perceber é uma unidade sintética de uma multiplicidade de aparência que faz o “saber se constituir de maneira lenta”. (SARTRE, 2016, p. 25).

A percepção é o modo de a consciência se organizar e colocar o seu objeto como um existente. E isso faz dela uma passividade à medida em que os elementos propriamente representativos corresponde à passividade da consciência. É que os seus objetos são constituídos por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Em função disso, talvez, a tese husserliana de que a percepção parece-nos algo como sendo se mostra plausível: [1] percepção própria e percepção externa; [2] percepção sensível e percepção interna. O que isso quer dizer? Em [1], Husserl nos mostra uma percepção do eu e de coisas externas. A percepção tem sim a sua importância na apreensão dos objetos, entretanto, não há uma evidência apodídica. Isso quer dizer que mesmo o objeto estando frente à consciência que o intenciona, ele não pode ser completamente esgotado em si, pois possui uma abertura de indeterminadas possibilidades. (HUSSERL 2001, §9; p. 40). Em [2], Husserl nos mostra, por um lado uma percepção que se apoia nos órgãos sensoriais e no movimento da consciência ao voltar à vivência – pensar, querer etc. (CURVELO, 2014; p.2). Por outro lado, a percepção é o que acompanha as vivências atualmente presentes, o que significa que essa percepção é a que corresponde com as fases do ato intencional da temporalidade. Ou seja, é uma percepção que trabalha com o objeto presente em ipseidade e esse objeto é capitado naquilo que ele mesmo é.

Sartre está de acordo com tais considerações de Husserl. Para ele, o objeto apresenta como múltiplas possibilidades. Assim, a cada lida com ele há um aprendizado que depois de uma síntese chega-se ao saber-do-objeto. Isso tudo ocorre com objeto aí, como essa cadeira, aí, bem à minha frente. O modo de a consciência conhecer objeto, para Sartre é, como nos mostra Souza, “é a observação, na qual ele é dado de um lado de cada vez, por perfis e ângulos – o que faz com que não seja possível apreendê-lo de uma única vez”. (SOUZA, 2008, p. 86). É nesse sentido que o movimento perceptual se constitui e as múltiplas possibilidades aparece à percepção, mas mesmo assim o objeto está ali e sempre afirmado com um existente. Ele está preso às determinações do tempo e do espaço. Isso nos mostra a preocupação de Sartre em querer se distanciar do idealismo husserliano e compreender que “o mundo real escapa ao conteúdo noemático que possamos lhe atribuir e que tem existência autônoma, ainda que só nos pareça através das intenções de nossa subjetividade”. (PERDIGÃO, 1995, 67). O que implica ainda que, para Sartre, o mundo já está dado e que tais objetos que o compõe estão determinados sob o tempo e o espaço. O agir da consciência (intencional) capta os objetos nessa determinação, pois o objeto é contemplado no espaço exterior. É desse objeto, preso, determinado e dado à consciência que ela retira o saber-desse-objeto. Quer dizer, mesmo que essa cadeira esteja ali, dada imóvel e que não dependa de nenhuma consciência para existir,

[...] na percepção, a consciência retira o seu saber do objeto, o que é sempre capaz de revelar o que ignoramos, ou ainda de nos enganar e nos surpreender, porque não fomos nós que o criamos. Por isso, nosso saber vai se formando lentamente: só podemos perceber o objeto de um certo ângulo, e precisamos multiplicar os nossos pontos-de-vista para tirar uma síntese. (PERDIGÃO, 1995, p. 66).

Só percebemos o encosto, o assento e algumas de suas pernas. Isso não nos apresenta a totalidade da cadeira. A cada lida com ela apreendo mais e desse aprendizado estabeleço sínteses desse nível de conhecimento. Aqui temos uma notória distinção da percepção e imaginação, já que ambas visam o objeto de maneiras diferentes. Na imaginação, a consciência se organiza em visar um *nada* (*rien*) e, na percepção, a consciência visa um ser concreto, um ser ali, presente e estático como essa cadeira à minha frente. O perceber é uma unidade sintética de múltiplas aparências, como nos mostra Souza (2008, p.86) e, dessa organização é que emerge o aprendizado. Como, enfim, tentamos mostrar anteriormente, da imagem não advém nenhum aprendizado, uma vez que ela se dá de uma única só vez.

Conforme avalia Sartre, Descartes não contemplou os diferentes tipos de imagem. Ora, essa não se limita em ser apenas uma pintura; ela é lembrança, fotografia, sonho etc. A imagem representa um papel significativo à vida psíquica. A consciência (de) imagem (consciência imaginante) se estabelece como um ato que reage ao objeto como um nada, e está ligada ao que Sartre chama de “*analogon*”, isto é, o signo do provável que se estabelece por um saber do objeto, pela intencionalidade objetiva de um ângulo particular. O *analogon* é o movimento de formação da imagem e a designação do objeto-imagem<sup>8</sup>. Para Gontijo (2005, p. 56),

Sartre ao conceber a noção do *analogon* da imagem mental diz que a intenção de uma imagem é carregada de conhecimento, porque representamos sempre uma imagem que já conhecemos e que desejo representar como tal. Portanto, uma imagem para existir depende de um saber que a constitua”.

---

<sup>8</sup> Como nos mostra Bianca Spohr, “O *analogon* seria, então, segundo Sartre, este elemento que “preenche” a intenção da consciência imaginante, de modo que se a idéia é visar o rosto de um ente querido, não adianta dirigir-se para qualquer objeto. São necessários ‘determinados’ objetos, aqueles que têm alguma relação com a pessoa que se quer retomar (em imagem)”. (SPOHR, 2009, p. 70). Spohr está dizendo em outras palavras o que Sartre nos apresenta na sua obra *O Imaginário*. O *analogon* é o que tem a capacidade de animar a intenção daquilo que quero ter como imagem a partir de alguma matéria que fomenta o surgimento da imagem. (SARTRE, 2016, p. 42). Isso é o que nos esclarece Dufourcq dizendo que “O *analogon* é, segundo a definição dada, uma realidade presente, ‘uma certa matéria’, que poderia ser percebida, mas que desempenha na imaginação o papel de apoio com o objetivo de dar ao objeto imaginário uma aparência de presença. O *analogon* é tomado como um representativo, diferente do objeto, possivelmente se assemelhando a ele, e através do qual ele é direcionado. Por exemplo: as cores e formas na tela, os gestos do imitador, as sonoridades e a fisionomia das palavras, mas também uma nuvem ou nossos estados emocionais ou atitudes e movimentos do nosso corpo.” (DUFOURCQ, 2010, p. 11-12).

A intérprete está nos alertando para uma característica fundamental da imagem: essa não tem um saber, não tem um conhecimento para ser apreendido. A imagem se dá de uma única só vez, pois é pobre essencialmente e depende de um conhecer prévio para ser constituída como imagem. A imagem é a representificação da vida psíquica pela compreensão simbólica do conhecer<sup>9</sup>. Essa é a abertura para a vida imaginária, por criar um novo mundo; o irreal.

## Conclusão

À guisa de conclusão, o tentame foi apresentar as críticas sartrianas à Descartes acerca do problema da imagem, além de elucidar algumas insuficiências que Sartre localizou no pensador do século XVII. Na edificação de um constructo teórico, Descartes mostrou que a imagem é algo material e fruto de uma percepção. Ela é uma representação de algo que induz ao erro como ele apresenta em *Regras para direção do espírito*; regra XII. Já nas *Meditações*, Descartes busca uma ideia primeira, isto é, uma causa que seja objetiva ou representada nas demais ideias. De outro modo, ele busca uma causa que justifique a realidade e a formalidade da ideia; uma objetividade e formalidade do qual a imagem seja. Ele, porém, afirma mais

---

<sup>9</sup> O psíquico é uma unificação de consciências do qual chamamos de eu, personalidade ou ego, mas “a concepção do Ego que propomos nos parece realizar a liberação do campo transcendental ao mesmo tempo que sua purificação. O campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira. Em um sentido é um nada, uma vez que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que o meu *moi* cessou, ele mesmo, de fazer parte dele. Mas esse nada é tudo, pois é consciência de todos esses objetos.” (SARTRE, 2015, p. 61 – grifos do autor). Sartre começa por mostrar que o ego não está na consciência como outros autores acreditavam. Ele mostra que o ego está fora da consciência para não interromper o seu fluxo. Em outras palavras, “na visão de Sartre, a presença de um ego dentro da consciência de fato interromperia a unidade de seu fluxo temporal. O ego impediria que o sujeito vivenciasse sua vida, seja em auto-afeição direta ou na memória, à maneira do cogito, ou seja, ‘sem intermediários’.” (STAWARSKA, 2002, p. 95 – grifos da autora). O psíquico, nesse sentido, é a unificação resultante de uma série de consciências que se organizam em ser consciência de algo, o ego se instaura no momento em que a consciência projeta sua espontaneidade no objeto, no entanto essa espontaneidade que é posta sobre o objeto e que desvela o meu olhar subjetivo sob algo. Nas palavras de H. E. Barnes o psíquico é o resultado da consciência ‘trabalhando’ seu próprio passado (BARNES, 2006, p. 29). Acreditamos que é nessa perspectiva que Sporh diz que o psíquico é fruto de n’s consciências imaginantes, perceptivas, conceptivas, emotivas, reflexivas etc. (SPORH, 2011, p. 920). O psíquico é toda a síntese relacional que já fora intencionada e vivenciada pela consciência se sintetizando como uma particularidade, ‘um para mim’ para o sujeito que se emociona, que percebe e que imagina. A imagem pode ser compreendida como um esquema que visa simbolizar. A função simbólica da imagem, nesse sentido, só poderia ser de presentificar, haja visto que o esquema simbólico não é a própria compreensão. O objetivo da imagem como esquema simbólico do nosso pensamento, neste caso, é presentificar algo para que a compreensão se realize. Esse movimento é o que faz da imagem um correlato da compreensão. A imagem, contudo, não é um pensamento, pois nela não há um saber e aqui neste caso ele deve ser pensada como algo simbólico que é constituído por um certo modo de julgar e sentir. A imagem, entendida como um esquema que visa simbolizar, ou seja, exprimir um conjunto de relações conceituais que são captadas a partir das relações entre os dados sensoriais. Para que, enfim, o pensamento nos seja acessível de maneira decifrável é necessária uma atitude imaginante antes de sua expressão em sua formação. (SARTRE, 2016, p. 187-235). O sujeito imaginante é aquele que nega o mundo e o irrealiza com o objetivo de dar a ele uma nova perspectiva. Negar a folha sobre a mesa é tê-la em imagem para mim, é concebê-la em chamas.

adiante que a imagem não pode ser tão perfeita quanto o objeto concreto, nem conservar tantos detalhes como o objeto concreto. Elas são cópias menores, representações inferiores da coisa concreta. E como Caterus mostra nas primeiras objeções, ela é uma representação vazia, pois não há nada de novo nessa imagem.

Pensar a imagem, por essa via, é limitá-la. É fazer dela algo corporal e confundi-la como um registro da percepção, ou seja, uma descrição de algo percebido. A imagem pensada nessas estruturas não está viva, mas inanimada de consciência. Sartre apresenta outra via para se pensar a imagem. A via da fenomenologia, da negação, criatividade e de ser animada, isto é, um modo de consciência.

Confrontadas as críticas, é possível notar a ingenuidade que Sartre diz haver em Descartes por manter a imagem no mesmo campo existencial dos objetos, como também, limitar todos os tipos da imagem como sendo iguais, quer dizer, como algo material e inanimado de consciência.

Como buscou mostrar, a imagem que Sartre concebe é um análogon, o ângulo particular que se estabelece pelo saber do objeto via intencionalidade. Ou seja, ela é o signo do provável, a abertura para a irrealidade. A imagem é um ser em movimento contínuo, seu processo é de se formar imagem e de se dismantelar enquanto imagem. Ela não se estrutura da mesma maneira do objeto-concreto, seu ser é necessariamente distinto do *ser-em-si*<sup>10</sup>. Ser imagem é ser um modo de consciência, uma negação. Negar o objeto do qual ela remete é tornar-se pura síntese o que acaba por dismantelar a concretude do objeto-concreto. Ser imagem é criar, movimentar-se e recusar ser qualquer tipo de substância. É recusar ser qualquer junção perceptiva; pois como vimos, percepção é uma organização de a consciência ser perceptiva. Um aprendizado lento que se estabelece por perfilamento, a consciência imaginante (modo de a imagem ser consciência), por outro lado, é um aprendizado imediato. Pura síntese e criatividade. A imagem é em si mesma algo novo.

## Referências

- ALVES, I. S. “Consciência imaginante e analogon: o lugar do objeto estético na obra de Sartre”; in *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v. 6 – n. 12, p. 484-497, jul/dez. 2015.
- BARNES, H. E. *Sartre's Ontology: the revealing and making of being*. Sartre Cambridge Companions, Cambridge University Press, 2006.
- CASTRO, T. G e GOMES, W. B. “Da intencionalidade da consciência ao método progressivo regressivo em Husserl”. In: *Psicologia USP*, v.26, n.1, p. 90-99, São Paulo, 2015.
- CASTRO, F. C. L. de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.
- CESCON, E. *A doutrina husserliana da consciência. Um estudo a partir das Investigações Lógicas (V<sup>a</sup>) e das Meditações Cartesianas (V<sup>a</sup>)*. Dialegethai, p. 1-21.

<sup>10</sup> Modo de ser estático, que esgota em si e que não depende de nenhuma consciência para existir.

- CURVELO, F. V. “As críticas de Husserl à teoria das percepções interna e externa em Brentano”. In: *Scientiarum Historia VII*; Rio de Janeiro, 2014.
- DA SILVA, L. C; VACCARO, M. M. “A constituição do sujeito: uma reflexão a partir de Jean-Paul Sartre”. In: *Revista de Psicologia*, v. 7, n. 2, p. 99-109, 2016.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*, Texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824, tome I (pp. 353-368).
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeiras*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Regras para direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DUFOURCQ, A. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Dordrecht, Heidelberg, London: Springer (Phaenomenologica), 2010.
- FLAJOLIET, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris Honoré Champion, 2008.
- FUJIWARA, G. “Região fenomenológica & esfera psíquica em Sartre: esboço para uma genealogia do mágico”. In: *Griot: Revista de Filosofia*, v. 11, n. 1, p. 45-66, 2015.
- GONTIJO, R. *A Fenomenologia da imaginação em Jean-Paul Sartre: caminho para uma interpretação estética da liberdade*. Belo Horizonte, UFMG/Fafich, 2005. [Dissertação de mestrado].
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas, introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- LANDIM FILHO, R. “Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas "Meditações" de Descartes”. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 55, n. 130, p. 669-690, 2014.
- LIMA, P. O. *A noção fenomenológica de ego transcendente em Jean-Paul Sartre*. Goiânia, UFG, 2013 [Dissertação de mestrado].
- MELLO, D. P. de. “A reflexão sobre a imagem e sua relação com a obra de arte no pensamento de Jean-Paul Sartre”. In: *Theoria*; v. 7, n. 18, p. 18-26, 2015.
- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L & PM, 1995.
- SARTRE, J-P. *L'imagination*. Paris: PUF, 1936.
- \_\_\_\_\_. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1948.
- \_\_\_\_\_. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Situações I*. Trad.: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SASS, S. D. *Esboço de uma teoria sartreana das emoções*. In: *Reflexão*, Campinas, 32 (92). p. 35-49, jul./dez., 2007.
- SILVA, G. D. da. *O problema da objetividade da representação nas Primeiras Objeções das Meditações Metafísicas de Descartes*; Filogenese, Vol. 7, n. 1, 2014.
- SPOHR, B. “A noção de psíquico na teoria do imaginário de Sartre”. In: *Psicologia USP*, v. 22, n. 4, p. 907-925, 2011.
- STAWARSKA, B. *Memory and subjectivity: Sartre in dialogue with Husserl*. Sartre Studies International, v. 8, n. 2, p. 94-111, 2002.

ROMUALDO, H.

Submissão: 27.07.2018 / Aceite: 15.09.2018.

## A visão de Simone de Beauvoir sobre a condição feminina

### Simone de Beauvoir's view on the female condition

CINTHIA ALMEIDA LIMA<sup>1</sup>

**Resumo:** Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: um casal à frente de seu tempo. Sartre admirava Simone por sua intelectualidade e ser uma mulher diferente das outras, uma filósofa totalmente contra ao casamento e ao desejo de ter filhos. Beauvoir admirava Sartre pela sua ausência de beleza e por sua capacidade de ler e escrever compulsivamente. E assim viveram felizes para sempre! Mas a vida de Simone e Sartre não foi um conto de fadas. Muitas vezes, ambos foram perseguidos e ameaçados de morte pelos seus opositores políticos e intelectuais. Contudo, persistiram em defesa de suas teses e ideias de liberdade. Beauvoir e Sartre criaram o costume de sempre lerem um o trabalho do outro antes das obras serem publicadas. Busca-se assim, nesse ensaio, evidenciar a influência do pensamento de Sartre na visão de Simone de Beauvoir sobre a condição feminina.

**Palavras-chave:** Mulher. Condição feminina. Feminismo. Liberdade. História.

**Abstract:** Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: a couple ahead of their time. Sartre admired Simone for her intellectuality and being a woman different from the others, a philosopher totally against marriage and the desire to have children. Beauvoir admired Sartre for his lack of beauty and for his ability to read and write compulsively. And so they lived happily ever after! But the life of Simone and Sartre was not a fairy tale. Often both were persecuted and threatened with death by their political and intellectual opponents. However, they persisted in defending their theses and ideas of freedom. Beauvoir and Sartre created the custom of always reading one another's work before the works were published. In this essay, we try to show the influence of Sartre's thinking on Simone de Beauvoir's view of the female condition.

**Keywords:** Woman. Female condition. Feminism. Freedom. History.

## Introdução

A história de Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre poderia ser mais uma bela história de amor entre dois jovens que se conheceram no período em que estudavam na faculdade de Filosofia. Mas não! Essa não é mais uma simplória história de “amor romântico”. Sartre e Simone se completavam por suas ideias, viviam um relacionamento aberto sem cobranças dos casais comuns, o companheirismo e a afinidade intelectual entre eles durou até a morte de Sartre. Beauvoir revisava os livros escritos por ele e por esse fato foi, com certeza, a pessoa que mais conheceu suas teses e compreendeu suas inquietações. O filme *Os amantes do Café Flore* conta a história, com riqueza de detalhes, da parceria e

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito, com especialização em Direito do Trabalho pela Universidade Tiradentes de Sergipe e especialização em Direito Penal e Processo Penal pela Estácio FASE. Advogada inscrita na Ordem dos Advogados do Brasil – Seccional Sergipe. Graduanda e mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe. E-mail: advcynthialima@gmail.com.

profunda amizade entre esse casal *sui generis* na história da filosofia contemporânea.

As ideias de Sartre sobre existencialismo, liberdade e história exerceram influência nas ideias e nos escritos de Simone. A célebre frase sartriana “a existência precede a essência” é refletida na posição de Beauvoir sobre a condição feminina. No ensaio *O segundo sexo*, ela defende a “liberdade feminina”, reconhecendo-se assim feminista, influenciando e libertando da submissão de seus maridos, mulheres de várias classes sociais. Inclusive, cabe relatar, que na época da publicação da citada obra, Simone recebeu várias cartas de mães de famílias que relatavam o “poder libertador” das palavras escritas por ela.

Nesse singelo ensaio, apresento então, de forma bastante resumida, ideias do Sartre maduro sobre liberdade e história, sem desprezar, contudo, algumas posições do jovem Sartre, uma vez que este já realizava reflexões éticas a partir das noções de “consciência” e “má-fé”, sendo estas essenciais para entender seu pensamento na fase madura. Posteriormente, trato da visão de Simone de Beauvoir sobre a “condição feminina” a partir das reflexões sartrianas sobre liberdade e história. E ao final, apresento minhas conclusões.

### **Breve exposição sobre liberdade e história na filosofia de Sartre**

O conceito de liberdade aparece pela primeira vez nos escritos de Sartre em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, publicado em 1943. Sartre é um crítico do determinismo e os problemas ligados à existência humana o interessam. Para ele, não existe uma “natureza humana”, mas sim uma “condição humana”. O homem é o único responsável por seus atos, não há qualquer influência mítica ou divina em suas escolhas. Com esse posicionamento, Sartre defende que homem e liberdade são indissociáveis.

Na aludida obra, Sartre apresenta reflexões sobre fenomenologia e ontologia como o próprio título já anuncia, e, direciona-se a uma tentativa de superar o solipsismo, difundido por pensadores modernos, a exemplo de Descartes e Kant. Mas, anteriormente, em *A Transcendência do Ego*, escrita em 1934 e publicada em 1936, Sartre não se afasta de imediato do “cogito” como pontapé inicial de suas reflexões, mas, propõe uma “filosofia da ação”, na qual “o Eu é contemporâneo do mundo”. Esse “Eu” não é fechado, trancado em si mesmo, mas é um “Eu” cujos atos intencionais são conduzidos ao mundo, “a intencionalidade da consciência” é o que permite que a consciência seja plenamente livre.

Na conclusão de *A transcendência do Ego* se encontra um resumo do que a fenomenologia estaria apta a fazer pela filosofia: por ela o homem está mergulhado no mundo e, por essa razão, o método husserliano possibilita *falar das coisas mesmas*. Pela fenomenologia, o fenômeno se dá sem intermediários à consciência; e sendo a

consciência, no campo pré-reflexivo, *consciência não tética de si*, nessa *relação direta* é possível superar a antinomia do idealismo e do realismo, refutar o solipsismo e fundar as ciências positivas. Por ser essencialmente transcendente, o mundo não *faz parte* da consciência; de outro lado, mesmo com o estatuto de nada, a consciência *é relação* com o mundo. (SILVA, 2010, p. 22, grifo do autor).

Embora *A Transcendência do Ego* seja de grande importância no sistema filosófico de Sartre, é em *O ser e o nada* que ele busca uma filosofia realista que se oponha ao idealismo husserliano e se direciona ao pensamento de um “sujeito histórico” que se relaciona com outros “sujeitos históricos”, ou seja, o “olhar do outro” é o que afasta a subjetividade individualista, o solipsismo acima mencionado. Nessa última obra, Sartre procede a uma análise das condutas humanas de forma prática, e nesse momento, ele “coloca no centro da experiência a liberdade absoluta do Sujeito, e essa liberdade ainda é mantida na estrita consciência individual”. (BADIOU, 2017, p. 23). Uma importante frase de Sartre que se encontra em *O existencialismo é um humanismo*, publicado em 1946, não exatamente com essas mesmas palavras, mas preservada em sua essência, é a seguinte: “o homem está condenado a ser livre”.

A liberdade é condição *sine qua non* do agir do homem, sendo este agir desprovido de qualquer determinação, uma vez que inexiste nele uma essência, ou seja, o homem é nada. E justamente em razão de ausência de uma natureza humana, ele é o único responsável por suas escolhas, angústias, conflitos etc. A má-fé, para Sartre, é “uma fuga da realidade”, mentiras e desculpas que inventamos a nós mesmos para aliviar as dores da existência. Frise-se, então, que para ele, a liberdade humana de agir não é pautada em qualquer determinismo.

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano [...] A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’ [...] precisamos enfocar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita que condiciona sua aparição. (SARTRE apud RENAUD, 2013, p. 296, grifo do autor).

Quanto à noção de história, é na *Crítica da razão dialética*, publicada em 1960, que Sartre percebe através da “inteligibilidade dialética” que os indivíduos, em conjunto, necessariamente se transformam, isto é, o homem em sua subjetividade “não é o mesmo homem”, pois, quando se insere em um grupo, acaba por entrar em

um processo de alienação. A junção das liberdades individuais recai na cadeia das alienações. Nesse momento, o homem torna-se refém da história.

Feitas essas breves considerações, passo a análise das ideias de Simone de Beauvoir sobre a condição feminina e a liberdade da mulher, a partir de suas posições filosóficas, e também feministas.

### **A visão de Simone de Beauvoir sobre a condição feminina**

Nesse tópico, apresento ideias expostas por Simone de Beauvoir, primeiramente, em entrevista intitulada *Por que eu sou feminista?*, concedida ao programa francês *Questionnaire*, no ano de 1975. Tentarei de forma resumida, mas espero que satisfatória, fazer referência às respostas de Simone na aludida entrevista e uma breve exposição de suas posições filosóficas sobre o feminismo e a condição feminina, acrescentando a esse estudo algumas passagens do pensamento de Simone na obra *O segundo sexo*, publicada em dois volumes e escrita pela própria filósofa, e no livro de entrevistas (entre os anos de 1972 e 1982), *Simone de Beauvoir hoje*, de Alice Schwarzer.

Na célebre oração “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, Beauvoir diz que se tal oração resume suas teses, isso significa algo muito simples: “ser mulher não é um dado natural e não há um destino biológico ou psicológico que defina a mulher como tal”, nem o fato natural da mulher engravidar seria o fator primordial que diferencia homens e mulheres, mas a história seria “a grande culpada” dessa diferenciação, e “cada mulher em particular”, individualmente, seria também culpada de sua própria condição, o que ela entende como o desenvolvimento, no íntimo da mulher, do “eterno feminino”. As falas de Simone, mencionadas nesse parágrafo, foram essencialmente extraídas da entrevista do ano de 1975.

Para ela, quanto mais são aprofundados os estudos de psicologia infantil, mais evidente fica que o bebê feminino é direcionado a se tornar mulher. Beauvoir cita também na aludida entrevista a obra *Do lado das meninas*, de Elena Belotti, uma pediatra e escritora italiana, para fundamentar que antes mesmo da criança ser consciente de sua existência, as mães e babás tratam meninos e meninas de forma diferenciada: no jeito de amamentar, de segurar o bebê. O tratamento da criança masculina é orientado ao encorajamento, ao exibicionismo. Já o da criança feminina é conduzido aos pudores, “ao não se mostrar”, a retidão. Tal discriminação entre filhos e filhas na maioria das vezes é gerada pela própria mãe, uma vez que esta já sofreu os efeitos de um processo misógeno.

Simone admite que as diferenças biológicas entre homens e mulheres podem ter um papel importante no comportamento das pessoas, mas, a importância que se atribui a essas diferenças é proveniente do contexto social em que elas se encontram.

Para Beauvoir, é inegavelmente importante que as mulheres engravidem, até porque os homens não podem ter filhos. Porém, a diferença entre homens e mulheres não está diretamente conectada às questões biológicas, ou seja, a opressão e a exploração das mulheres estão associadas à história, às várias épocas de submissão feminina e a vontade dos homens de tomar o poder. O trabalho doméstico, não assalariado, de cuidar da casa e apenas criar os filhos, que embora possa até ser interessante e enriquecedor para algumas, para Simone, não é considerado um trabalho produtivo do ponto de vista econômico, além de ser uma condenação para as mulheres, pois, estas acabam por depender economicamente de seus maridos, e se tornam, inclusive, “escravas sexuais”, submissas às escolhas e vontades daqueles. Ela tem a firme posição de que a mulher ao se casar com um homem, somente por dinheiro, porque se sente incapaz ou até mesmo não tenha o desejo de buscar sua independência financeira, abdica de seu valor e dignidade. Na introdução do livro de Alice Schwarzer, esta esclarece:

Que disse Simone de Beauvoir sobre a maternidade? Que ela não é a missão essencial da vida da mulher. Que a capacidade biológica (de pôr filhos no mundo) não implica obrigatoriamente o dever social da maternidade (educá-los). Que a maternidade não é, em si, um ato criativo. Que, nas condições de vida atuais, ela reduz frequentemente a mulher a uma verdadeira escravidão, acorrenta-a a casa e/ou a esse papel. Que, por todos esses motivos, é necessário refutar a ideologia da maternidade, a divisão do trabalho em tarefas masculinas e femininas. E ainda que foram os homens que inventaram e atribuíram às mulheres esse “papel maternal”, base mesma dessa divisão do trabalho. Papel de maneira alguma nato, mas inculcado pela educação. “Exploram as mulheres e elas se deixam explorar em nome do amor”, diz Simone de Beauvoir. (1986, p. 17, grifo nosso).

106

Simone expõe ainda que muitas vezes cargos políticos são conferidos a mulheres, entretanto, mulheres em cargos políticos acabam sendo “pura mistificação” de que a mulher está no poder, é apenas uma maneira de desmobilizá-las, fazendo com que elas creiam que fazem algo pela classe feminina. Para Beauvoir, ser feminista está além de defender as questões das mulheres através de cargos políticos ou instituições, todavia, é através da luta, da revolução, das discussões entre as próprias mulheres que elas realmente ganham voz, e conseguem fazer mudanças para elas mesmas e conseqüentemente para as outras mulheres.

Pontos de extrema relevância no pensamento de Simone de Beauvoir, apresentados também em seu livro *O segundo sexo*, além das entrevistas concedidas, são as suas posições favoráveis sobre o aborto; a divisão entre homens e mulheres das tarefas domésticas, na educação dos filhos; e a renúncia da autoridade do homem sobre a mulher.

Ela explica, também, o significado do termo ‘sexismo’ no vocabulário do feminismo, como uma atitude de discriminação praticada em razão do sexo. Beauvoir, embora tenha se posicionado veementemente contra o casamento e relatado sua escolha em não ter filhos, expõe que o fato de uma mulher ser feminista não a impede de querer se relacionar com alguém, ter um companheiro. Ela mesma oferece como exemplo sua convivência com Sartre, mas relata que existem sim feministas que evitam completamente qualquer relação amorosa com homens, contudo, para ela, cada mulher é livre para escolher o melhor para si, desde que não se submeta a uma relação de opressão e submissão.

Simone de Beauvoir, com seus escritos sobre feminismo e nas entrevistas concedidas, aconselha que as mulheres trabalhem, conquistem independência econômica, assumam as qualificações mais altas e alcancem o trabalho mais interessante que puderem, lutem por suas liberdades, recusem a maternidade e o trabalho doméstico escravos, e seja qual for a dificuldade que encontrem, não se abatam, não desanimem, mas, que antes de qualquer conquista financeira, as mulheres conquistem “independência interior”, e que se unam em seus ideais de respeito e igualdade, pois, somente unidas é possível uma mudança da condição feminina e uma efetiva dignificação da mulher.

### **Considerações finais**

Fazendo-se uma análise objetiva, mas comprometida, das colocações de Simone, percebe-se que a liberdade permeia incessantemente o seu pensamento, e a influência das posições filosóficas de Sartre é indiscutível. Uma das grandes preocupações de Beauvoir é a de que o homem exerça um olhar sobre a mulher, colocando-se no lugar dela, percebendo-a como sujeito tanto quanto ele é. Embora o desenvolvimento da feminilidade ainda seja algo bastante forte nas sociedades atuais, esse “eterno feminino” é completamente questionável quando se discutem problemas relacionados à identidade de gênero.

Ainda nos dias atuais, existem mulheres que se deixam escravizar em suas relações amorosas e continuam com a mentalidade de que, para se sentirem realmente mulheres, precisam casar, ter filhos, ser donas de casa. Muitos homens ainda se sentem donos de suas namoradas, companheiras, esposas, e, contra elas, cometem agressões morais, físicas, psicológicas, e quando não contentes em agredilas, matam-nas. No Brasil, todos os dias mulheres são agredidas, violentadas ou mortas, o que contribuiu para a edição da Lei nº. 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha) e a da Lei nº. 13.104, de 9 de março de 2015 (que inclui o feminicídio no rol dos crimes hediondos), mas, o combate à violência contra as mulheres deve ser constante, principalmente com campanhas, ações governamentais (políticas públicas), comunitárias etc. que visem ilidir o pensamento machista, ainda arraigado, em homens e mulheres.

Por todo o exposto, percebe-se que o estudo de Simone de Beauvoir é atual, e embora muitos filósofos contestem sua condição de filósofa, é inquestionável o quanto ela contribuiu para que o pensamento feminista se difundisse mundialmente.

Após essas breves reflexões, concluo que, para Beauvoir, a diferença biológica entre mulheres e homens não é a causa da exploração e submissão feminina. A história e o desejo masculino de poder são os “grandes culpados” da condição feminina, entretanto, a desigualdade entre mulheres e homens deve ser superada a partir de uma conscientização de que ambos têm as mesmas capacidades intelectuais, de que as mulheres não precisam casar ou ter filhos se não desejarem, e de que elas podem exercer atividades realmente produtivas, devem trabalhar, buscar os cargos que almejem, conquistar a independência financeira da mesma forma que os homens, e reconhecer-se como sujeito de direitos.

## Referências

- BADIOU, A. *Pequeno panteão portátil*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- BEAUVOIR, S. *Memórias de uma moça bem-comportada*. 2. ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O segundo sexo: fatos e mitos*. (vol. 1). 3. ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O segundo sexo: a experiência vivida* (vol. 2). 3. ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BORNHEIM, G. “A conversão à história”. In: *Sartre*. Coleção Debates. v. 36, 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- COHEN-SOLAL, A. *Jean-Paul Sartre: uma biografia*. Trad. de Milton Person. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- QUESTIONNAIRE. *Pourquoi je suis féministe?*. Entrevista com Simone de Beauvoir no ano de 1975. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VmEAB3ekkvU>>. Acesso em: 07 mai. 2018.
- RENAUD, Vinicius. *O conceito de “liberdade” em O ser e o nada de Sartre: um recorte a partir do fazer, do ter e do ser*. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.4 - n.8, p.294-300 – 2º sem. 2013. ISSN: 2177-6342, p. 294-300.
- ROSSUM, W. *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: a arte da proximidade*. Trad. de Briguitta Walbalh Aragao. Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.
- SARTRE, J-P. *A Transcendência do ego*. (1937). Trad. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. “*La transcendance de l’ego*” in *Recherches philosophiques*, nº. 6. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/download/89393/92254>>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. (1946). Coleção Os Pensadores. 3. ed. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (1943). 13. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SCHWARZER, A. *Simone de Beauvoir hoje*. Trad. José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

SILVA, L. D. da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos: Claraluz, 2010.

VVAA. BRASIL. *Lei nº. 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm)>. Acesso em: 07 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. *Lei nº. 13.104, de 9 de março de 2015*. Disponível em:<

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm)>. Acesso em: 07 ago. 2018.

Submissão: 08.10.2018 / Aceite: 10.11.2018.

# A morte sob a perspectiva fenomenológica existencial

## Death under the existential phenomenological perspective

CAROLINE DE PAULA BUENO<sup>1</sup>

GIANE INACIO DOS SANTOS<sup>2</sup>

ADRIANA DIAS BASSETO<sup>3</sup>

**Resumo:** Esse trabalho tem como principal objetivo responder à questão de como podemos perceber o tema da morte no conto *O muro*. Para chegar a responder essa pergunta será preciso compreender conceitos tais como ocorre o confronto entre a morte e o mundo vivido, como a possibilidade de eleição e de realização é apresentada na obra, e como a obra consegue traduzir a diferença entre vontade e liberdade. Assim, faremos uso do método fenomenológico existencial de redução fenomenológica de Husserl, para que, de uma maneira clínica, possa-se fazer a análise do cliente, que no caso de nosso trabalho, será o personagem principal do conto *O muro*. Para alcançarmos esses objetivos, partiremos de referenciais teóricos do autor principal, Sartre, com a utilização de sua obra mais consagrada *O ser e o nada* e seu conto *O muro*, além de outros autores. Feita a análise, pretendemos demonstrar como o contexto da morte aparece no conto *O muro* como fator causador de angústias e resistências diante do mundo vivido, afetando assim a possibilidade de escolha e levantando uma reflexão sobre as consequências e as responsabilidades tidas através de cada escolha tomada, levando também a um conflito entre escolher uma possibilidade e negar o restante das possibilidades.

**Palavras-chave:** Sartre. Morte. Existencialismo. Psicologia.

**Abstract:** This work has as main objective to answer the question of how we can perceive the theme of death in the story *The wall*. In order to answer this question, one must understand concepts such as the confrontation between death and the lived world, how the possibility of election and fulfillment is presented in the work, and how the work translates the difference between will and freedom. Thus, we will make use of the existential phenomenological method of Husserl's phenomenological reduction, so that in a clinical way one can do the analysis of the client, which in the case of our work, will be the main character of the story *The wall*. To reach these objectives we will start from the theoretical references of the main author Sartre with the use of your more consecrated work *The being and the nothing* and his short story *The wall*, besides other authors. The analysis aims at demonstrating how the context of death appears in the story *The wall* as a cause of anguish and resistance to the world lived, thus affecting the possibility of choosing and raising a reflection on the consequences and responsibilities taken through each choice taken, also leading to a conflict between choosing a possibility and denying the rest of the possibilities.

**Keywords:** Sartre. Death. Existentialism. Psychology.

---

<sup>1</sup> Graduanda do décimo período de Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica - PUC - PR. Cursando o terceiro ano de Filosofia pela Universidade do Oeste do Paraná - UNIOESTE - campus Toledo. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET - Filosofia) do curso de licenciatura em filosofia da Unioeste desde maio de 2016. E-mail: carol\_bueno14@hotmail.com.

<sup>2</sup> Graduanda do décimo período de Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica - PUC - PR. E-mail: gi\_ane\_@hotmail.com.

<sup>3</sup> Possui graduação em Graduação em Licenciatura em Psicologia pela Universidade Paranaense (2002), graduação em Graduação em Bacharelado e Formação de Psicólogo pela Universidade Paranaense (2003) e mestrado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2009). Atualmente é integral da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Toledo. E-mail: adriana.basseto@pucpr.br.

## Introdução

Damos início ao trabalho com a fundamentação teórica sobre o conceito de liberdade em Sartre, trazendo elementos como o Em-si e o Para-si. Ora, é a partir do Para-si que melhor podemos situar a liberdade no contexto filosófico existencial. Nessa perspectiva, a liberdade tida como “verdadeira” não é a liberdade de obtenção, mas a liberdade de eleição, uma vez que o homem está condenado a ser livre. Fato é que essa liberdade faz com que o homem nunca seja considerado como fim em si mesmo, pois ele está sempre por se fazer de acordo com suas escolhas.

Além disso, ao pensarmos em liberdade e suas limitações podemos refletir que a morte poderia ser uma dessas limitações. Sartre, porém, entende que a morte não só é do fim da existência: essa morte também pode ser vista como a morte das possibilidades, ou seja, assim que escolhemos um possível, todos os outros podem ser tidos como mortos. Ademais, nossa morte pode ser transformadora da nossa subjetividade em subjetividade-para-os-outros. Assim, podemos considerar a morte como um trauma, assim como o nascimento, em que ambas não são nossa escolha.

Tendo isso posto, poderemos partir para a teoria que irá balizar nosso trabalho: a fenomenologia existencial. O existencialismo tem, como objetivo, analisar as relações existentes entre homem-mundo. Dessa forma, o existencialismo passa a ser o projeto do indivíduo. Outrossim, a fenomenologia é o estudo dos fenômenos, não dos fatos. Existir para a realidade humana, é assumir seu próprio ser num modo existencial de compreensão.

É nessa direção que também empregaremos o método fenomenológico inaugurado por Husserl, mas criticamente retomado por Sartre a fim de analisarmos o conto *O Muro*.

## Revisão bibliográfica

### Liberdade em Sartre

*Somos condenados a ser livres*. Partimos dessa máxima de Sartre para dar início a uma compreensão do conceito de liberdade. Ora, para que seja possível a compreensão desse conceito tão caro ao filósofo é importante primeiro entender a definição de alguns outros conceitos como Em-Si. Sartre o utiliza para definir tudo o que existe no mundo, exceto a consciência; o Em-Si compreende então a realidade material, o mundo inorgânico dos objetos e o organismo humano.

Já a consciência, Sartre chama de Para-Si. Esse traduz uma relação de si Para-Si, ou seja, são as relações que ocorrem na nossa consciência para nós mesmos.

[...] enquanto o Em-Si é o que é, Para-Si não é o que é e é o que não é. Explicando: por causa da transcendência, o Para-Si não é o que é, pois se coloca à distância de si enquanto Ser, pelo recuo nadificador.

Mas, por causa da facticidade, o Para-Si também é o que não é, ou seja, tem de ser esse Ser que não é: embora me coloque à distância do Ser que sou, tenho de ser este Ser com o qual não coincido inteiramente. Não posso escolher-me Nada de outro Ser (PERDIGÃO, 1995, p. 49-50).

Tendo esclarecido brevemente as definições desses termos, pode-se então exemplificar a definição de liberdade na psicologia existencial postulada por Sartre, pois é somente com a origem do Para-Si que podemos entender a liberdade no contexto filosófico existencial. Em outras palavras, é somente com a origem da consciência do indivíduo que ocorre o início da liberdade. Tudo isso se dá mesmo que exemplificar ou mesmo descrever a liberdade possa parecer algo difícil, visto que, para Sartre, a liberdade não tem uma essência. Essa razão mostra porque sua descrição pode enfrentar algumas dificuldades, como o autor mesmo destaca em sua obra *o Ser e o Nada* (SARTRE, 1997).

Para Sartre, a liberdade não é um privilégio eventual, ou algo que possa ser conquistado. Ela está dada, não podendo ser confundida com vontade, decisão consciente ou uma deliberação racional, pois a liberdade não é uma posse. Visto que, todavia, a liberdade não pode ser confundida com vontade, ser livre vai muito além de sua vontade. A questão é que é possível que o indivíduo seja livre mesmo que este não queira. Sartre apresenta esse fato fundamental para então formular a clássica máxima de que somos condenados a ser livres (SARTRE, 2014).

112

Cabe notar que a liberdade também não pode ser confundida com o livre arbítrio, pois o livre arbítrio é uma escolha que o indivíduo pode escolher fazer ou não. Já a liberdade independe da vontade, por ser uma forma de manifestar-se concretamente no indivíduo não dando abertura a uma escolha ou recusa.

Corroborando para o entendimento do conceito de liberdade, vale salientar ainda que, para que ela ocorra é necessário que sua ação encontre um campo de resistência do mundo, porque se não houver resistência diante do ato de realizar uma ação, esta então poderia ser confundida com imaginação ou sonho. Para isso, Sartre conceitua o que é um ato:

O conceito de ato, com efeito, contém numerosas noções subordinadas que devemos organizar e hierarquizar: agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem, que por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar produza um resultado previsto (SARTRE, 1997, p. 536).

Ademais, o corpo que somos nos impõe a necessidade de agir entre os objetos. Podemos tomar como exemplo uma montanha que um indivíduo pretende escalar, pois, durante a escalada, ele encontrará dificuldades e são essas dificuldades que

fará com que sejamos livres. Dessa maneira, somente pelo fato do indivíduo mentalizar estar no topo de uma montanha, e conseguir chegar lá sem nenhum esforço ou obstáculos, então essa ação seria uma realidade espontânea ou um sonho (PERDIGÃO, 1995). Em função disso, a verdadeira liberdade não é a liberdade de obtenção, mas a liberdade de eleição, ou seja, a escolha de fazer ou não uma determinada ação, é que nos faz que sejamos verdadeiramente livres. Assim, é a intencionalidade da ação que a torna um ato consciente.

Considerando o exposto sobre o conceito de liberdade, segundo Sartre (1997), pode-se então compreender melhor sua afirmação de que a existência precede a essência. Isso ocorre porque o Para-Si, ao nascer, não é definido, de antemão, por uma essência pré-existente. Isto posto, a essência do indivíduo só começará a ser definida a partir do momento que existe a consciência; antes disso, ela é, apenas, inexistente. Eis porque é somente a partir da existência que o homem se faz a si mesmo criando, pois, a sua essência. Trata-se, obviamente, de uma essência que está ligada à subjetividade de cada indivíduo.

Por outro lado, o homem só irá definir-se pela sucessão de seus atos. Por isso, não se pode afirmar que os indivíduos possuem uma essência imutável, pois o homem está perpetuamente reinventando o seu ser, ou seja, o homem é um eterno vir a ser, repleto de possíveis.

Afinal, por mais que precisamos agir motivados por forças alheias a nossa vontade, ainda estamos agindo livremente.

Nós estamos sós e sem escusas. É o que experimentei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado ao mundo, é o responsável por tudo que faz. O existencialista não crê no poder da paixão. Ele nunca pensará que uma bela paixão é uma torrente devastadora que leva fatalmente o homem a certos atos e que conseqüentemente leva uma escusa (SARTRE, 2014, p. 24).

Portanto, também é falso afirmar que em uma ação em que somos aparentemente dominados por paixões estamos agindo sem liberdade, pois é o fato de agirmos perante a situação que nos faz sermos livres.

A liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, desde que existe o engajamento, eu sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que a minha liberdade, a liberdade do outro; e não posso ter como fim a minha liberdade do outro; e não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim (SARTRE, 2014, p. 40).

Sartre (2014) define como facticidade, fatos dos quais não podemos escolher, como por exemplo, o local em que ao nascermos estamos situados. Ora, isso

independe de nossa vontade; é um fato que não podemos estar situados em outro lugar apenas por desejo de nossa consciência. Isso, no entanto, não limita a nossa liberdade; ao contrário, esse sítio em que estamos inseridos só pode existir por causa da consciência.

Ainda sobre o conceito de distância e de sítio, no qual estamos situados ao nascer, Sartre afirma ser preciso fazer uma dupla nadição, sendo da consciência perspectiva e do objeto percebido, tais que somente se verifica pelo Para-si. Quer dizer: a distância física não existe na consciência, ela só pode existir pelo prisma do meu projeto (PERDIGÃO, 1995).

Por conseguinte, as coisas que nos cercam podem-se muitas vezes parecer limitar nossa liberdade, ou, outras vezes, fazerem-se favoráveis. No entanto, tais coisas só se tornam uma impossibilidade à medida que escolho livremente um projeto. Esse irá iluminar essa realidade objetiva com esse ou aquele sentido, ou melhor, nada limita a minha liberdade, já que o mundo só se torna favorável ou resistente à medida em que eu escolho um projeto. Antes disso, ele tão somente é.

O passado também pode ser visto como algo limitador da liberdade, mas o passado é por si só algo irremediável e imutável. De fato, esse passado nos comprometerá permanentemente, sendo que não posso mudar a casa em que nasci ou as doenças que tive quando criança, mas de nenhuma maneira essa imutabilidade do passado poderá limitar a minha liberdade. O passado só adquire força ou sentido à luz de nosso projeto.

Posso traçar um projeto, começar uma faculdade e, no meio do caminho, decidir parar, para, em seguida, iniciar outro curso. Pois bem: o fato de ter desistido de uma faculdade não poderá ser apagado (o passado é imutável); no entanto, isso só ganhará força à medida do querer, caso contrário, será só um passado que, em nada, interfere no presente (PERDIGÃO, 1995).

Sendo assim, nem mesmo a existência dos outros pode limitar a liberdade. O fato de que, ao nascer, o mundo já existe, e as coisas já serem dotadas de significados, não significa ter que viver uma vida qualquer em um lugar qualquer:

Existe sempre uma possibilidade para o covarde deixar de ser covarde e para o herói deixar de ser herói. O que determina é o engajamento total e não é um caso particular, uma ação isolada, que engajará você totalmente (SARTRE, 2014, p. 33).

Consequentemente, por ser livre, o homem nunca pode ser considerado como um fim em si mesmo, uma vez que ele está sempre por se fazer, de acordo com suas ações. Enfim, não há outro legislador de sua vida do que ele mesmo. Mesmo em momentos de angústia e desamparo, ele tem o poder de decidir por si mesmo, “buscando fora de si um fim que consiste nessa liberação, nesta realização

particular, que o homem se realizará precisamente como humano” (SARTRE, 2014, p. 44).

### **Morte em Sartre**

Dado o exposto sobre liberdade, pode-se então melhor compreender a morte como sendo limitação dessa liberdade? Existem duas maneiras para entender a morte. Uma delas é sobre a perspectiva de Heidegger, quando a morte é posta como uma escolha possível e realizada livremente como um projeto. Para ele, a morte é o que nos torna uma unicidade e um ser individualizado, dando sentido acabado e definitivo à vida.

Em contrapartida, para Sartre, não é a morte que nos torna um ser individualizado, mas sim cada escolha ou projeto que fazemos, dado que, cada ato que tomamos, é algo único e individualizado o qual ninguém pode fazer como nós mesmos (PERDIGÃO, 1995). Além disso, a morte também pode ser vista como a morte das possibilidades. Da mesma maneira que escolhemos por um possível, todos os outros se dão mortos, independente de que, em outro momento, volta a trazer antigos possíveis que foram mortos no passado. Esses estarão, agora, em outro momento e, portanto, diante de uma nova realidade, um novo projeto.

Sartre (2005) declara a morte como um ato de escolha dos possíveis, justamente “porque a morte é a detenção radical da Temporalidade pela petrificação de todo sistema, ou, se preferirmos, a recapitulação da Totalidade humana pelo Em-si” (SARTRE, 2005, p. 204). Essa é a principal característica da morte à qual transforma nossa subjetividade em objetividade-para-os-outros. Dessa forma, podemos ver a morte como um trauma. Assim como no nascimento não escolhemos, a morte ocorre como uma facticidade.

Respondendo ao questionamento anterior, de acordo com a perspectiva de Sartre, a morte não pode ser a limitação da liberdade visto que, na morte a liberdade já não existe, ou seja, não há como limitar algo não existente. “*Ser livre é correr o perpétuo risco de ver nossas ações fracassarem e a morte destruir o projeto*” (PERDIGÃO, 1995, p. 104).

### **Fenomenologia existencial**

O existencialismo, decorrente de correntes filosóficas, tem como objetivo descrever as relações existentes entre homem-mundo. Isso significa que o existir passa a ser projeto, o existencial entendido como aquilo que se aplica ao homem e que se constitui, o que é diferente dos outros elementos do mundo que simplesmente são. E, para que essa forma de ver o homem possa ser analisada, faz-se uso do método fenomenológico (LAPORTE, 2009).

A Fenomenologia, em termos husserlianos, é a ciência descritiva dos objetos, método esse que se chega através da intuição pura. Trata-se de uma apreensão imediata de “coisa mesma” enquanto pura essência, objetos ideais e isentos de qualquer pretensão à existência (FORGHIEIRI, 2009). Ora, o objetivo é o de elucidar as estruturas formais, gerais e específicas, que operam de modo encoberto na organização da experiência de acordo com os diferentes modos da consciência, ou seja, de captar seus objetos e de acordo com as particularidades do ser. Como esclarece, aliás, o próprio Sartre (2014a, p. 24):

De todo modo, a fenomenologia é o estudo dos fenômenos – não dos fatos. E por fenômeno convém entender “o que denuncia a si mesmo”, aquilo cuja realidade é precisamente a aparência. E essa “denúncia de si” não é uma denúncia qualquer... o ser do existente não é algo “atrás do qual” há ainda alguma coisa que não aparece”. De fato, existir, para a realidade humana, é, segundo Heidegger, assumir seu próprio ser num modo existencial de compreensão; existir para a consciência, é aparecer a si mesma, segundo Husserl.

Para Husserl, Descartes não aprofundou suficientemente sua investigação epistemológica, retornando do “eu penso” ao mundo natural. Descartes estabeleceu de modo rápido a confiança nos dados da experiência deixando, pois, inexplorado todos os pressupostos transcendentais da experiência empírica.

Nesse sentido, o método fenomenológico surgiu como uma contestação ao método experimental. Esse último passou a ser utilizado pela psicologia vindo a considerar o ser humano como um objeto entre outros objetos na natureza, governado por leis naturais que determinam os eventos psicológicos. Ora, diversamente, a filosofia de Husserl apresenta como tema o que constitui o objeto da experiência possível: os fenômenos. As evidências às quais a fenomenologia lança mão, e as quais pode-se constituir como uma ciência rigorosa, serão somente os atos da consciência intencional, quer dizer, consciência de, sendo que em seus respectivos objetos imanentes existe sempre um ser, inseparável (FORGHIEIRI, 2009).

### **Resumo do conto *O Muro***

O conto apresentado nesse artigo aconteceu na Espanha durante a Guerra Civil (1936-1939). O conto relata a história de três homens que foram presos e, portanto, condenados à execução. A história é narrada, em primeira pessoa, por aquele que consideramos o personagem principal do livro, Pablo Ibbieta. A narrativa começa com o julgamento e a sentença dos três homens: Pablo Ibbieta, Tom e Juan. Logo após a sentença, eles são levados a permanecer em um porão de um hospital abandonado a fim de aguardar a execução.

Nesse local, frio, eles passam a noite agonizando sobre a ideia de morrer no dia seguinte. Pablo e Juan tentam uma forma de racionalizar essa morte iminente, porém são traídos por seus próprios corpos que começam a externalizar seus medos, por meio de tremores, suores e até incontinência urinária.

Ocorre que, no meio da noite, um médico belga é encaminhado para essa sala junto com dois soldados. Esses permanecem ali com o intuito de fazer esse momento “menos difícil”. Ora, é em comparação com esses homens que acabaram de chegar, que Pablo irá comparar seus corpos, como corpos de quem já está morto e corpos que ainda estão vivos. Em função disso, Pablo começa a fazer um apanhado geral de sua história de vida até aquele momento. Os principais pontos de análise do personagem são os objetos familiares, pessoas, amigos, estranhos, memórias e desejos, sendo que, ao chegar a manhã, ele já não entende mais o porquê de suas preocupações anteriores.

Assim, momentos antes de sua execução, quando interrogado novamente sobre o paradeiro de Ramon Gris, Pablo começa a achar graça de sua teimosia, e, com isso, decide não entregar o colega de resistência. Porém, para fazer graça e pregar uma peça aos soldados, ele inventa um novo paradeiro para Ramon, pois naquele momento, “tudo era de uma comicidade irresistível” (SARTRE, 2017, p. 31).

No fim, a localização apontada por ele acabou por ser verdadeira. Dessa maneira, ele deixou de ser executado naquele momento, passando a ficar junto com os outros presos no pátio.

117

### **Análise do conto *O Muro***

#### **Confronto entre a morte e o mundo vivido**

Partiremos nossa análise do ponto em que o personagem de Pablo Ibieta se percebe refém em consequência de suas escolhas, preso e prestes a morrer por crimes políticos.

-Você é Pablo Ibbieta? –Sim, senhor. O sujeito olhou seus papéis e me perguntou: -Onde está Ramón Gris? –Não sei. –Você o escondeu na sua casa do dia 06 ao dia 19. –Não, senhor. Eles escreveram qualquer coisa e me fizeram sair. No corredor, Tom e Juan esperavam entre dois guardas. Pusemo-nos em marcha. Tom perguntou a um dos guardas: -E agora? –O que? –Foi um interrogatório ou um julgamento? –Julgamento. –Respondeu o guarda. – E então? O que vão fazer de nós? O guarda respondeu secamente: -Vocês receberão a sentença nas celas (SARTRE, 2017, p. 9-10).

Dessa forma, nos cabe analisar como que Pablo Ibbieta passa a ressignificar sua existência a partir desse momento, já que suas vontades passam a não mais ser uma possibilidade de existir, visto que agora encontra-se enclausurado.

Mas a coisa me irritava: eu nunca pensara na morte porque a ocasião nunca se apresentara; agora, porém, a ocasião tinha chegado e não havia outra coisa a fazer senão pensar nela (SARTRE, 2017, p. 13).

Para o existencialismo sartriano, a morte é uma facticidade, que vem de fora e nos transforma. Fato é que não podemos escolher a morte, ou como essa chegará até nós. Pois assim, como o nascimento, a morte também é uma facticidade. O significado da morte será sempre dado pelo outro. Logo, para Sartre, a morte seria viver as possibilidades do não.

Ibbieta reconhece a morte como algo anormal no trecho abaixo:

[...]. Cheirava a urina como os velhos prostáticos. Naturalmente, eu pensava como ele e tudo quanto me dizia eu poderia lhe dizer – esse negócio de morrer não é nada natural. E, como eu ia morrer mesmo, nada mais me parecia natural, nem o monte do carvão, nem o banco, nem a boca imunda de Pedro (SARTRE, 2017, p. 20).

Nesse conto, o personagem Ibbieta é avisado de sua morte e vive por alguns dias a espera desse momento de finitude onde se daria o fim de sua existência. Se conjecturarmos a possibilidade de Ibbieta em responder à pergunta “o que ele faria se soubesse que seria seu último dia de vida”, com certeza, ele não escolheria estar preso com pessoas que não conhecia.

Deduzimos, então, que, a resposta dessa pergunta nos leva a conhecer o que realmente importa para cada pessoa. No entanto, aqui, nesse caso, essa não será uma possibilidade. Nossa análise então se fará através daquilo em que Ibbieta vive e sente nos períodos que precedem sua execução.

Sartre (2017) afirma que a morte não é a única coisa que ninguém pode fazer por mim. Existem inúmeras coisas que outras pessoas também não podem viver por mim. São, portanto, experiências e sentimentos que nos tornam únicos e seres individuais. A esse modo, a experiência, emoções e sentimentos que sentimos, somente nós, podemos vivê-los de forma única e individual.

Sendo assim, a experiência vivida por Ibbieta em seu cárcere difere dos outros dois homens que ali estão aprisionados com ele. Mesmo compartilhando da mesma espera para a morte, o corpo fisiológico dos três respondendo de maneira parecida, o que cada um vive é único e individual.

[...] Tom obedeceu a contragosto; gostaria de consolar o menino; aquilo o manteria ocupado, não lhe daria tempo de pensar em si próprio [...] tinha medo de me ver suado e cinzento; estávamos iguais e piores do que espelhos um para o outro. Ele olhava o belga, o "vivo" (SARTRE, 2017, p. 13; 17).

Através dos relatos de Ibbieta, é possível analisar que a espera vai se tornando mais difícil com o passar do tempo. O viver a não-possibilidade de ser enquanto espera vai se mostrando mais real a partir do momento em que ele, não mais se reconhece em seu corpo físico, precisando, pois, do olhar do outro para se reconhecer enquanto corpo fisiológico.

[...]. Eu mesmo não avaliava tudo perfeitamente, perguntava-me se sofreríamos muito, pensava nas balas, imaginava sua passagem ardente através do meu corpo. Tudo aquilo estava fora da verdadeira questão, mas eu me sentia tranquilo (SARTRE, 2017, p. 14).

Quando Ibbieta passa a diferenciar o médico que os observa como alguém vivo, ele começa a se reconhecer como corpo já sem vida, sem possibilidade de ser ou sem projeção. Já não se vê como pertencente àquele corpo; ele já não encontra forças físicas para se movimentar, seu corpo não responde aos seus comandos.

[...]. Senti desejos de me levantar e quebrar-lhes a cara, mas assim que esbocei um gesto minha vergonha e cólera desapareceram; cai sobre o banco com indiferença. Nós três o olhávamos porque ele estava vivo. Fazia gestos de gente viva, tinha as preocupações de gente viva; ele tiritava no porão, como deviam tiritar todos os vivos; possuía um corpo obediente e bem-nutrido. Nós não sentíamos mais nossos corpos – não como ele, em todo caso (SARTRE, 2017, p. 16; 20).

Ibbieta passa a lembrar seu passado e de como vivera sua vida, não encontrando sentido para as escolhas que havia tomado e que o fizera chegar até ali. Dessa maneira, nada mais lhe fazia sentido. O que nos retoma ao que Sartre revelava sobre o projeto inicial pré-reflexivo, no qual, ao fazer uma escolha, o homem está negando, então, todas as outras possibilidades de ser e existir, dando fim assim as outras possibilidades.

[...]. Uma onda de lembranças surgiu em confusão, tanto as boas quanto as ruins [...] Lembrei-me de alguns episódios: o desemprego durante três meses em 1926, como escapei de morrer de fome. Recordei-me de uma noite passada num banco, em Granada; havia três dias que não me alimentava, estava enraivecido e não queria morrer. Aquilo me fez sorrir. Com que ansiedade eu corria atrás da felicidade, atrás das mulheres, atrás da liberdade...A troco de quê? (SARTRE, 2017, p. 21-22).

Ao comparar a existência humana com a vida de uma pessoa que está presa esperando o dia de sua morte, e, nesse tempo de espera e angústia, escolhe por viver da melhor forma possível até seu suplício, Sartre considera que algumas mortes podem ser esperadas. Claro que aqui ele abrange seu raciocínio e fala não somente da vida de um prisioneiro esperando a morte. Essa, no entanto, é somente uma

analogia para explicar a existência humana em relação à morte. O ponto central é que, apesar da morte ser uma facticidade, temos ciência que é uma certeza; então, viver a espera dessa morte é dar sentido à própria vivência do ser-aí (SARTRE, 1997).

Sustentando a analogia feita por Sartre, a experiência de espera vivenciada por Ibbieta não o coloca em uma situação totalmente impensável, já que, mesmo de sua prisão, já vivia à espera da morte, mesmo que de forma distante e não reflexiva. Nesse momento, os pensamentos nostálgicos assolam suas memórias trazendo a sensação de não ter valido a pena, sendo justificada pela facticidade, mas sim por uma vida vivida de forma inautêntica.

Assim, a morte jamais é aquilo que dá à vida seu sentido: pelo contrário, é aquilo que, por princípio, suprime da vida toda a significação. Se temos de morrer, nossa vida carece de sentido, porque seus problemas não recebem qualquer solução e a própria significação dos problemas permanece indeterminada (SARTRE, 1997, p. 661).

Viver é dar sentido às experiências do passado, do presente e do futuro. Viver significa estar à espera da morte, vivenciando a morte precoce e acelerada do corpo. Tudo isso são contingências que podem estar influenciando a maneira de Ibbieta significar ou até mesmo ressignificar seu passando, fazendo com que suas experiências percam o sentido.

Outrossim, esperar a morte sendo um condenado, diferencia-se de esperar a morte enquanto alguém livre, que compreende que não é biologicamente possível a imortalidade. Dessa forma, vive-se com a certeza de que a morte irá chegar, o que, de fato, muda toda a perspectiva da espera. Sartre diferencia essas duas esperas como, esperar e esperar a morte. No caso de Ibbieta, ele está esperando a morte, pois sabe que sua execução tem nada marcada para acontecer. Ele vive enquanto alguém livre sem data marcada para morte, à espera, não tendo certeza da hora e momento em que a encontrará.

### **Diferença entre a escolha e a facticidade da morte**

Partimos da afirmação de que o humano é um ser-no-mundo. Ora, sua relação de existência sempre ocorre em relação com algo ou alguém. É, pois, com base nisso que passará a dar sentido a sua existência. Porém, não é somente na relação do homem com o outro que determinará sua relação com a vida, mas também irá determinar sua relação com a morte, com a finitude de suas possibilidades (FORGHIERI, 2009).

Assim, apesar das possibilidades, tais relações não são facilmente realizadas, visto que existem obstáculos que irão restringir essas escolhas. Um desses obstáculos pode ser elencado do conto em questão, em que Ibbieta se vê frente à

possibilidade da finitude de suas possibilidades, ou seja, há naquela sentença uma proximidade maior com a morte.

[...] de súbito aconteceu algo que me surpreendeu: a presença daquele médico cessou bruscamente de me interessar. Geralmente, quando pego um homem, não largo mais. Entretanto, o desejo de conversar me abandonou; dei de ombros e desviei os olhos (SARTRE, 2017, p. 14).

Segundo Forghieri (2009, p. 18), “somos vivos, mas, também mortais. Vivemos e morremos de certo modo simultaneamente”. Isso ocorre porque ao vivermos o presente estamos, de certa forma, abrindo caminho para o futuro; pois bem, o futuro sempre traz imprevistos. Assim, um ser sadio existencialmente precisa, ao mesmo tempo, aceitar e enfrentar os paradoxos e as restrições que existem na existência. Em função disso, conjecturamos que Ibbieta, no momento do julgamento, em que foi encaminhado a sua cela, e passa a saber que sua existência terá um fim em poucas horas, ele pode ser considerado um ser-doente.

Segundo Forghieri (2009), esse adoecimento do ser ocorre quando as limitações e conflitos não são reconhecidos e enfrentados, visto que, perante às múltiplas possibilidades já não são uma escolha. Isso ocorreu com Ibbieta, no momento que, para ele, a sentença de sua execução também passou a significar a sentença do fim de suas possibilidades.

[...]. Olhei durante algum tempo o disco de luz que o lampião projetava no teto. Estava fascinado. Depois, bruscamente, voltei a mim, a roda luminosa desapareceu e me senti esmagado por um peso enorme. Não era o pensamento da morte, nem medo; era uma coisa sem nome. Minhas faces queimavam e eu sentia uma dor na cabeça (SARTRE, 2017, p. 15).

Assim, a facticidade da morte é a ausência da possibilidade de escolha. Pois, segundo Sartre, nem no nascer e nem no morrer temos uma possibilidade de escolha. Podemos perceber isso no personagem no momento em que ele visualiza a situação em que se encontra. Ele ainda percebe os recursos que tem para enfrentá-la, porém, fica sem saber como agir para se libertar daquele sofrimento em que se encontra para poder seguir com sua existência normal.

Segundo Laporte (2009), a morte pode ser vista como um corte no desenvolvimento do indivíduo, uma obstrução que impede a sua continuação, ou, fazendo parte dele, põe nele seu ponto final. Segundo a autora, “a morte muitas vezes, foi encarada como o encontro do humano com o além de si, o inumano, aquilo que não faz parte do homem, de sua existência, seria a transposição para outra forma de ser, a entrada no interdito” (LAPORTE, 2009, p. 122).

[...] Era verdadeiramente penoso ver assim a terra toda refletir-se no céu. Mas, agora, eu podia olhar para fora tanto quanto quisesse, pois, o céu não evocava mais nada. Preferia assim. [...] tinha medo de me ver suado e cinzento; estávamos iguais e piores do que espelhos um para o outro. Ele olhava o belga, o "vivo" (SARTRE, 2017, p. 17).

Para Sartre, usar a morte como uma teoria que interioriza a morte como termo liberdade é uma tentativa para recuperar a própria liberdade. Assim, como analisa Laporte (2009, p. 123), “a morte não seria uma passagem ao inumano e nem uma luz penetrando no interior do mesmo, mas revelaria a condição humana”. Dessa forma, podemos afirmar que a morte é um *a priori* do indivíduo, quer dizer, ela é algo que vem de fora e recai sobre o Para-si, pondo, dessa forma, um fim a todos os seus projetos.

Nós três o olhávamos porque ele estava vivo. Fazia gestos de gente viva, tinha as preocupações de gente viva; ele tirava no porão, como deviam tiritar todos os vivos; possuía um corpo obediente e bem-nutrido. Nós não sentíamos mais nossos corpos – não como ele, em todo caso (SARTRE, 2017, p. 20).

Nessa medida, entendemos que a morte é subjetiva, visto que é a possibilidade e o acontecimento que só ocorre para aquele Para-si de forma única. É só ele que caberá morrê-la, visto que essa possibilidade é intrasferível; só o homem poderá morrer por si. Com isso, podemos diferenciar o esperar a morte e o expectar a morte. No caso do personagem Pablo, ele espera a morte, pois segundo seu julgamento, ele seria condenado à morte na manhã seguinte. Nesse quadro, o caminho é previsível, porém ao mesmo tempo a morte é imprevista e impensável, pois, assim, como no exemplo que Sartre nos oferece sobre o condenado à morte que morre de gripe, algo assim também poderia ter ocorrido com Ibbieta.

Segundo Laporte (2009, p. 125), “a vida do Para-si será, portanto, à espera da espera, esperando a derradeira espera que interromperá todas as esperas”. Desse modo, a morte é a ausência de todo sentido, que dará fim a toda a espera, e que acabará com quem espera. Em função disso, esperar se torna um absurdo visto que, “esperar a última espera é esperar o próprio aniquilamento” (LAPORTE, 2009, p. 125).

[...] Mas não tinha vontade de perder duas horas de vida; viriam me acordar mal amanhecesse, eu os seguiria tonto de sono e estrebucharia sem um ai; não queria morrer como um animal, queria compreender (SARTRE, 2017, p. 21).

Para Sartre, há uma distinção entre finitude e morte. A morte, por ser contingência e facticidade, é, como escreve Laporte (2009, p. 127), “condição ontológica do Para-si, responsável pela liberdade e só existe em um projeto que

busca seus fins e seus objetivos, o fim que anuncia a mim mesmo aquilo que sou. Ser finito é escolher-se e o ser que é livre cria seus possíveis”.

Assim, para Sartre, não há possibilidade de pensar a própria morte, nem em esperá-la, ou se proteger dela, visto que, ela é um mistério. Assim, quando chegar o momento de vivê-la, este Para-si já não terá condições de emitir juízo sobre o ocorrido, visto que já não estará aqui (LAPORTE, 2009). Escreve Sartre (2017, p. 22):

Nesse momento, tive a impressão de que teria toda a vida pela frente, e pensei: “É uma grande mentira.” Não valia nada, pois havia acabado. Perguntei-me como conseguira passear, divertir-me com mulheres; não teria movido um dedo se imaginasse que acabaria desse jeito. Tinha toda a vida diante de mim, fechada com um saco, e, entretanto, tudo quanto estava lá dentro continuava inacabado.

Percebemos também, que o personagem analisado aqui, está enfrentando algo que o existencialismo costuma tratar com a seguinte frase: “o homem é angústia” (SARTRE, 2016). Angústia essa que percebemos em Ibbieta, que se vê desamparado perante os fatos que estão ocorrendo.

Em sua máxima, Sartre afirma que “o homem é livre, o homem é liberdade”. Com isso, entendemos que o homem a partir do momento que é livre, não há desculpas, ele está só. É por isso que os existencialistas afirmam que o homem está condenado a ser livre pois, “ele não criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado ao mundo, é o responsável por tudo o que faz” (SARTRE, 2006, p. 24).

Naturalmente, não podia pensar com clareza na minha morte, mas eu a via por todos os lados, sobre as coisas, no jeito pelo qual as coisas tinham recuado e se conservado a distância, discretamente, como pessoas que sussurram à cabeceira do moribundo. Era a sua morte que Tom acabara de tocar sobre o banco. No estado em que me achava, se viesse me avisar que eu poderia voltar tranquilamente para casa, que a minha vida estava salva, eu ficaria indiferente; algumas horas ou alguns anos de espera dão na mesma, quando se perdeu a ilusão de ser eterno. Não ligava mais para nada; em certo sentido estava calmo. Era, porém, uma calma horrível – por causa do meu corpo; enxergava com seus olhos, ouvia com seus ouvidos, mas não era mais eu; (SARTRE, 2017, p. 23-24).

“O homem, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o homem” (SARTRE, 2016, p. 25). Conseguimos perceber esse movimento do personagem no trecho citado a seguir em que faz uma escolha para o tipo de morte que quer ter: “quero morrer firme”.

Assim, podemos dizer que o personagem encontrou seu projeto visto que, “só existe realidade na ação” (SARTRE, 2016, p. 25). Isso significa que seu ato de morrer

firme, escolha feita perante à perspectiva da morte, passa a ser uma forma de existir em sua cela.

Um segundo, um único segundo, também tive vontade de chorar, de chorar de piedade de mim. Mas o que aconteceu foi o contrário; dei uma olhadela no garoto, vi seus magros ombros arquejantes e me senti inumano; não podia ter piedade nem dos outros nem de mim mesmo. Disse com meus botões: “Quero morrer firme” (SARTRE, 2017, p. 25).

Segundo Sartre (2016), há sempre a possibilidade de o covarde virar herói e do herói virar covarde. Ora, o que irá determinar isso é a forma de engajamento de cada um. Por isso, que a escolha sempre se faz possível, visto que, não é possível não escolher. O não escolher também é uma escolha. Dessa maneira, Ibbieta toma uma decisão perante à pressão de entregar o esconderijo de Gris, decisão essa que sem ele esperar, o leva para um caminho novo e, totalmente inesperado.

Entretanto, eu estava ali, podia salvar a pele entregando Gris e me recusava a fazê-lo. Achava aquilo meio cômico; era pura obstinação. Pensei: “Isso é que é ser teimoso”, e uma alegria esquisita me invadiu (SARTRE, 2017, p. 28).

Desse modo, “ele se torna o legislador dele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo; [...] não é voltando-se para si mesmo, mas sempre buscando fora de si um fim que consiste nessa liberação, nesta realização particular, que o homem se realizará precisamente como humano (SARTRE, 2016, p. 44).

124

### **Considerações finais**

Ao longo de todo nosso trabalho procuramos refletir sobre como o conceito da morte influencia, sob a ótica existencial, nos demais conceitos como: liberdade, escolhas e responsabilidade citados por Sartre. Para entender melhor a didática do autor e como ele representava seus conceitos, partimos de um de seus romances para entender o conceito.

O tema gerador de nossa análise foi a morte. Assim antes mesmo de entrar no conto *O Muro*, procuramos situar o conceito à luz da teoria existencial de Sartre. Desta forma, entendemos que a morte nos acontece como uma facticidade e que não podemos escolher por ela. Essa nos é dada como finitude de todas as nossas possibilidades de existir, dando fim a todos os projetos de vida.

Assim, começamos refletindo sobre a diferença de esperar a morte e esperar a morte, tendo em vista duas situações distintas, quais sejam, a de um homem livre e a de alguém enclausurado esperando pelo momento de sua execução. Segundo afirma Sartre, o homem livre está esperando a morte, pois esse sabe que ela chegará. No entanto, ele não sabe o momento e nem como ela o encontrará. Já o

homem enclausurado que apenas espera o momento de sua execução, está esperando a morte, pois essa tem hora marcada e já o está certo de seu fim.

A partir disso, passamos a analisar e a observar como o personagem Ibbieta do conto *O Muro* passa a ressignificar sua vida a partir do momento que é preso e condenado à execução. Nesse momento, sua liberdade passa a ser experienciada de uma maneira completamente diferente, pois a sua prisão e sua condenação fora uma facticidade. Trata-se igualmente de uma consequência de seus atos e das circunstâncias e contingências sociais da época e período histórico no qual ele se encontrava.

Desse modo, Ibbieta passa a ter experiências com o seu corpo na qual ele ainda não havia sentido. Ele escolhe não pensar em seu passado e na vida que tinha quando estava livre. Para ele, nada disso mais faz sentido pois, a certeza de sua morte e a espera dela o coloca em uma situação trágica em que ele se vê de certa forma separado de seu corpo.

Assim refletimos que, para Ibbieta, o ato de se olhar e se enxergar em tal situação tão lastimável o faz ter repulsa de si mesmo, isto é, de viver e sentir o seu corpo como pertencente a si. Portanto, Ibbieta passa a olhar o outro e analisá-lo para fugir de si mesmo e de seus pensamentos a respeito de si.

E, é somente a partir do momento em que ele recebe uma nova oportunidade de delatar o colega, que se apresenta uma nova possibilidade de escolha em relação a seu futuro. Nesse instante, ele escolhe por ser firme em sua resolução de não entregar Escobar, preferindo, pois, inventar uma história que, para ele, era hilariante. Com essa escolha que ele faz resulta uma nova gama de possibilidades pela qual o próprio personagem não estava esperando.

## Referências

FORGHIERI, Y. C. *Psicologia Fenomenológica: fundamentos, métodos e pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2009.

LAPORTE, A. M. A.; VOLPE, N. V. *Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba, PR: Juruá, 2009.

PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1995.

SARTRE, J-P. *A transcendência do ego*. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014a.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *O muro*. Tradução H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2017.

Submissão: 23.11.2018 / Aceite: 30.11.2018.

## Considerações acerca da igual liberdade em *Uma Teoria da Justiça*

### Considerations about equal freedom in *A Theory of Justice*

JULIO TOMÉ<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste trabalho, tem-se como objetivo apresentar e debater as principais ideias rawlsianas do capítulo IV de *Uma Teoria da Justiça*, denominado “Liberdade Igual”, assim como os principais conceitos da obra rawlsiana, por meio de uma discussão sobre a relação Estado/Religião em uma sociedade democrática constitucional. Defende-se que não é possível, em uma sociedade democrática constitucional justa, que o Estado professe uma religião como oficial, ou que se tenham leis que discriminam ou alteram de alguma forma a vida dos cidadãos do Estado democrático de Direito devido sua crença religiosa (ou ausência desta), i.e., tem-se o pressuposto do Estado laico. Por fim, considera-se que, do ponto de vista do liberalismo político e do pluralismo de doutrinas, a relação Estado/religião está abalada, onde há um grande crescimento do fundamentalismo religioso, e que, portanto, precisa-se encontrar uma resposta à essa problemática.

**Palavras-chave:** Estado. Laicidade. Liberdade igual. Religião. Tolerância.

**Abstract:** This paper aims to present and discuss the main rawlsian ideas of chapter IV of *A Theory of Justice* called “Equal Liberty”, as well as some main concepts of rawlsian work, through a discussion of the relationship State/Religion in a constitutional democratic society. It is argued that it is not possible in a just constitutional democratic society the state profess a religion as official, or that it have laws that discriminate or change somehow the lives of citizens of the democratic state of law, because of their religious beliefs (or lack thereof), namely, there is the premise of the laic State. Finally, it is considered that from the perspective of political liberalism and pluralism of doctrines, the relationship State/Religion is shaken, on which there is a large growth of religious fundamentalism, and that therefore, we need to find an answer to this problem.

**Keywords:** State. Secularism. Equal Liberty. Religion. Tolerance.

## Introdução

A partir da revolução francesa, os homens (aqui os homens são entendidos como os seres humanos do sexo masculino, no sentido mais conservador da palavra, pois como se sabe o *status* de igualdade só passa a ser válido efetivamente para as mulheres no século XX) tornam-se iguais, independentemente da classe social e da renda/riqueza. Esta igualdade formal acaba por ser um dos pilares da modernidade, e torna-se importante para todo o funcionamento da sociedade capitalista burguesa liberal. Deste modo, por meio do princípio da igualdade formal de pensamento, associação, de credo etc., tem-se um dos pilares mais importantes das democracias contemporâneas.

Neste trabalho, portanto, tem-se como âmbito central apresentar algumas considerações desenvolvidas pelo filósofo estadunidense John Rawls acerca do

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFSC. E-mail: juliohc7@hotmail.com

conceito de igual liberdade na sua obra *Uma Teoria da Justiça*, sobre a qual se acredita que o filósofo escapa das críticas de que sua teoria defende uma igualdade formal que não olha ao real, ao substancial ou material. Para tanto, divide-se este trabalho em três seções. Na primeira seção, intitulada os princípios de justiça, faz-se uma apresentação geral dos princípios de justiça apresentados pelo autor, chegando até a primeira definição dos princípios. Na segunda seção, dando continuidade à primeira seção, trabalha-se com o conceito central deste trabalho, i.e., da liberdade, e que deve ser igual aos cidadãos do Estado Democrático de Direito, onde se tem como pressuposto que a liberdade de um deve ser compatível com a liberdade dos demais cidadãos. Na última seção, então, trabalha-se em cima da problemática da igual liberdade de consciência e da tolerância para com os intolerantes.

Busca-se neste trabalho apresentar de maneira exegética o pensamento de Rawls acerca do conceito da igual liberdade, além de mostrar suas implicações em uma sociedade democrática. Para tanto, um dos tópicos a ser pensado é a relação Estado/Religião. Faz-se, portanto, uma discussão em segundo plano sobre a questão de até onde se pode assegurar o igual credo e a separação entre Estado e religião, além da importância deste pressuposto para uma sociedade democrática.

### Os princípios de justiça

Rawls afirma, no §31 de *Uma Teoria da Justiça*, que para conseguir que sejam aplicados os dois princípios da justiça são necessárias três espécies de juízos por parte dos cidadãos. O primeiro desses juízos é a avaliação justa da legislação e das políticas sociais, o que implica, para a teoria da justiça como equidade, nos seguintes pontos: i - é da natureza das pessoas que suas opiniões não sejam iguais as das outras pessoas, pois seus juízos tendem a divergir, principalmente quando seus interesses estão em jogo<sup>2</sup>; ii - serão as próprias pessoas, enquanto cidadãos e cidadãs, que irão decidir sobre quais ordenações institucionais são justas, devendo compatibilizar as opiniões conflitantes sobre o bem e o justo, pois a concepção completa da justiça deve ser capaz não só de avaliar leis e políticas, como também de classificar os procedimentos que selecionam as opiniões políticas que se julga que devem ser transformadas em leis; iii - ao aceitar uma determinada constituição como justa, as pessoas têm a crença de que certos procedimentos tradicionais são apropriados, mas, por se tratar de um processo político, na melhor das hipóteses, as pessoas irão trabalhar sob uma aplicação imperfeita da justiça procedimental, onde as pessoas, enquanto cidadãs, devem saber determinar os fundamentos, assim como os limites das obrigações e deveres políticos.

Logo, faz-se o seguinte questionamento: como fazer para que as pessoas que pensam diferente, e que irão decidir quais as políticas sociais e a legislação que serão

---

<sup>2</sup> Pode-se aqui levantar a hipótese de que há uma continuidade de pensamento entre *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político*, e que Rawls está reconhecendo o fato do pluralismo.

endossadas em uma aplicação imperfeita da justiça procedimental, aceitem uma determinada legislação ou políticas sociais como justas e valendo a todas as pessoas de uma sociedade democrática constitucional? A resposta rawlsiana está baseada nos dois princípios da justiça como equidade.

A primeira afirmação dos princípios da justiça, para Rawls, é dada da seguinte maneira em *Uma Teoria da Justiça*:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (RAWLS, 1997, p. 64).

Com isso, no primeiro princípio têm-se como objetivo assegurar as liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais. O segundo princípio está ligado à distribuição de renda e riqueza, assim como o escopo das organizações dos usos de diferenças entre autoridades e responsabilidade. A distribuição de renda não precisa ser igual, no pensamento de John Rawls, mas deve sempre ser vantajosa para todas as pessoas, assim como as posições de autoridade e responsabilidade serem acessíveis a todas as pessoas.

129

### **O primeiro princípio: a liberdade**

Para Rawls, a liberdade política, i.e., o direito de votar e ocupar um cargo público; a liberdade de expressão, assim como a de reunião; a liberdade de consciência e pensamento; as liberdades das pessoas, incluindo a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física; o direito à propriedade privada; proteção contra prisão e detenção arbitrária; devem ser iguais para todos os cidadãos. Elas são, para Rawls, as liberdades mais importantes. Elas compõem o primeiro princípio de justiça, e servem para a organização da sociedade democrática constitucional liberal que reconhece o fato do pluralismo de visões de mundo.

Para Rawls, idealmente, uma constituição justa seria um procedimento justo, concebido para assegurar um resultado justo. Contudo, o autor reconhece que as pessoas têm uma disposição 'natural' a divergirem naquilo que tange às suas opiniões e seus interesses pessoais. Entretanto, elas devem, segundo o pensamento rawlsiano, aceitar uma forma justa e que leve a um resultado justo de uma constituição, onde cada um saberá seus direitos e deveres em uma sociedade de cooperação equitativa. Desta maneira, um sistema político não seria justo se não

incorporasse as liberdades de cidadania igual, i.e., as liberdades de pensamento, consciência, individual, e a igualdade de direitos políticos. Onde,

[...] o primeiro princípio da liberdade igual é o padrão primário para a convenção constituinte. Seus requisitos principais são os de que as liberdades individuais fundamentais e a liberdade de consciência e a de pensamento sejam protegidas e de que o processo político como um todo seja um procedimento justo. Assim, a constituição estabelece um *status* comum seguro de cidadania igual e implementa a justiça política. [...] (RAWLS, 1997, p. 215)

Para John Rawls, as liberdades de pensamento e de consciência, assim como as liberdades individuais e civis, não devem ser sacrificadas em nome das liberdades políticas e de igual participação nos assuntos políticos. O pensamento rawlsiano, em conformidade com esta premissa, é de que a liberdade é explicada de três maneiras: i – agentes que são livres; ii – restrições ou limitações dos agentes que são livres, e; iii – aquilo em que os agentes estão livres, ou não, para fazer. Ou seja, quando não há a necessidade de uma explicação mais complexa, a ideia de liberdade é para Rawls: “[...] esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo.” (RAWLS, 1997, p. 219)

Quando a liberdade está associada a termos legais (i.e., às leis), na linguagem rawlsiana, significa afirmar que a liberdade é uma certa estrutura de instituições, um “sistema de normas públicas que definem direitos e deveres”, onde, seguindo esse pensamento, pode-se afirmar que as pessoas têm liberdades para fazer algumas coisas quando estão livres de certas restrições que levam a fazê-las ou não, e quando sua ação (ou não) está protegida contra a interferência de outras pessoas, i.e., ela é livre para agir de forma *x* sem interferência externa. Lembra-se que essa liberdade sem interferências externas se dá no pensamento de Rawls apenas quando não se necessita de um maior esforço para apresentá-la. Assim, por se tratar de um trabalho exegético, com um ponto de plano de fundo que pode se encaixar nesta explicação simplória, crê-se que esta liberdade sem impedimentos externos é suficiente para o trabalho, porém salientando e dando ênfase suficiente ao leitor e a leitora da ressalva apresentada.

Segundo o pensamento rawlsiano nesse aspecto, ao se considerar, por exemplo, a liberdade de consciência, as pessoas têm (teriam) a liberdade básica de perseguirem seus interesses morais, filosóficos e religiosos sem restrições legais, onde não apenas se garante a permissibilidade de ação (religiosa, moral ou filosófica), como também se torna uma obrigação das outras pessoas e do governo não criarem obstáculos a essa liberdade. Bom, nesse ponto abre-se o questionamento: será que o proibicionismo do aborto e da eutanásia não está impedindo a liberdade de consciência? Assim como também a não oficialização por

meio de uma lei do casamento homoafetivo, ou de adoção de crianças por casais do mesmo sexo? Esses impedimentos não seriam obstáculos à liberdade de consciência?

Para Rawls, na posição original, por meio da liberdade de consciência, parece ser natural que as partes escolham princípios que assegurem a integridade de liberdade moral e religiosa. Mesmo sem saber quais são suas convicções religiosas ou morais, assim como os conteúdos particulares e suas interpretações, as partes, na posição original, não sabem como serão vistas suas concepções religiosas e morais. Isto implica que, aparentemente, a igual liberdade de consciência acaba sendo o único princípio que as pessoas reconhecem na posição original. Reconhecem, pois não podem correr o risco de que sua liberdade seja solapada por outra, i.e., de que haja uma doutrina dominante (e ‘privilegiada’ pelo Estado) que persiga ou elimine outras doutrinas, impedindo, assim, a liberdade de consciência de um determinado grupo de pessoas ao qual possa se pertencer. Estariam assim agindo como sujeitos racionais.

Em *Uma Teoria da Justiça*, quanto a uma discussão sobre os princípios de liberdade igual, as pessoas escolheriam argumentos em prol da liberdade moral, de pensamento e de fé, assim como a prática religiosa, sendo que essa última poderia ser regulada pelo Estado, se necessário. E, portanto:

[...] o Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e não se pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa, ou falta dessa. Fica rejeitada a ideia de um Estado confessional. [...] A lei protege o sentido de culto no sentido de que a apostasia não é reconhecida, e muito menos penalizada, como ofensa jurídica, assim como não é o fato de não se ter nenhuma religião. [...] (RAWLS, 1997, p. 230).

É desta forma que, segundo o pensamento de Rawls, o Estado deve defender a liberdade religiosa e moral.

Devido ao princípio de liberdade igual, pode-se argumentar, escreve Rawls, que, por exemplo, seitas religiosas não podem reconhecer absolutamente nenhum princípio que limite reivindicações mútuas. O princípio de liberdade igual afirma que nem mesmo o argumento religioso de que a outra pessoa está fora do caminho da salvação seria mais forte do que o princípio de liberdade igual, sem contar que, na compreensão dos princípios de obrigações religiosas e morais, afirma-se que não se pode esperar que as outras pessoas concordem com liberdade menor, para que uma seita tenha mais.

Segundo o pensamento de John Rawls, quando uma sociedade decide maximizar a soma dos valores intrínsecos ou o saldo líquido de satisfação, essa sociedade corre o risco de negar a liberdade para alguns, por meio da justificativa desse único objeto. Deste modo as liberdades de cidadania igual estão inseguras

quando fundadas em princípios teleológicos, pois o apoio, por meio dessa visão, necessita de um cálculo precário e controverso e se baseia em premissas incertas.

### **Liberdade de consciência e a tolerância com os intolerantes**

Para Rawls, a liberdade de consciência é limitada pelo interesse geral na segurança e ordem pública, onde essa limitação não implica em que os interesses públicos sejam superiores aos religiosos e morais, nem que os fatos religiosos sejam indiferentes, ou até mesmo que o Estado suprima convicções religiosas que sejam conflitantes com assuntos públicos. “[...] O Estado não se preocupa com a doutrina religiosa e filosófica, mas regulamenta a busca, por parte dos indivíduos, de seus interesses espirituais e morais, de acordo com princípios com os quais eles próprios concordariam em uma posição inicial de igualdade. [...]” (RAWLS, 1997, p. 230-31). Com isso, então, o Estado deve agir como agente dos cidadãos, com o objetivo de satisfazer as exigências de sua concepção comum de justiça, tendo como dever garantir as condições de igual liberdade religiosa e moral. “[...] a liberdade de consciência só deve ser limitada quando há suposições razoáveis de que não fazê-la prejudicará a ordem pública que o governo deve manter. [...]” (RAWLS, 1997, p. 231).

É consequência do princípio de liberdade igual a liberdade religiosa e moral, sobre a qual, pela prioridade desse princípio, a única forma de se negar as liberdades iguais seria para evitar injustiças, ou haveria uma perda de liberdade ainda maior. A restrição não argumentará apoiando-se em doutrinas filosóficas ou metafísicas específicas. Dessa maneira, nenhuma argumentação com base em valores religiosos, ou por princípios teleológicos, será válida para a eliminação ou diminuição das liberdades em uma sociedade democrática constitucional.

Após essas considerações, John Rawls faz a análise sobre como ser tolerante para com os intolerantes, e afirma que alguns partidos políticos, em estados democráticos, defendem doutrinas em que se comprometem a suprimir as liberdades constitucionais, sempre que assumirem o poder, sobre o qual o autor questiona até onde se pode ser tolerante para com grupos e pessoas intolerantes. Salienta-se que *per se* nenhuma doutrina abrangente pode ser considerada como intolerante; o que fará com que uma doutrina abrangente seja considerada razoável ou não-razoável (irrazoável) é a prática<sup>3</sup>.

Para John Rawls, a análise sobre a tolerância com os intolerantes segue três pontos principais: i – saber se uma doutrina intolerante tem algum direito de se queixar por não ser tolerada; ii – em que condições as doutrinas (facções, na linguagem rawlsiana) tolerantes têm direito de não mais tolerar as intolerantes e; iii – a partir do momento que se tem o direito de não mais tolerar doutrinas

---

<sup>3</sup> Aqui adota-se intolerante e não-razoável (irrazoável) como sinônimos.

intolerantes, tendo como plano de fundo a pergunta de como esse ‘direito’ de não mais tolerar, em uma sociedade democrática, pode ser exercido.

No primeiro caso, Rawls afirma que uma doutrina intolerante, ao menos aparentemente, não tem o direito de se queixar quando uma liberdade igual lhe é negada. Para assumir esse ponto, parte-se da premissa de que uma pessoa não tem nenhum direito de questionar a conduta alheia, que está de acordo com os princípios que justificam as ações para com os outros. Um exemplo no Brasil é o caso dos neonazistas não poderem reivindicar tolerância por parte das doutrinas tolerantes, pois pregam condutas de ações que iriam (e vão) na contramão daquilo que se pregaria na escolha dos princípios da posição original rawlsiana, e daquilo que o Estado Brasileiro prega, i.e., a igualdade entre pessoas, independentemente de cor, descendência etc. Contudo, segundo Rawls, mesmo que as doutrinas intolerantes não possam se queixar de intolerância, não podem ser suprimidas pelos tolerantes, pois não é papel dos tolerantes agir com o objetivo de suprimir doutrinas.

Segundo o pensamento de Rawls, a questão de tolerar os intolerantes é relacionada diretamente com a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, que é regulada pelos dois princípios de justiça, i.e., “[...] é a partir da posição original de cidadania igual que as pessoas aderem às várias associações religiosas, e é a partir dessa posição que elas devem conduzir as discussões entre si. [...]”. (RAWLS, 1997, p. 238). Para Rawls, portanto, uma doutrina considerada como não-razoável, i.e., intolerante, só pode ser restringida quando os cidadãos (que são tolerantes), de forma sincera e com a razão, acreditam que sua própria segurança e das instituições de liberdade estão em perigo.

Lembra-se que do ponto de vista da posição original, as pessoas, enquanto partes, concordariam que nenhuma interpretação de verdade religiosa poderia ser reconhecida como obrigatória a todas as pessoas do Estado, e não se pode concordar com uma autoridade teológica para o âmbito do Estado. Assim, ao não se permitir uma interpretação religiosa, se garante o direito igual das pessoas de decidirem quais serão suas obrigações religiosas (ou falta dessas), i.e., garante-se a laicidade do Estado. Para o autor, é natural que opiniões diferentes sobre o valor das liberdades afetem o modo como as diferentes pessoas consideram que um sistema completo de liberdades deva ser ordenado.

No pensamento de Rawls existe a noção de justiça natural, que serve para preservar a integridade do processo jurídico, sobre o qual um sistema jurídico deve estabelecer dispositivos com o fim de organizar a condução de julgamentos e audiências, contendo normas quanto as provas, e garantindo um mecanismo de informação.

[...] o estado de direito exige alguma forma de processo devido: isto é, um processo razoavelmente concebido para verificar a verdade, de modo coerente com os outros objetivos do sistema jurídico, para saber se ocorreu uma violação e em quais circunstâncias. [...]. (RAWLS, 1997, p. 261-62)

Desta forma, os princípios de justiça natural devem assegurar a imparcialidade e a regularidade, por parte, da ordem jurídica.

Para Rawls, quando os limites da liberdade são incertos, o princípio da legalidade tem um fundamento firme na decisão consensual de pessoas racionais, com o objetivo de estabelecer para si o grau máximo de liberdade igual. Então, para exercitar a posse dessa liberdade, as pessoas de uma sociedade bem-ordenada desejam a manutenção do estado de direito, sobre o qual, segundo o pensamento rawlsiano, é razoável supor que mesmo em uma sociedade bem-ordenada, os poderes de coerção são necessários para a estabilidade da cooperação social.

Segundo Rawls, por meio de entendimento comum de justiça, cria-se a democracia constitucional. Deste modo, as liberdades de consciência e pensamento não devem se fundar no ceticismo filosófico e ético, e nem mesmo na indiferença entre os interesses religiosos e filosóficos e pelos princípios de justiça. Deve-se definir um caminho apropriado entre o dogmatismo e a intolerância, de um lado, e um reducionismo que considera a religião e a moralidade como meras preferências, de outro lado. A teoria da justiça, por ter pressupostos pouco exigentes e amplamente aceitos, pode conseguir uma aceitação geral, pois se há a possibilidade de concordância, ela torna-se mais fácil em uma situação de equidade entre as pessoas.

Rawls afirma que há uma distinção que deve ser feita referente aos dois tipos de circunstâncias, em que se permite uma restrição da liberdade, pois essa restrição pode decorrer de limitações e acidentes da vida humana, ou então de contingências histórico-sociais. As limitações nascem de condições mais ou menos permanentes na vida política, onde se precisa descobrir qual a forma mais justa de satisfazer essas limitações. Como consequência, em uma sociedade bem-ordenada, tem-se a tendência de eliminação, ou de ao menos controle das propensões humanas à injustiça, o que faz com que facções, doutrinas etc., belicosas e intolerantes, tenham uma probabilidade menor de existência em uma sociedade estabelecida em um bom ordenamento.

Segundo Rawls, o interesse do bem comum é como um conjunto de determinadas condições gerais, as quais, em determinado sentido, são igualmente vantajosas para todas as pessoas. Segundo o pensamento de Rawls, pode haver casos em que há a necessidade de se abdicar de certas liberdades políticas e direitos para uma justa igualdade de oportunidades, para que, assim, se consiga fazer a transformação de uma sociedade menos privilegiada numa outra na qual as

liberdades básicas possam ser desfrutadas. Mas essas mudanças têm que ocorrer segundo a natureza, onde são criadas condições sociais em que as limitações dessas liberdades deixem de ser justificadas, e há a tendência a se chegar em um sistema justo a longo prazo. Sendo que “a força da justiça como equidade parece derivar de duas coisas: a exigência que todas as desigualdades sejam justificadas para os menos favorecidos e a prioridade da liberdade [...]” (RAWLS, 1997, p. 274).

Dito isto, tem-se que a leitura final dos princípios de justiça se dá de forma onde:

Primeiro: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos;

Segundo: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 1997, p. 333).

Com essa nova formulação dos princípios, tem-se implicado que: i – a redução da liberdade implica em um reforço ao sistema total de liberdade partilhada pelas pessoas; ii – uma liberdade menor é considerada aceitável se assim as pessoas com liberdade menor a julgarem aceitável (regra de prioridade).

135

### Considerações finais

Após a apresentação do pensamento de Rawls, que parte do pressuposto que as pessoas pensam diferente, e que devem decidir sobre as questões de políticas sociais e legislativas, nada faz mais sentido, acredita-se, que afirmar que no pensamento de Rawls há uma continuidade entre a *Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político*. Maffettone (2004) defende que ler Rawls por meio de uma perspectiva de continuidade significa que: (1) as revisões de TJ n’O *Liberalismo político* não mudam a estrutura geral de pensamento de Rawls; (2) na leitura do PL, pode-se seguir uma linha comum de TJ, no sentido da prioridade do justo, ou antes da perspectiva de uma complexa relação entre o justo e o bem que pode ser encontrada, mais ou menos, sem interrupção, desde o início da filosofia rawlsiana.

Deste modo, julga-se que se pode afirmar, com base na interpretação maffettoniana de continuidade, que o princípio da igual liberdade, além de pressupor o fato do pluralismo de doutrinas e visões de mundo, é o princípio norteador de defesa (fora d’O *Liberalismo Político*) do pluralismo, por meio do reconhecimento da igualdade de pensamento e associação. Onde, pode-se defender que, então, nenhum Estado pode ser submetido a um Estado confessional, pois estaria desrespeitando seus cidadãos e suas liberdades.

Dessa forma, como consequência do primeiro princípio da justiça rawlsiano (P<sub>1</sub>), tem-se que todos os cidadãos têm um direito igual a um sistema mais abrangente possível de liberdades básicas iguais a todos, e que a liberdade de um cidadão é sempre compatível com a dos outros cidadãos. Neste ponto, mais uma vez, crê-se que se pode fazer a defesa da continuidade de pensamento entre obras em Rawls, pois o princípio norteador das liberdades compatíveis de um cidadão com os outros cidadãos é a razoabilidade – princípio que se torna central no pensamento do autor no *Liberalismo Político*. De forma simplificada, pode-se afirmar que a razoabilidade é um ideal dos cidadãos, que devem sempre agir com ponderações para com seus concidadãos, não pensando meramente de modo instrumental por meios e fins, mas sim levando em conta os outros cidadãos do Estado em suas próprias ações.

As liberdades políticas, de expressão, consciência, pensamento e de proteção pessoal são, para Rawls, as liberdades mais fundamentais e importantes para os cidadãos do Estado. Elas devem ser vistas como iguais para todos os membros da comunidade política, além disso, não se pode ter qualquer ônus a um cidadão por causa da sua religião, por exemplo. Como consequência, tem-se que nem mesmo as divergências mais profundas de formas de vida, visão de mundo e crenças, sejam motivos para a impossibilidade da cooperação social. Pelo contrário, por meio do princípio da igual liberdade consegue-se uma defesa ainda maior da cooperação social, pois todos os cidadãos sabem que suas visões de mundo serão respeitadas e, portanto, também devem respeitar as visões de mundo dos seus concidadãos. As liberdades implicam direitos e deveres aos cidadãos de um Estado Democrático de Direito.

Quando se questiona, na segunda seção deste trabalho, se as proibições de práticas como aborto, eutanásia etc., não estariam ferindo o princípio da igual liberdade, tem-se em mente a resposta que sim, sobre o qual, portanto, um Estado Laico, que não assume uma religião como oficial, e respeita a igual liberdade de seus cidadãos, assim como a liberdade de pensamento e associação, não pode proibir essas práticas.

Dito isto, um questionamento que poderia ser aberto ao pensamento Rawlsiano é se a posição original, onde o princípio da igual liberdade seria aceito pelas partes sem maiores problemas, não seria um experimento hipotético de representação demasiado egoístico, pois sempre veria os cidadãos como aqueles que querem sempre o melhor para si e, portanto, querem evitar ao máximo que sejam prejudicados de alguma forma. Por exemplo, as partes aceitariam o princípio da igual liberdade, pois não iriam querer correr o risco de não poder se expressar, ter a liberdade de agir e pensar da maneira que melhor lhes aprouver. A esta objeção, acredita-se que se pode responder com a afirmação de que, se a posição original fosse uma hipótese argumentativa egoística, ter-se-ia como resultado não a igual

liberdade a todos os membros políticos da sociedade, mas sim algo como “deve-se maximizar a liberdade dos cidadãos ao maior grau possível”, onde, como consequência, poderia haver pessoas sem as liberdades básicas garantidas, desde que a liberdade da sociedade como um todo fosse maximizada.

Com isso, chega-se a seção final deste trabalho, que procurou fazer uma exposição exegética do pensamento rawlsiano, e se preocupando ao mesmo tempo com a questão do Estado Laico. É bem verdade que Rawls reconhece que a liberdade igual de consciência possa ser delimitada, desde que essa delimitação evite uma injustiça ou perda de liberdade ainda maior. Consequentemente, o argumento de que não haveria uma maximização da igual liberdade no pensamento do autor estadunidense cairia por terra, se não fosse a forma e a circunstância de como é feita a delimitação.

Uma forma de limitar a igual liberdade de expressão, por exemplo, é quando se percebe posicionamentos não-razoáveis em determinados grupos. Recorda-se que nenhum grupo ou doutrina abrangente seria por si mesmo não-razoável, e sim suas ideias e práticas, que podem ser consideradas como intolerantes. Como apresentado no trabalho, um caso típico é o dos neonazistas no Brasil. Portanto, não se está maximizando a igual liberdade com a proibição das expressões xenófobas e racistas dos neonazis na sociedade brasileira, mas sim se está afirmando que discursos de ódio não são razoáveis para uma sociedade democrática, onde, consequentemente, posicionamentos racistas e xenófobos não podem ser contemplados, pois eles desrespeitam a igual liberdade dos concidadãos e não se encaixam no princípio de igual liberdade, já que não passariam pelo crivo de um sistema de igual liberdade que é compatível com as outras pessoas. A consequência é que a única forma de garantir a liberdade igual aos cidadãos da sociedade democrática é limitando o pensamento neonazista na sociedade, pois só assim estrangeiros, negros e judeus não seriam desrespeitados já de antemão, dessa maneira a igualdade formal advinda da modernidade não seria jogada no lixo. É verdade que se pode criticar a igualdade formal como não suficiente, necessitando, portanto, da igualdade substancial também; entretanto, acredita-se que a igualdade formal dos modernos já é um passo civilizatório enorme contra as opressões em um mundo plural como o de hoje.

Lembrando a introdução deste trabalho, onde se afirma a liberdade formal como um pressuposto das sociedades modernas, pode-se dizer que John Rawls defende este princípio. Entretanto, a defesa é pautada de maneira em que a liberdade formal ganha certo aspecto substancial, saindo do mero discurso jurídico de que todos são iguais (o que é um avanço comparado às sociedades feudais), mas que não garante efetivamente o igual tratamento aos cidadãos. John Rawls consegue dar este passo além por meio da ideia de que não é apenas uma liberdade maximizada, mas sim uma igual liberdade, que deve ser compartilhada por todos os cidadãos de uma sociedade democrática constitucional liberal, onde se pode ser

católico, hindu, mulçumano, ateu etc., mas os direitos políticos e sociais não difeririam entre essas pessoas, e é neste ponto que a parte substancial do pensamento rawlsiano se faz presente.

## Referências

- ARAÚJO, L. B. L. “John Rawls e a visão inclusiva da razão pública”. In: *Dissertatio*[34] 91 – 105. 2011b. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/04.pdf>>. Acesso em 27/03/2015.
- \_\_\_\_\_. “Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate”. In: *Ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 3, p. 155 – 173. 2009b. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2009v8n3p155/21871>>. Acesso em 16/06/2015.
- BAVARESCO, A.; LIMA, F. J. G. de. “A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas”. In: *Sol Nascente – Revista do Centro de Investigação sobre ética aplicada*. Disponível em: <<http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N2%20art6.pdf>>. Acesso em 14/06/2015.
- FELDENS, G. O. “A razão pública no liberalismo político de John Rawls”. In: *Perspectiva*, Erechim. v.36, n.136, p.61-71, dezembro/2012. Disponível em: <[http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/136\\_302.pdf](http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/136_302.pdf)>. Acesso em: 01/05/2015.
- FREIRE, W. F. A. “Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal”. In: *Saberes*, Natal RN, v. 1, n.10, nov. 2014, 104-134. Disponível em: <<http://periodicos.ufrn.br/saberes/article/viewFile/5445/4917>>. Acesso em: 02/04/2015.
- GONDIM, E.; RODRIGUES, O. M. “John Rawls e a justiça como equidade: algumas considerações”. In: *Diversa*, Ano I - nº 2, pp. 131-146, jul./dez. 2008. Disponível em: <[http://www.ufpi.br/subsiteFiles/parnaiba/arquivos/files/rd-ed2ano1\\_artigo08\\_Elnora\\_Gondim.PDF](http://www.ufpi.br/subsiteFiles/parnaiba/arquivos/files/rd-ed2ano1_artigo08_Elnora_Gondim.PDF)>. Acesso: 11/03/2015
- MAFFETTONI, S. Political liberalism: reasonableness and democratic practice. In: *Philosophy & Social Criticism*, v. 30, n. 5-6, p. 541-577, 2004.
- PINHEIRO, C. M. “O palco das decisões sobre o ensino da tolerância”. In: *Ethic@ - Florianópolis*, v. 10, n. 3, p. 1 - 12, Dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p1/21549>>. Acesso: 04/04/2015
- PINZANI, A. *Filosofia Política III*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.
- PINZANI, A. “Por que é necessário um Estado laico”. In: SPICA, M. A.; LUJÁN MARTINEZ, H. (Org.). *Religião em um mundo plural. Debates desde a filosofia*. Pelotas, RS: Dissertatio, 2014, p. 235-262.
- RAWLS, J. “A ideia de razão pública revista”. In: RAWLS, J. *O direito dos povos*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ártica, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisseta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROUANET, L. P. “Democracia deliberativa: entre Rawls e Habermas”. In: *Veritas*, Porto Alegre. v. 56, n. 1. p. 53-63.

SILVEIRA, D. C. “Justificação pública: a função da ideia de estrutura básica da sociedade em Rawls”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 123, Jun./2011, p. 197-211. Disponível em: <[http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0100-512X2011000100011&pid=S0100-512X2011000100011&pdf\\_path=kr/v52n123/a11v52n123.pdf&lang=pt](http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0100-512X2011000100011&pid=S0100-512X2011000100011&pdf_path=kr/v52n123/a11v52n123.pdf&lang=pt)>. Acesso em: 16/05/2015.

SILVEIRA, D. C. “O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls”. In: *Filosofia Unisinos*, 10(1):65-78, jan/abr 2009. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/2258>>. Acesso em 16/05/2015.

SPICA, M. A. “O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural”. In: SPICA, M. A.; LUJÁN MARTINEZ, H. (Org.). *Religião em um mundo plural. Debates desde a filosofia*. Pelotas, RS: Dissertatio, 2014, p. 317-316.

VOLPATO DUTRA, D. J. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: Educus, 2008.

VOLPATO DUTRA, D. J.; ROHLING, M. “O direito em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls”. In: *Dissertatio* [34] 63 – 89. 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/03.pdf>>. Acesso em 31/03/2015.

WEBER, T. “Autonomia e consenso sobreposto em Rawls”. In: *Ethic@* - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131 - 153, Dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2011v10n3p131/21556>>. Acesso em 20/03/2015.

WERLE, D. L. “A ideia de justiça e a prática da democracia”. In: *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2012a, n. 92, pp. 153-161. ISSN 0101-3300. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n92/n92a11.pdf>>. Acesso 30/07/2015.

\_\_\_\_\_. “Justiça, liberdades básicas, e as bases sociais do autorespeito”. In: *Ethic@* - Florianópolis v.13, n.1, p. 74 – 90, Jun. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2014v13n1p74/26930>>. Acesso em 16/06/2015.

\_\_\_\_\_. “Liberdades básicas, justificação pública e o poder político em John Rawls”. In: *Dissertatio* [34] 183 – 207. 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/08.pdf>>. Acesso em: 31/03/2015.

\_\_\_\_\_. “Tolerância, legitimação política e razão pública”. In: *Dissertatio*[35] 141 – 161. 2012b. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/07.pdf>>. Acesso em 18/07/2015.

Submissão: 30.06.2018 / Aceite: 30.10.2018.

# O papel do professor no ensino filosófico de filosofia

## The role of the teacher in the philosophical teaching of philosophy

IGOR FERREIRA FONTES<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo se propõe a mostrar qual é o papel a ser desempenhado pelo professor no ensino de filosofia. Diferentemente do ensino de história da filosofia, cujo objetivo é a produção de comentários de um filósofo, o ensino filosófico busca desenvolver o pensamento autônomo do aluno, propiciando a reflexão autoral. Para que isto ocorra, é necessário que o estudante tenha liberdade para refletir e opinar, e que ele receba avaliações dos seus argumentos, a fim de aperfeiçoá-los e se desenvolver filosoficamente.

**Palavras-chave:** Ensino. Filosofia. Professor.

**Abstract:** This paper proposes to show what is the role to be played by the teacher in the teaching of philosophy. Unlike the teaching of history of philosophy, which the objective is the production of commentary by a philosopher, the philosophical teaching seeks to develop the autonomous thinking of the student, propitiating the authorial reflection. For this to happen, it is necessary for the student to have the freedom to reflect and opine, and to receive evaluations of his arguments in order to improve them and to develop himself philosophically.

**Keywords:** Teaching. Philosophy. Teacher.

### Introdução

O ensino filosófico universitário brasileiro desenvolveu-se tomando como modelo o ensino realizado na USP, responsável pela primeira faculdade de filosofia no país. Assim, o método estruturalista empregado nesta universidade difundiu-se entre as outras universidades criadas posteriormente, tanto em nível de graduação quanto de pós-graduação em filosofia. A leitura rigorosa de textos se fortaleceu como a forma de se estudar filosofia, realizando comentários e interpretações das doutrinas de diversos filósofos surgidos na Europa.

Esse rigor na leitura fez com que o Brasil produzisse, como afirma Oswaldo Pereira (2010, p.18), bons historiadores da filosofia. Desde a graduação, é possível observar alunos tomando o cuidado para produzirem trabalhos de qualidade, estudando línguas estrangeiras para lerem as obras dos filósofos no original, ou ainda para poderem ler comentadores destes filósofos em outro idioma. Atualmente, de maneira geral, é possível realizar bons trabalhos sobre um filósofo utilizando apenas comentadores brasileiros.

Todavia, o rigor na leitura se consolidou de tal modo no ensino de filosofia no país que este se tornou o único método de ensino. Isso fez com que alguns, como Julio Cabrera (2015, p.39), concebessem o Brasil como uma Nova Alexandria,

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: igor-fontes@outlook.com.

responsável por guardar, traduzir, copiar, imitar, transcrever e comentar os filósofos europeus, na esperança de que isso levasse à criação futura de uma filosofia própria. Mas tal momento de criação nunca teria chegado, e a produção filosófica no Brasil teria se limitado a comentar pensamentos alheios, especialmente de filósofos europeus. O estudo em história da filosofia foi transformado em um fim, algo que Danilo Pimenta (2017, p.41) classifica como uma deturpação do pensamento de Guérault, pois para este a história da filosofia deveria ser estudada como um meio para estimular a reflexão pessoal.

Julio Cabrera (2013, p.215), retomando Kant, Hegel, Schopenhauer e Heidegger, reforça o caráter de reflexão autoral que o ensino de filosofia deve ter. Ele observa que, para estes filósofos, o ensino deve visar à reflexão autônoma do aluno, e que a filosofia não é uma erudição, mas uma atitude. Neste objetivo do ensino, o professor assume o papel de estimular o aluno à reflexão pessoal e de guia-lo, orientando para quais caminhos o aluno pode seguir e como melhorar suas reflexões.

Assim, o objetivo deste artigo é mostrar como se caracteriza o papel do professor no ensino filosófico de filosofia. Para isso, é necessário primeiro discutir sobre as diferenças entre o ensino de filosofia e o de história da filosofia, a fim de se poder compreender o que se espera obter com o ensino filosófico. Feito isto, será necessário discutir qual papel o aluno deve assumir neste ensino, dado que a postura do aluno é diferente em cada um destes métodos de ensino, e está relacionada com a do professor. Estabelecida a situação do aluno, pode-se partir para o papel desempenhado pelo professor neste ensino; e, por fim, restará discutir um método de avaliação que lhe seja compatível e que valorize as mesmas características que este visa desenvolver.

### **Ensino de filosofia e ensino de história da filosofia**

Ensinar história da filosofia é diferente de filosofar. Como diz Danilo Pimenta, “fazer história da filosofia é distinto de fazer filosofia, assim como fazer história da ciência não é fazer ciência” (PIMENTA, 2017, p.42). Isso ocorre porque estudar a história da ciência consiste em estudar o desenvolvimento do pensamento científico no decorrer dos séculos, acompanhando suas transformações, os métodos empregados em cada época, os paradigmas de cada momento; trata-se de realizar um panorama geral da ciência em seus diferentes momentos. O estudo da história da ciência consiste no estudo de como era a ciência em cada época histórica, mas isso não é fazer ciência, ou seja, conhecer o desenvolvimento da ciência ao longo dos séculos é diferente de se elaborar uma hipótese sobre um determinado fenômeno e testar esta hipótese, ou ainda testar outras hipóteses de outros cientistas, por exemplo.

O mesmo se aplica à filosofia: fazer história da filosofia e fazer filosofia são coisas diferentes. Estudar a história da filosofia é estudar o desenvolvimento do pensamento filosófico no decorrer dos séculos, acompanhando suas transformações,

os temas das discussões realizadas em cada época, quais os filósofos que mais influenciavam os debates e quais eram as crenças que se tentavam defender ou atacar em cada momento; trata-se de realizar um panorama geral da filosofia em seus diferentes momentos. O estudo da história da filosofia consiste no estudo de como a filosofia era em cada época histórica, mas isso não é fazer filosofia, ou seja, conhecer o desenvolvimento da filosofia ao longo dos séculos é diferente de se criar um sistema filosófico próprio e utilizar a própria razão para produzir uma reflexão pessoal e autoral sobre um determinado fenômeno.

Nem a especialização em um determinado autor significa necessariamente criar algo autoral. Uma pessoa que faz mestrado e doutorado em Galileu Galilei, por exemplo, não está fazendo ciência, isto é, criando ou testando hipóteses sobre um fenômeno, mas especializando-se no pensamento de Galileu, de modo a poder explicar o que ele escreveu e tornando-se conhecedora dos textos de Galileu; pode-se até surgir uma nova visão sobre um determinado aspecto de sua teoria, mas isto permanece sendo especialização no pensamento galileano, não o desenvolvimento do pensamento autoral deste pesquisador. E, igualmente, uma pessoa que faz mestrado e doutorado em Aristóteles, por exemplo, não está fazendo filosofia, isto é, criando seu próprio sistema filosófico, mas especializando-se no pensamento aristotélico, a fim de explicar o que falou Aristóteles.

Essa diferença ocorre por causa do método empregado no estudo de história da filosofia, o método estruturalista. Como explica Oswaldo Pereira (2010, p.19; 2017, p.11), o método estruturalista consiste em um rigor metodológico de leitura, para tentar reconstruir a doutrina do autor seguindo sua própria lógica interna de pensamento; deve-se tentar entender como este autor pensa para poder compreendê-lo<sup>2</sup>. O problema com este método é que ele exige o abandono de posições pessoais, “o esquecimento metodológico de si próprio” (PEREIRA, 2010, p.20); ou seja, o pesquisador deve distanciar-se de suas próprias opiniões e pré-conceitos para tentar reconstruir a forma de pensar de uma terceira pessoa, como se se tratasse de tentar conceder o corpo para que a alma deste pensador estudado encarnasse no pesquisador. Disso resultam, como observou Danilo Pimenta (2017, p.41), trabalhos apenas interpretativos, sem posicionamentos pessoais, nos quais o estudioso se afasta da criação filosófica para se especializar em ideias alheias.

O ensino filosófico de filosofia, por sua vez, prioriza a criatividade e a reflexão pessoal. Em oposição ao ensino que segue o método estruturalista da interpretação e comentário de ideais alheias, o ensino filosófico estimula a reflexão autônoma e autoral e, para isso, é necessário que se dê ênfase a problemas e à filosofia

---

<sup>2</sup> Quanto a este método, Olavo de Carvalho (2012, p.132) acrescenta que, a rigor, isto se trata de fazer filologia, não filosofia. Para ele, o que se ensinaria na USP – universidade que serviu de modelo para os cursos de filosofia ao longo do país – não seria filosofia, mas cultura filosófica, composta pelo conhecimento da bibliografia filosófica, lida o maior número de vezes possível; o domínio da técnica da análise de textos; e o conhecimento da história da filosofia, de suas escolas em cada momento histórico e quais as relações de uma com a outra.

contemporânea. Para que o ato criativo possa se desenvolver, é importante que a reflexão tenha como ponto de partida um problema, imitando o procedimento dos filósofos, dado que estes refletiram a partir dos problemas com os quais se depararam.

É importante atentar para o fato de que o ensino de filosofia não exclui a história da filosofia. Ainda se estudaria o pensamento antigo, medieval e moderno, pois são de grande importância para o pensamento ocidental; o que se faria, entretanto, como observa Oswaldo Pereira (2010, p.25), seria enfatizar, nestas disciplinas de história da filosofia, as questões que ainda hoje se fazem presentes, as discussões da filosofia antiga, medieval e moderna que permanecem vivas entre os filósofos contemporâneos. Há questões que a filosofia discutiu ao longo de sua história e que atualmente não possuem mais interesse aos atuais filósofos, nem aos estudantes; são questões que hoje “pertencem ao museu das antiguidades curiosas, que somente o especialista em historiografia filosófica das épocas passadas precisa eventualmente conhecer” (PEREIRA, 2010, p.25).

O estudo das filosofias antiga, medieval e moderna seria construído a partir de um diálogo com a filosofia contemporânea; estas filosofias não seriam ignoradas, apenas se daria um pouco mais de atenção aos problemas, autores e tendências atuais. Oswaldo Pereira (2010, p.26) atenta que o ensino filosófico de filosofia deve dar preferência a estas questões contemporâneas, mas não de forma exclusiva, buscando problemas sobre os quais a filosofia, em sua história, é bastante fértil; e deve-se também atentar para os problemas que preocupam os estudantes, pois estes também tenderiam a ser problemas da filosofia contemporânea.

Há um caso que pode auxiliar a ilustrar esta mudança na abordagem e o diálogo entre história da filosofia e problemas contemporâneos, encontrado no livro *A imprensa entre Antígona e Maquiavel*, organizado por Renato Janine Ribeiro. O livro consiste em uma coleção de textos escritos por seus alunos da disciplina de ética na imprensa, presente na pós-graduação em Jornalismo com Ênfase em Direção Editorial, oferecida pela ESPM entre 2011 e 2013. Para discutir problemas éticos e morais relacionados à prática do jornalismo e, especificamente, à direção de um jornal, Renato Janine trabalhou diferentes concepções éticas, principalmente a partir de Sófocles – com a personagem Antígona –, Maquiavel e Kant, e ao final pediu um texto que respondesse à pergunta:

Você é jornalista. Exerce um cargo de direção. Tem decisões importantes a tomar. Digamos: publicar uma matéria, ou o modo como vai publica-la, pode afetar sua credibilidade como profissional, sua autoestima como pessoa, sua posição como detentor de um cargo de confiança de seus patrões. Imagine uma matéria que possa ilustrar bem o caso, e discuta (o mais importante é a discussão): como você equilibraria esses três papéis – o de profissional, o de pessoa, o de chefe? (RIBEIRO, 2015, p.12).

Utilizando-se de textos presentes ao longo da história da filosofia, Renato Janine se pôs a discutir um problema contemporâneo diretamente ligado à disciplina e ao curso no qual esta fora trabalhada, estabelecendo um diálogo entre filosofias passadas e questões atuais, e estimulou os alunos a fazerem o mesmo.

O problema posto por Renato Janine está vinculado à profissão de jornalista, mas também poderia ser discutido em uma disciplina de ética na graduação em Filosofia. Ou, caso se intentasse aproximar ainda mais da filosofia e se desejasse trabalhar com algo menos específico – isto é, a profissão de jornalista – bastaria mudar o problema proposto. Também a ordem na qual a relação ocorreu pode ser invertida: Renato Janine optou por pôr esse problema ao final da disciplina, mas seria possível utilizá-lo desde o começo das aulas – no primeiro caso, o professor poderia ter mais controle sobre os conteúdos e garantiria o uso dos autores que ele julgasse mais pertinentes; no segundo, o uso dos autores poderia tanto ser determinado conforme o desenvolvimento das discussões, feitas pelos alunos, quanto por um percurso previamente planejado pelo professor. Mas independentemente da escolha feita pelo professor em qualquer um destes casos, tem-se que o conteúdo estaria sendo trabalhado com o intuito de buscar soluções para o problema, fornecendo aos alunos ferramentas para auxiliá-los neste processo e melhorando suas capacidades argumentativas; em outras palavras, a história da filosofia estaria servindo ao propósito de auxiliar os estudantes a desenvolverem suas próprias reflexões e a amadurecerem filosoficamente.

Desse modo, a história da filosofia estabeleceria um diálogo com a filosofia contemporânea, sem excluir as filosofias passadas; seriam enfatizados problemas discutidos por filósofos passados e que ainda hoje são discutidos – ou que possam servir para problemas atuais. O ensino de filosofia e o de história da filosofia devem ser, como colocou Oswaldo Pereira, (2017, p.13), complementares: é importante ter algum conhecimento sobre a história da filosofia para poder filosofar, mas as duas coisas devem caminhar juntas; fazer-se apenas história da filosofia ou ignorá-la são dois extremos a serem evitados. A história da filosofia deve servir para estimular a reflexão pessoal, deve ser um instrumento que ajude a desenvolver o pensamento autoral do estudante<sup>3</sup>.

Para a realização deste ensino filosófico da filosofia, não há a necessidade de se alterar o currículo das graduações. Oswaldo Pereira (2017, p.17) chama a atenção para o fato de que esse ensino consiste numa mudança de postura do professor: a estrutura das matérias permaneceria a mesma, apenas se aproveitariam as

---

<sup>3</sup> É importante mencionar que esta função da história da filosofia é aplicada ao ensino filosófico de filosofia. Não se trata de descartar completamente o ensino de história da filosofia, da forma em que atualmente é feito, mas de oferecer uma opção ao estudante. Caso este queira apenas comentar texto, a história da filosofia seria então um fim, e todos os caminhos devem estar abertos a este estudante; mas caso ele queira filosofar, a história da filosofia não deve ser imposta como o único fim possível, pois neste tipo de ensino a história é apenas uma ferramenta para a reflexão pessoal, e todos os caminhos devem estar igualmente abertos para este estudante.

disciplinas para estimular a reflexão pessoal. Foi este o caso de Renato Janine: aproveitou-se de uma disciplina temática de ética para o curso de jornalismo e, com um problema em mente, planejou o curso para que no final os estudantes refletissem sobre o problema, ao qual poderiam recorrer à história da filosofia para auxiliá-los. O professor pode aproveitar uma disciplina temática – ética, filosofia política, estética, teoria do conhecimento etc. – e levantar os problemas contemporâneos, recorrer à tradição quando for pertinente, estimular os alunos a assumirem uma postura crítica e debaterem sobre estes problemas. O aluno, por sua vez, adquire uma postura ativa no processo de aprendizagem, e deve participar da discussão sobre o problema.

### **O aluno no ensino filosófico de filosofia**

Tradicionalmente, os modelos de ensino atribuem uma postura passiva ao aluno. Este, assumido como alguém sem conhecimentos, deve recebê-los do professor, detentor e administrador do saber de determinada disciplina. Caberia ao professor tirar o aluno da ignorância e depositar nele seus conhecimentos, de modo que o estudante não seria mais que um receptáculo do conhecimento detido pelo professor.

No ensino filosófico de filosofia, contudo, a relação é diversa. Com o ensino priorizando a reflexão pessoal, tomando como ponto de partida problemas contemporâneos, o estudante não é visto como um mero receptáculo do saber do professor, pois o objetivo deste tipo de ensino é a realização de um ato ativo que exige, por sua vez, um desenvolvimento igualmente ativo. Ao se utilizar problemas como ponto de partida para o ensino filosófico, o desenvolvimento do conteúdo não estará mais sob o controle apenas do professor, mas dependerá também dos alunos. Os caminhos tomados, os autores aos quais recorrer, o nível de profundidade do conteúdo, tudo isto estará sob mais influência dos alunos do que ocorre no método tradicional.

Um exemplo pode auxiliar a ilustrar isto. Luca Mori, professor do Departamento de civilização e formas do saber da Universidade de Pisa, realiza laboratórios filosóficos com crianças em escolas da Itália. Em um destes experimentos, com crianças de 5 anos, Luca propôs às crianças que imaginassem uma utopia, uma ilha desabitada na qual seria possível viver bem coletivamente. As crianças inicialmente discutiram o que levar e o que não levar, como construiriam as casas, o que fazer para passar o tempo, como seriam as leis etc., até que uma criança se levantou e perguntou o que deveriam fazer caso uma pessoa se aproximasse da ilha, em um barco, e pedisse abrigo. As crianças começaram a discutir, dividindo-se entre abrigar ou não; a maioria se opôs a acolher essa pessoa, e em um determinado momento uma menina se levantou, incomodada, e disse que deveriam abrigá-la. A discussão se desenvolveu entre um menino líder da rejeição ao abrigo, e esta menina, ambos apresentando seus argumentos para defenderem suas posições. O

que importa nestas experiências, para Luca, é o exercício da argumentação por parte das crianças, e o professor deve apenas cuidar para que as emoções não se excedam a ponto de gerar alguma briga; o que o professor não pode fazer, de modo algum, é cortar a criatividade das crianças, e ele precisa estar preparado para lidar com o imprevisto, pois não há como prever todo o desenvolvimento detalhado do debate (MORI, 2013).

Apesar de este caso se referir a uma experiência com crianças, ele é pertinente mesmo para o ensino superior. O problema inicial foi colocado pelo professor: imaginar uma utopia. Considerando todos os problemas enfrentados pela Itália nas últimas décadas e a grande desilusão de seus habitantes com o país, imaginar uma utopia não parece algo sem sentido. O professor até pode colocar esse mesmo problema e ponto de partida em diferentes turmas, mas o desenvolvimento dependerá dos alunos. Nesta turma do relato, a discussão de imediato se desenvolveu para um debate sobre o acolhimento de refugiados, um problema com o qual a Itália e a Europa estão lidando no momento – e foram os alunos que conduziram a esta direção. É possível que em outras turmas este tema não tivesse surgido, ou sua discussão tivesse durado pouco; mas foi a participação dos estudantes enquanto sujeitos ativos do processo de ensino que ditou os rumos do debate, não uma predeterminação do professor enquanto planejava a aula<sup>4</sup>.

Entretanto, há um aspecto a ser comentado. Tanto neste exemplo, do relato de Luca Mori, quanto no da seção anterior, envolvendo Renato Janine, o problema discutido pela turma lhe fora posto pelos professores: foi Luca quem pediu para que as crianças imaginassem uma utopia – o que conduziu à questão dos refugiados – e fora Renato Janine quem criou o problema da reportagem. No caso de Luca, a forma na qual ele realizou a atividade deu mais liberdade aos estudantes, permitindo que, a partir daquele ponto inicial da concepção da utopia, a discussão se encaminhasse para os mais diversos temas; a questão envolvendo os refugiados surgiu a partir dos próprios alunos, e Luca não interferiu no processo de criação da utopia. Este exemplo pode servir de modelo mesmo para a graduação pois bastaria adaptá-lo ao nível superior: o professor apresentaria o problema e abriria espaço para que os alunos debatessem, e os auxiliaria para que se aprofundassem filosoficamente e aperfeiçoassem seus argumentos, indicando autores que lhes fossem úteis neste processo, recorrendo, portanto, à história da filosofia<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Não se trata de atribuir todo o desenvolvimento da aula ao aluno. O professor pode inserir problemas durante o debate sobre o problema inicial, pensar previamente em alguns filósofos que discutiram e fizeram observações pertinentes à questão; mas ele não pode fazer isso ignorando as colocações dos alunos. Um planejamento prévio pode ser feito, mas no final é a participação dos estudantes que determinará quais autores de fato se mostrarão mais pertinentes para serem usados nas aulas.

<sup>5</sup> Por certo os alunos também poderiam apresentar problemas a serem discutidos na disciplina e, se fossem bem formulados e permitissem um debate amplo, o professor poderia usá-los. Mas a exigência mencionada por Luca de o professor estar preparado para lidar com diversas situações exige que prepare-se também para a situação de os alunos não conseguirem formular

Os estudantes, assim, assumem uma posição ativa no processo de aprendizagem, e esta participação ativa significa que eles devem assumir uma postura crítica. Os estudantes devem participar da construção da aula, refletindo, emitindo suas opiniões, argumentando. A filosofia é uma arte que, como toda arte, necessita ser praticada, exercitada, para que possa ser bem desenvolvida; e o exercício próprio da filosofia é a argumentação (TUGENDHAT; DE SOUZA, 2004, p.327). O ensino filosófico de filosofia, portanto, exige que o aluno argumente em defesa de suas opiniões, que ele reflita sobre o problema posto e use de sua criatividade e razão para pensar, imitando o modo de proceder dos filósofos.

A exposição dos argumentos por parte dos alunos é essencial não apenas para o desenvolvimento da aula, mas também para o aperfeiçoamento da capacidade argumentativa do próprio aluno. Ao expor a seus colegas suas ideias e argumentos, o estudante as põe à prova, tornando-se passível de sofrer críticas e encontrar eventuais problemas que ele não percebera anteriormente, o que lhe dá a possibilidade de aperfeiçoar seus argumentos ou buscar outras ideias que sejam melhores. A exposição de ideias e argumentos permite ao estudante testar e melhorar a qualidade de seus argumentos.

O processo de exposição de argumentos em sala de aula é dialético, e o estudante que recebe as críticas também poderá contra-argumentar, suscitando um debate. Ademais, na mesma medida em que se submete à crítica ele pode criticar os argumentos de seus colegas – o que também é uma forma de testar os seus próprios. Assim, neste processo, o estudante põe suas ideias e argumentos à prova no mesmo instante em que testa as ideias e argumentos de seus colegas, de modo que a crítica e a possibilidade de aperfeiçoamento são mútuas. Com a instalação e o desenvolvimento do debate, todos os estudantes participantes se submetem à possibilidade de progredirem de maneira filosófica e argumentativa.

Uma observação que deve ser feita é que, para o ensino filosófico de filosofia gerar estes resultados e funcionar, a participação do aluno torna-se fundamental. Não basta apenas atribuir ao professor a tarefa de buscar problemas atuais e colocá-los aos alunos; é preciso que os alunos participem, pois se isso não ocorrer não se poderá esperar o desenvolvimento argumentativo, dado que este é um processo dialético. Sem a participação dos alunos na aula o debate não ocorre, e o professor se vê limitado a expor um conteúdo para um público passivo, tal como se faz no ensino tradicional.

### **A função do professor no ensino filosófico de filosofia**

Um ensino filosófico de filosofia impõe várias dificuldades ao professor, e a primeira a se mencionar aqui diz respeito à sua própria postura na sala de aula.

---

adequadamente um problema, exigindo intervenção do professor para auxiliar nesta formulação ou até para ele próprio sugerir o problema – tomando o cuidado de selecionar um problema contemporâneo.

Conforme dito antes, a filosofia é uma arte, e como toda arte, o papel de imitação do mestre é fundamental. Uma pessoa que está aprendendo a cantar, por exemplo, buscará uma pessoa viva que cante bem, com o intuito de imita-la. O mesmo se aplica à filosofia: o estudante que visa desenvolver um pensamento próprio, que almeja filosofar, buscará alguém para imitar, e a pessoa viva que lhe estará mais próxima é o professor. O professor é o modelo que muitos alunos terão, e por conta disso “é necessário que o professor filosofe. É imprescindível que ele tenha coragem de pensar por conta própria, de expor publicamente suas ideias, de criticar e de receber críticas” (PIMENTA, 2017, p.55).

Outra mudança de postura exigida por parte do professor é o abandono da visão de autoridade, tanto da autoridade de autor quanto da autoridade dele próprio. Oswaldo Pereira comenta que por vezes ocorre de, em uma aula, os professores proibirem os alunos de criticarem determinados filósofos, agindo com base em apelos à autoridade, de modo a desestimular a reflexão e a postura crítica da filosofia; e, quanto a isto, ele enfatiza que “não há autoridade em filosofia: temos o direito de pensar *contra* qualquer grande filósofo” (PEREIRA, 2017, p.18). O objeto a ser considerado é o argumento apresentado pelo estudante, não sua idade, titulação ou qualquer outra característica; e se a crítica apresentada pelo aluno não for boa, o professor deve explicar através de argumentos, não pelo apelo à autoridade.

No que diz respeito ao apelo à própria autoridade, também não cabe aos professores se imporem como autoridades e se blindarem de críticas. A postura crítica do ensino filosófico não exclui o professor: assim como os alunos testam seus argumentos e ideias, também o professor o faz. Tugendhat observa que em toda arte há um processo de troca entre o mestre e o aluno, pois o professor aprende e ensina; Tugendhat, aliás, estabelece neste aspecto uma certa horizontalidade entre professor e aluno: “os professores, os mestres e os estudantes são mais ou menos a mesma coisa, todos fazem mais ou menos a mesma coisa” (TUGENDHAT; DE SOUZA, 2004, p.331). Não é porque o professor está ensinando que ele se priva do processo de aprendizagem: também o professor, ao expor seus argumentos aos alunos, torna-se passível de aperfeiçoá-los. Oswaldo Pereira, quanto a isso, é ainda mais crítico:

em Filosofia a autoridade não conta nada. Seja qual for a minha erudição historiográfica, minha opinião filosófica conta tanto, na esfera do saber e no domínio das verdades filosóficas, quanto a de qualquer um de meus alunos, minhas performances “magistrais” não garantem a verdade do que eu possa afirmar (PEREIRA, 2010, p.31).

No que diz respeito ao conteúdo, uma mudança essencial a ser feita é na forma de aborda-lo, enfatizando problemas. O enfoque em problemas filosóficos, especialmente em problemas que ainda são discutidos atualmente, segundo Danilo

Pimenta (2017, p.51), se justifica pelo estímulo à criação filosófica. Os problemas servem para estimular os alunos a refletirem, exercitando a criatividade; na medida em que os alunos refletem e as expõem aos seus colegas, submetem-se ao teste de seus argumentos, em um processo mútuo de aperfeiçoamento destes e de desenvolvimento da argumentação e do debate, características fundamentais da filosofia.

Ademais, o enfoque em problemas tende a distanciar o ensino do método estruturalista e da interpretação de textos e ideias alheias. Ao adotar como ponto de partida a colocação de problemas, o professor escapa com mais facilidade do exercício de realizar apenas comentários; apesar de não ser impossível fazer uso do método estruturalista com a exploração de problemas, esta abordagem é a que mais estimula a criatividade e a reflexão, de modo que é mais difícil fazer apenas comentários de filósofos na abordagem a partir de problemas do que na abordagem histórica.

O tratamento de problemas nas disciplinas exige que este seja acompanhado por uma postura crítica. Como destaca Danilo Pimenta (2017, p.44), a atitude crítica acompanhou a filosofia desde seu surgimento e, como estão abertas ao diálogo, discussão, reformulação e correção, as teorias filosóficas não foram criadas para serem aceitas passivamente, mas para serem discutidas. Dado que o ensino filosófico depende do modo pelo qual o conteúdo é trabalhado, ou seja, de um comportamento filosófico perante o problema, tal ensino exige uma atitude crítica por parte do professor, isto é, que ele reflita por conta própria e tenha uma postura filosófica. Ademais, a atitude crítica é fundamental também por causa do modelo que ele servirá para os alunos buscarem imitação, característica presente em toda arte – aspecto que já fora mencionado. Assim, é importante que ele tenha uma postura crítica para que os alunos se espelhem nesta postura dele e sigam seus passos.

Mas a principal função do professor é estimular o aluno a “refletir e criar a partir de seus próprios problemas” (PIMENTA, 2017, p.48). O professor deve permitir que o aluno emita livremente suas opiniões, criar um ambiente no qual o estudante sinta que pode exprimir o que pensa sem ser inferiorizado pelo grau de desenvolvimento de suas reflexões filosóficas. A reflexão própria deve ser estimulada, junto com a exposição das ideias e argumentos e o debate sobre o problema.

Ao expor suas reflexões, o aluno precisa ser levado a sério. O professor não deve menosprezar os argumentos dos estudantes, mas analisa-los e comenta-los, explicar o que pode ser melhorado e como. O professor deve sempre induzir

os estudantes a colocarem problemas, a proporem tentativamente soluções. Mostrando-lhes que as soluções que propuseram talvez devam ser completamente reformuladas, que certos aspectos não foram talvez por eles considerados, que devem ler tais ou quais

textos de filósofos que abordaram tais temas, que eventualmente já se debruçaram sobre aquelas soluções, seja para defendê-las, seja para criticá-las (PEREIRA, 2017, p.16).

Mais adiante, Pereira (2017, p.18) ainda acrescenta que, quando um aluno faz uma objeção ao pensamento de um filósofo que está sendo exposto, o professor deve examinar com seriedade a objeção do aluno, avaliando o argumento apresentado e compara-lo com outras objeções feitas durante a história a este pensamento, e sugerir ao estudante leituras que o auxiliem no estudo da objeção por ele levantada, a fim de aperfeiçoar a fundamentação.

Assim, o professor tem também a função de avaliar os argumentos dos alunos para apontar onde podem melhorar, quais as deficiências existentes ou não nestes argumentos, orientar quais leituras o aluno poderia fazer para melhorar ou aprofundar a reflexão sobre o problema. O professor cumpriria, dessa forma, o papel também de um orientador, indicando ao estudante como ele pode melhorar a argumentação e contribuindo para o desenvolvimento filosófico do aluno.

Em virtude desse caráter de orientação do professor, o ensino filosófico não se caracteriza como uma mera proliferação de “achismos” dos alunos. Por mais que as primeiras reflexões possam ter um caráter mais superficial, o debate de argumentos entre os colegas e as observações feitas pelo professor tendem a aperfeiçoá-los, de modo que com o decorrer do tempo e do exercício da prática filosófica os estudantes poderão melhorar a argumentação. Essa característica mais simples das primeiras reflexões é comum a todos, inclusive nos grandes filósofos, e o benefício da paciência com as primeiras reflexões deve ser aplicado também aos alunos (PEREIRA, 2010, 2017; PIMENTA, 2017).

Uma consequência da característica de orientação no ensino filosófico é a necessidade de o professor conhecer a literatura filosófica. Para que o professor possa orientar os estudantes no aperfeiçoamento dos argumentos e sugerir leituras de filósofos que escreveram sobre os problemas discutidos na aula, é necessário o conhecimento do que foi produzido ao longo da história da filosofia sobre o tema. Se o professor não tiver esse conhecimento ele não tem como orientar o estudante para quais caminhos seguir. Por isso a história da filosofia não pode ser eliminada e possui a função de auxiliar no desenvolvimento do filosofar: a história da filosofia poderá munir o aluno para aperfeiçoar seu argumento, a refletir sobre objeções feitas a um determinado pensamento, a refletir sobre os argumentos que já foram usados nas discussões sobre um problema e buscar, com isso, formas de desenvolver o seu próprio argumento.

A história da filosofia é um instrumento que serve para auxiliar no desenvolvimento da argumentação e do filosofar. O professor, portanto, assume o papel de mestre, como coloca Tugendhat; isto é, daquele que conhece a arte, que transmite informação ao aluno, mas cuja tarefa principal é ajudar na ação do filosofar (TUGENDHAT; DE SOUZA, 2004, p.330). Assim, é importante conhecer a

literatura filosófica para poder transmitir o conhecimento e guiar os estudantes, ajudando em seu desenvolvimento da prática filosófica.

O mestre também possui um papel fundamental para evitar que os estudantes caiam em certos perigos. O primeiro deles é o de pensar que um determinado filósofo é autoridade – e que por isso não estaria sujeito a receber críticas –, o segundo destes perigos é o de criticar um filósofo apressadamente, sem antes entendê-lo (TUGENDHAT; DE SOUZA, 2004, p.331). Ao mestre caberia, portanto, cuidar para que os alunos evitem estes perigos, ou seja, garantir que os estudantes não tomem um filósofo como incriticável e certificar-se de que, antes de passarem à crítica do autor, os alunos tenham compreendido seu pensamento.

### **A avaliação**

O ensino filosófico de filosofia caracteriza-se como uma forma de ensino que preza pelo exercício da criatividade e da reflexão pessoal do estudante sobre problemas filosóficos contemporâneos. O aluno possui um papel ativo, no qual expõe seus argumentos e busca, com o auxílio do professor, melhorá-los. Entretanto, resta um aspecto deste tipo de ensino a ser pensado: a avaliação.

Etapa presente na educação, a avaliação precisa corresponder ao que se espera obter com o método empregado; assim, constitui a última dificuldade a ser enfrentada pelo ensino. No caso do ensino filosófico de filosofia, a dificuldade ocorre em virtude da importância de se buscar um método de avaliação que estimule a criatividade e a reflexão pessoal da mesma forma que se tentou fazer ao longo das aulas. Se o método de avaliação não for capaz disso, é possível que o ensino não gere o que se espera, dado que o aluno inevitavelmente se preocupa com a nota obtida em uma disciplina, pois esta nota determinará a necessidade ou não de repetir a disciplina ou, ainda, influenciará na média do estudante. Assim, se a avaliação não estiver em consonância com o propósito do ensino, há o risco de o aluno se preocupar apenas com a nota e dar pouca importância para o trabalho filosófico desenvolvido ao longo das aulas. É fundamental, portanto, pensar em uma forma de avaliação que seja capaz de estimular a reflexão pessoal.

É necessário que no ensino filosófico de filosofia o estudante argumente, que ele reflita sobre um problema e busque soluções para o problema de forma argumentativa. Uma das formas de se avaliar a argumentação do aluno é através da escrita de ensaios: dado que talvez nem todos os estudantes tenham a oportunidade de exprimirem suas opiniões na aula, a escrita de um texto é uma forma de o professor garantir que todos os alunos irão expor seus argumentos. A manifestação escrita também possui o benefício de que o estudante poderá desenvolver mais rigorosamente seu argumento e, dentre os tipos de escrita, o ensaio pode ser a melhor forma de o aluno exercitar a prática filosófica.

Tugendhat considera a escrita de ensaios algo tão importante que ele defende que isso seja feito desde o primeiro ano da graduação. E, quanto ao professor,

caberia não apenas dar uma nota ao ensaio, mas explicar ao estudante o que deve ser corrigido e melhorado. A esperança de Tugendhat para essa produção imediata de ensaios é para que, “escrevendo cedo, desde o primeiro ano, o estudante depois não vá ter essas grandes dificuldades quando tem de escrever uma tese, porque já conhece um pouco como deve fazer a coisa” (TUGENDHAT; DE SOUZA, 2004, p.335). Espera-se que a escrita de ensaios desde o começo da graduação habitue o aluno a escrever, a desenvolver seus argumentos de forma clara e a poder ajuda-lo a filosofar e a argumentar bem.

Julio Cabrera considera a escrita de ensaios algo tão fundamental no processo filosófico que propõe a criação de disciplinas de laboratório de textos nas universidades, sem ementa fixa. O objetivo dessas disciplinas seria para que “os estudantes pudessem ter a oportunidade de exercitar seus próprios talentos, tirá-los da timidez quase doentia em que atualmente se encontram e dar-lhes mais coragem para pensarem com as próprias cabeças” (CABRERA, 2014/2015, p.18). Talvez a criação dessas disciplinas não seja tão eficaz e crie a impressão nos professores das outras disciplinas de que não precisariam se preocupar com os ensaios, pois esta função caberia exclusivamente à disciplina de laboratório de textos. Outro risco seria o de os professores se apossarem destes laboratórios de textos com o propósito apenas de trabalharem aquilo que pesquisam no momento, para se pouparem ao trabalho de planejar uma disciplina e apenas buscarem o que lhes for mais cômodo, sem se preocuparem com o desenvolvimento filosófico dos estudantes – de modo essas disciplinas, ao final, não resultariam naquilo que se esperava.

A preferência pela escrita de ensaios como forma de avaliação se dá pela possibilidade de, como mostra Almeida Júnior (2005, p.153), o professor ler o texto e orientar os alunos para quais caminhos seguir, indicando o que pode ser melhorado. Ele ainda acrescenta que a escrita de ensaios permite ao aluno responder de forma filosófica aos problemas propostos e dá mais liberdade para se pensar, pensando em um processo semelhante às oficinas de escritores. A proposta dele diferencia da de Cabrera pelo fato de que Cabrera pensou em disciplinas à parte encarregadas da escrita, ao passo que Almeida Júnior propõe que os ensaios sejam incluídos nas próprias disciplinas de filosofia, não em disciplinas separadas e exclusivas para a escrita.

Outros tipos de avaliação possuem como problema o fato de não estimularem tanto a liberdade criativa e reflexiva quanto o ensaio. Provas de múltipla escolha, por exemplo, estimulam mais a escolha aleatória de uma alternativa, ou a escolha apenas entre as opções dadas, que a reflexão sobre um problema. Provas tradicionais, com cerca de dez questões em que o aluno deve estudar o conteúdo e responder naquele instante, sem consulta, apenas com o que lembrar, estimulam mais a memorização mecânica do conteúdo, a chamada “decoreba”; ou, ainda, a interpretação de um trecho de um filósofo, o comentário de uma ideia alheia. O ensaio, por sua vez, “parece-nos mais próximo do sentido do filosofar na medida em

que não se trata de recorrer à história da filosofia para dar fundamento à argumentação como se faz em dissertações, doutorados e artigos, mas ter liberdade para pensar” (ALMEIDA JÚNIOR, 2005, p.153). O ensaio, portanto, se caracteriza por fornecer mais liberdade ao aluno no momento da escrita, de modo a aproximá-lo ao processo de escrita filosófica tal como feito ao longo da história da filosofia.

### **Conclusão**

O ensino filosófico de filosofia exige uma readaptação de todos os agentes envolvidos no processo educativo. Com a ênfase em problemas atuais e em filosofia contemporânea, de modo que a história da filosofia realizaria um diálogo com estes problemas, o aluno se transforma em parte ativa no processo de aprendizagem. Ele deixa de ser visto como um mero receptáculo do saber do professor para participar da construção e desenvolvimento da aula, participando desta através da exposição de suas reflexões sobre os problemas postos e do debate com os colegas, em um processo de aperfeiçoamento de sua argumentação e desenvolvimento da capacidade reflexiva.

Quanto ao professor, não basta apenas colocar problemas em sala de aula, ele precisa modificar também sua postura nela. É preciso que o professor filosofe, que ele tenha uma atitude crítica e estimule os alunos a refletirem e a emitirem suas opiniões. O professor ocupa o papel fundamental de mestre, evitando que os alunos se precipitem em suas críticas e orientando-os para melhorarem seus argumentos; contudo, isto não significa que o professor não esteja passível de receber críticas: neste aspecto, ele está na mesma posição em que os alunos, igualmente sujeito a receber objeções e a contra-argumentar, devendo levar a sério o que é dito pelos estudantes.

A escrita de ensaios é fundamental para este modelo, pois permite que os alunos argumentem e que o professor possa avaliar a argumentação de cada estudante. Desse modo, ele é capaz de estimular a reflexão tanto em sala de aula quanto no processo de avaliação, permitindo ao aluno entender quais os pontos de sua argumentação que podem ser melhorados. Por fim, este ensino filosófico da filosofia permite a produção de reflexões próprias, diferentemente do comentário de ideias alheias estipulado pelo método estruturalista no ensino de história da filosofia.

### **Referências**

- ALMEIDA JÚNIOR, J.B. “A avaliação em Filosofia”. *Princípios*, Natal, v.12, n.17-18, p.145-156, jan./dez. 2005.
- CABRERA, J. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí, RS: Unijuí, 2013.
- CABRERA, J. “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”. *Nabuco: Revista Brasileira de Humanidades*, n.2, p.1-46, nov. 2014/jan./fev. 2015.

CABRERA, J. “Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana)”. *Problemata*, João Pessoa, v.6, n. especial, p.5-47, 2015.

CARVALHO, O. *A filosofia e seu inverso e outros ensaios*. São Paulo: Vide Editorial, 2012

DOMINGUES, I. “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, p.75-104, 2013.

MORI, L. “Come cercando nel bosco: un modo di fare filosofia con i bambini”. *La prima scuola*, 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2xR5Rlk>>. Acesso em: 07/06/2018.

PEREIRA, O.P. “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia”. *Fundamento*, Ouro Preto, v.1, n.1, p.18-33, set.-dez. 2010.

PEREIRA, O.P. “Papo sobre o ensino de filosofia na universidade brasileira”. *Sképsis*, n.15, p.9-21, 2017.

PIMENTA, D.R. “Ensino de filosofia na academia brasileira: entre a formação e a deformação”. *Fermentario*, Montevideo/Campinas, v.1, n.11, p.39-58, 2017.

PINTO, P.R.M. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RIBEIRO, R.J. Prefácio: este livro. In: RIBEIRO, R.J. (org.). *A imprensa entre Antígona e Maquiavel: a ética jornalística na vida real das redações*. São Paulo: Referência, 2015.

TUGENDHAT, E.; SOUZA, J.C. “Ensino e prática de filosofia na universidade, segundo Ernst Tugendhat”. *Philosophos*, Goiânia, v.9, n.2, p.323-343, jul./dez. 2004.

## Breves reflexões sobre o projeto Teatro em Ação Brief reflections about the project Drama in Action

ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA<sup>1</sup>

O interesse primordial do texto é explorar uma das formas da relação do humano com o mundo, isto é, a junção da filosofia com o teatro. Se para alguns filósofos, a exemplo de Wittgenstein<sup>2</sup>, a arte deve ser pensada enquanto modo de expressar aquilo que não se pode falar, todavia, proponho a partir dessa leitura algo de interesse não menos peculiar, que seria a vivificação de certos conceitos filosóficos por meio da ressonância do teatro. O significado disso é mostrar que além do empoderamento das palavras, poderíamos perceber ainda a forma com a qual um corpo é capaz de filosofar. Como principal justificativa para o implemento dessa ideia, vejo na expressão teatral pensada aqui enquanto método de sensibilização de temas filosóficos a chance de promovermos uma abordagem estética superior, capaz de fazer com que a Filosofia venha a tornar-se um campo de reflexão verdadeiramente atrativo aos estudantes do Ensino Médio. Isso, pois se utilizando da interpretação nos palcos como modo de sensibilização desses estudantes será possível aproximá-los cada vez mais dos textos filosóficos, bem como propiciando um formidável vetor de manifestações culturais perfeitamente praticável nas escolas e nas Academias.

No atual mundo utilitário, pensar sobre a possibilidade de interlocução entre a filosofia e o teatro parece algo bastante fora daquilo que muitos de nós acadêmicos ou artistas intencionamos. Mas, por quê? Quem sabe o próprio ritmo da vida moderna, levando-nos ao irrefletido pragmatismo consiga dar pistas do motivo pelo qual estamos cada vez mais afastados da experiência reflexiva, comumente proposta em escritos como os de Rousseau ou nas comédias de Molière. Contudo, a experiência do projeto *Teatro em Ação* trouxe um interesse novo, rompendo, dessa forma, com os velhos grilhões do cotidiano, quer sejam aqueles afixados há vários séculos dentro das Academias ou daqueles costumeiramente vistos nos palcos. A fim de deixar isso mais claro, defendo haver indissociabilidade entre a filosofia e o teatro, pois atrevo-me a afirmar, sob o respaldo de minhas experiências não menos

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Participou no primeiro semestre de 2017 do projeto Teatro em Ação, atuando como ator e diretor do espetáculo *Quatro cenas consagradas*.

<sup>2</sup> Minha compreensão parte da leitura do prefácio da revista *O Teatro no ensino da Filosofia*, escrito pelo professor Remi Schorn. Nas suas palavras, é possível nos reportarmos ao filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein para entendermos o acontecimento teatral representado numa forma de discurso daquilo que não é possível expressarmos racionalmente, restando apenas guardar silêncio diante do nosso total desconhecimento. Aproveitando essa consideração, busco mostrar que a vantagem do teatro está na capacidade de potencializarmos as palavras, aliando-as aos sentimentos para então tornarmos alguns textos filosóficos tão palatáveis quanto melhor compreendidos entre os estudantes secundários.

filosóficas ou artísticas que nem sempre o filósofo é capaz de exprimir sentimentos, assim como o ator nem sempre é capaz de devidamente gerar pensamentos. Talvez, dentro dessa perspectiva, o teatro como meio sensibilizador ao estudo das questões filosóficas seja pretensiosamente a resposta para o problema denunciado por ninguém menos que Hannah Arendt<sup>3</sup> sobre a incoerência do pensamento e da ação na modernidade. Então vamos às nossas justificativas.

É interessante constatar que a filosofia e o teatro encontraram fertilidade em seus terrenos, principalmente nas épocas marcadas por grandes crises da humanidade. O que não dizer do pós Segunda Guerra, expresso no pensamento filosófico e teatral de Sartre? Se posso afirmar haver indissociabilidade da filosofia e da arte nos escritos sartreanos<sup>4</sup>, creio ainda estar certo quando considero do mesmo modo minhas leituras de Artaud, Becket ou Brecht. Ora, por que não chamá-los de filósofos? Logo, acredito ser possível encontrar uma sensibilidade capaz de conectar o ato da escrita e o da interpretação teatral estimulados de inúmeras formas, porém aqui destacando a crise existencial, ou, como dito por Karl Jaspers<sup>5</sup>, “situações limite”. A morte e as variadas formas de sofrimento, as lutas constantes do diário viver não seriam devidamente expressas apenas pelo método do filósofo, mas há de acrescentar coisa complementar a tudo isso – quero dizer: a linguagem teatral, enquanto forma de vida pulsante das palavras, cristalizando-as, dando a elas formas concretas para assim visualizarmos o desejo, a paixão, o ódio, o prazer e as vicissitudes no corpo e nas palavras do ator que as interpreta. Diante disso, reitero que nem sempre o filósofo pode exprimir sentimentos, já que a racionalidade e seu modo sistemático e calculado tende por precaução a distanciar-se daquilo que o jovem Nietzsche chamava de dionisíaco, que deveria embriagar o ator por meio da

---

<sup>3</sup> Arendt (2000, p. 34-35) no prefácio da obra *Entre o passado e o futuro* faz uma dura crítica à filosofia, por conta de uma tradição que se mostrou ao longo do tempo incapaz de aplicar regras às questões políticas, ou melhor, conciliar apropriadamente o pensamento e a ação. Com o decorrer da modernidade, a coisa parece ter se agravado quando as velhas questões metafísicas pareciam cada vez mais sem sentido. “Quando o homem moderno começou a despertar para o fato de ter chegado a viver em um mundo do qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades.”

<sup>4</sup> Para Arendt (2000, p. 35), Sartre é considerado nome fundamental para entendermos a junção entre o pensamento e a práxis, uma vez que sua defesa ao engajamento político representa a esperança, mas não a de resolver quaisquer problemas, porém de fazer com que fosse cabível convivermos com eles sem nos tornarmos hipócritas.

<sup>5</sup> Jaspers (2011, p. 10) defende que o método não se restringe às operações de lógica formal e, tampouco, de análises de linguagem. Sendo assim, é preciso ir além para se pretender a legitimidade do pensar-filosófico e assim levá-lo a uma forma de pensamento capaz de trazer lucidez, iluminando, por conseguinte, o caminho a nossa frente. Os momentos de crise ou as “situações limite” analisadas pelo filósofo nos permitem explorar os passos da experiência filosófica que vão desde o estranhamento enquanto sensação que permite a quebra do fluxo normal de nossas vidas, o questionamento desses acontecimentos que perturbam o nosso espírito para enfim chegar à tarefa de esclarecermos tudo isso de forma coerente e universal. Diante disso, pergunto se a soma da arte durante esse processo não permitiria o refinamento do nosso pensar. Será que a sensibilidade não subjaz o pensamento do filósofo que tanto busca significados e orientação?

catarse. Deveria? Sim, a conjugação é condicional uma vez que o fenômeno nunca o foi via de regra. Eis a seguir algumas explicações.

Faz alguns anos, durante o ensaio de uma oficina teatral, recordo-me da insatisfação da diretora – uma mulher com anos de experiência no teatro, na televisão e nos cinemas. Sua queixa direcionada a alguns atores teve como principal motivo a incapacidade do devido envolvimento artístico nas cenas, impossibilitando-os desafortunadamente de captar a essência das personagens. Havia ali um sério problema: a dificuldade de se tornarem conscientes da força ou da fragilidade, da inteligência ou da estupidez, da moralidade ou da perversão contida dentro daqueles seres idealizados por seus autores, que ansiosos aguardavam para virem ao mundo dizer aquilo que justificava o motivo de terem sido criados. Por conta disso, o que novamente me atrevo a concluir diz respeito não apenas à ineficiência do ator de atingir a interpretação desejada, mas de ainda não dar conta da apreensão filosófica muitas vezes exigida para compreensão plena de determinada cena. Em suma, sem a sensibilidade no ato da leitura e da interpretação, tampouco se aprofunda de acordo com a necessidade prescrita pelo autor ou pelo diretor.

Como solução do problema levantado, é preciso a junção das expressões filosóficas e teatrais. Somente assim chegaremos numa reflexão radical, ou seja, a um modo de expressão capaz de atingir o verdadeiro sentido das palavras. Obviamente, respeitando o conceito de “obra aberta” apresentado por Umberto Eco<sup>6</sup>, devemos salientar a relevância de haver liberdade na interpretação artística a partir da combinação estabelecida entre atores e diretores. Porém, nossa defesa maior refere-se à máxima expressão intencionada pelo que queremos chamar de ator/filósofo. Vemos na função do ator e também do filósofo figuras que devam por essa junção buscar o seu crescimento pessoal, e a despeito de suas origens sociais, culturais ou raciais esteja em condições de chegar nesse crescimento quando nutrido do alimento espiritual contido na representação das obras de autores como Sófocles, Shakespeare, Molière, Sartre e outros. Desse modo, apenas na interpretação das personagens o artista pode desfrutar de uma dimensão atemporal atingindo o deleite espiritual, manifestando, por conseguinte, sua potencialidade enquanto artista e pensador.

A primeira experiência do *Teatro em Ação*, realizado no primeiro semestre de 2017 se mostrou frutífera quando pensávamos no desejo de unir a interpretação filosófica dentro de cenas marcantes da história do teatro. Isso se deve ao fato de os

---

<sup>6</sup> Desenvolvido por Ecco (1932-2016), o conceito de obra aberta é aquilo que permite maior possibilidade de interpretação advindo do receptor ou fruidor da obra de arte. Isso significa que os processos de leitura e entendimento das criações artísticas não estão a rigor definidos por seus criadores, ou seja, jamais pressupõem uma análise pré-definida e estruturada. Ao invés disso, consiste numa profunda carência de serem interpretadas de diferentes formas, reestruturando, desse modo, o pensamento.

estudantes e dos professores de filosofia na condição de atores terem usufruído do poder de darem vida às palavras após subirem ao palco para interpretarem trechos de algumas cenas pelo grupo selecionadas. Nosso interesse era mostrar a profundidade existencial de cenas já consagradas e por diversas vezes apresentadas nos diferentes palcos pelo mundo a fora. Nesse espetáculo intitulado *Quatro Cenas Consagradas*, iniciamos com a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*. Assim, reportando-nos às cenas do diálogo entre Édipo e Tiresias e, em seguida, finalizando o primeiro quadro com Édipo e Jocasta. Tratar-se-ia do instante aterrorizante da verdade da qual o rei de Tebas encontra ao inquirir o profeta, para então concluir de vez toda a verdade ao receber de sua mãe-esposa a confirmação das profecias do oráculo.

Dando sequência, fora exibida uma pequena cena de *Hamlet*, do dramaturgo inglês William Shakespeare. Nela, o príncipe Hamlet, retornando ao reino dinamarquês, se depara com os restos mortais de Yorik e assim, ao pegar o crânio do antigo bobo da corte, o príncipe é despertado para saudosismo ao lembrar-se dos momentos alegres daquele com quem conviveu durante a infância. Depois, Karl Valentin trouxe ao palco a alegria e a descontração numa peça de único ato, facilmente identificado na vida cotidiana de muitos casais: *A Ida ao Teatro*. A simplicidade da história da relação entre marido e mulher trouxe a chance de alguns membros da platéia identificarem as ações corriqueiras, de costume vistas em muitas casas de famílias conservadoras. Por fim, a conclusão do espetáculo teve a obra de Sartre, *Entre quatro paredes*, com apresentações dos trechos finais da história de três personagens que vão para o inferno e se defrontam com os próprios tormentos que marcaram suas existências, precisando agora aprenderem a lidar com o insuportável castigo de viverem entre eles.

Em suma, o projeto experimental realizado através do espetáculo *Quatro Cenas Consagradas* buscou reunir teatro com questões filosóficas de significativa reflexão. Ao pensar filosoficamente as cenas referente à parte de Sófocles, teremos chance de aprofundar o estudo acerca do trágico e de como isso é tratado na filosofia de Friedrich Nietzsche. As cenas que possivelmente trouxessem a experiência catártica entre Édipo, Tiresias e Jocasta, acompanhadas do som do tambor, homenageando o som do coro ditirâmico, permitiu aos atores/filósofos uma sensação ainda que insipiente, de toda forma proveitosa daquilo que estaria próximo das pulsões do apolíneo e do dionisíaco, conforme explicado pelo filósofo alemão na sua obra *O Nascimento da Tragédia*.

Não diferente, *Hamlet* também propõe a séria reflexão, destacando o dilema da consciência. Uma obra certamente transitável em muitas filosofias, porém aqui limito-me a aproximá-la de Walter Benjamin para falar daquilo que me parece tão caro na protagonista de Shakespeare – a melancolia. Desse modo, a proposta foi explorar o saudosismo, bem como o ar melancólico do príncipe dinamarquês enquanto postura atuante em toda cena apresentada. Alguém insatisfeito com o

curso em que o mundo tomou, mas sem força suficiente para mudá-lo de direção. A desistência seria uma escolha sensata considerando a fraqueza do protagonista, entretanto, a consciência o perturba, incitando-o a fazer aquilo que ainda não era capaz.

Sobre Karl Valentin, quem sabe a melhor relação estivesse ligada a algum teórico da psicanálise, contudo, podemos ainda tratar a *Ida ao Teatro* de maneira filosófica. Logo, por que não associá-lo à noção de indústria cultural pensada por Adorno e Horkheimer? A diluição dos problemas sociais quando a consciência humana é narcotizada pela cultura capitalista, permitindo, dessa maneira, esquecermos do mal-estar de nossa civilização pós-moderna. Entretanto, caso pensemos o empenho das personagens ao tentarem assistir àquilo que acredito tratar do bom espetáculo, daí então devo aproximar Valentin da filosofia de Benjamin, pois segundo o filósofo, a arte acessada pela massa pode se tornar um valioso instrumento de politização. Finalizo minhas reflexões com Sartre, filósofo e autor, cuja vida e obra dispensam qualquer esforço de aproximarmos o teatro da filosofia. A liberdade de Inês, Estelle e Garcin os levam a situações concretas; escolhas que trazem em certos instantes da vida o prazer, mas também a mais terrível dor, conforme as diferentes tomadas de decisão. Sendo assim, o exercício da liberdade é aquilo que nos impulsiona a agir, porém, ao mesmo tempo nos traz angústias, incertezas, fazendo-nos viver um inferno dentro de nós mesmos e concomitantemente enxergarmos o inferno naqueles que estão perto de nós.

159

O trabalho cênico dos atores/filósofos teve apoio fundamental pelo recurso do método do russo Constantin Stanislavski, criador de um sistema para atuação de artistas, desenvolvido para aprimorar as técnicas de treinamento, preparação e processos de ensaio dos atores. Apesar do curto tempo das oficinas e dos ensaios, foi possível a aplicação do sistema Stanislavski, parecendo-me no final de todo processo termos alcançado resultados bastantes significativos. Outros apoios como o figurino e a parte técnica, envolvendo a decoração do palco e a iluminação garantiram maior ambientação nas cenas, o que inegavelmente contribuiu na performance dos nossos atores ao longo de todo o espetáculo. É desse modo que vejo mediante a combinação de todos esses elementos, que vão desde as teorias até a parte técnica, o quanto eles ajudaram para alcançarmos os resultados que tanto esperávamos do projeto.

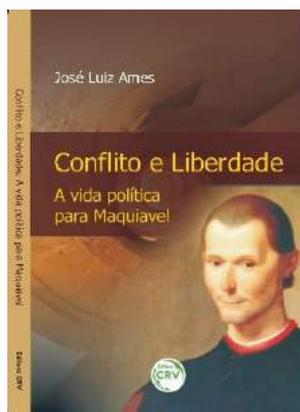
Em linhas gerais, acreditamos ter consolidado na Unioeste um projeto de interesse fundamental aos estudantes de filosofia e de toda a comunidade de Toledo, de forma a utilizarem aquilo que aprenderam como uma espécie de ferramenta para sua formação continuada. Por conta disso, vale ressaltar o interesse primordial do projeto, que consiste na preparação dos estudantes do curso a destinarem esse ensinamento nas escolas de nível fundamental e médio, a fim de despertarem nos jovens o interesse pela filosofia e pelo teatro. A fim de

demonstrarem, então, o quanto a densidade existente em várias questões filosóficas pode se sensibilizar facilmente de acordo com as diferentes expressões artísticas, sem jamais perder de vista seu valor intrínseco de produzir conceitos e de nos levar a reflexões fundamentais acerca de nós mesmos e da realidade à qual pertencemos.

## Referências

- ARENDDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SCHORN, Remi. *O Teatro no ensino da Filosofia*. CUNHA, Junior. DIAS, José. LEONHARD, Cleberson. SILVA, Fabio (Org.) Toledo: Editora Vivens, 2018.
- ECO, Umberto. *Obra aberta*. Trad.: João Rodrigo Narciso Furtado. São Paulo: Perspectiva, 1962.
- GOETHE, Johan Wolfgang Von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad.: Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia, o Helenismo ou Pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SARTRE, Jean Paul. *Entre quatro paredes*. Trad.: Guilherme de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- SOFOCLES; ESQUILO. *Rei Edipo: Antígona: Prometeu acorrentado: tragédias gregas*. Rio de Janeiro: Coleção Universidades, 1991.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Trad.: Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&M Pocket, 2016.
- VALENTIN, Karl. *Ida ao teatro*. <<https://pt.slideshare.net/silvioselva/karl-valentin-a-ida-ao-teatro>>.

Submissão: 15.08.2018 / Aceite: 05.09.2018.



**RESENHA:** AMES, José Luiz. *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV, 2017.

### **Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel**

FABIANA DE JESUS BENETTI<sup>12</sup>

O Livro *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*, é o mais novo trabalho publicado por José Luiz Ames (2017), professor associado do curso de Filosofia, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Ames, que nos últimos anos tem contribuído expressivamente para a pesquisa e divulgação do pensamento de Maquiavel no Brasil, apresenta-nos um trabalho de grande fôlego sobre o tema do conflito político e a sua relação com o conceito de liberdade. Este tema tem aparecido nas pesquisas de muitos estudiosos do pensamento de Maquiavel no Brasil, em especial nos estudos mais recentes, no entanto podemos dizer que o livro de Ames é pioneiro em trazer o tema como o núcleo de seu trabalho.

Construído a partir da divisão em cinco capítulos, o texto de Ames se estrutura tematicamente da seguinte forma: o primeiro capítulo traz uma investigação acerca dos diversos sentidos que têm o conceito de liberdade no pensamento de Maquiavel; os três capítulos seguintes têm como temática a investigação acerca da relação entre conflito e liberdade nas obras *O Príncipe*, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *História de Florença*, respectivamente; o quinto e último livro, traz o tema do conflito político do modo como vem sendo inserido nos debates políticos contemporâneos. É verdade que Ames traz como tema nuclear a relação entre conflito e liberdade, mas ao final da leitura pode-se confirmar que, assim como é expresso no título, o autor perpassa a temática inicial, no sentido de oferecer

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: benettifabiana@hotmail.com.

<sup>2</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

ao leitor um panorama sobre o significado que tem a vida política no pensamento de Maquiavel. E o faz com a clareza que é própria das exposições de Ames, tanto como pesquisador quanto como professor.

Já na introdução, Ames evidencia a importância que tem a temática do conflito político não só internamente à obra de Maquiavel, mas também pelas consequências exteriores a ela. Ames, seguindo uma perspectiva de Stefano Visentin, dirá que assim como ocorre com o conceito de soberania de Hobbes, também o conceito de conflito político de Maquiavel constituiu um marco importante para a inauguração da modernidade política. Em sua perspectiva, “o marco inicial da modernidade política, em uma palavra, está no reconhecimento de que no princípio de qualquer ordenamento político está o *conflito*” (AMES, 2017, p. 20). É partindo desta tese que Ames apresenta Maquiavel como o pensador que, de modo inicial, reflete sobre a vida pública a partir do seu caráter conflitivo; como o primeiro autor que teria feito “a reflexão em torno do conflito como princípio vital tanto dos ordenamentos políticos enquanto tais, quanto das instituições das quais estes são compostos” (AMES, 2017, p. 20). E as características principais do conflito são indicadas por Ames quando ele explica a afirmação de Maquiavel de que há uma cisão radical em todas as cidades entre os desejos antagônicos de grandes e povo: grandes desejando dominar e povo desejando não ser dominado. Se para uma longa tradição política a ideia de conflito foi tratada como algo destruidor da vida política, Ames vai mostrando como em Maquiavel, ao contrário, o conflito passa a ter um papel edificante de ordenamentos políticos. Isto porque, no pensamento do florentino, conflito não significa o mesmo que violência pura, não se trata da existência de uma guerra civil. É nesta visão positiva acerca dos conflitos, que Maquiavel rompe com a tradição aristotélica e ciceroniana e, também, promove uma diferença marcante com aquilo que mais tarde será apresentado pela tradição do pensamento contratualista moderno: o conflito não é um problema a ser resolvido a partir de uma política que promova o seu aniquilamento, ao contrário disto, a extirpação do conflito pode significar a extirpação da própria vida política. Estas informações que Ames apresenta vão fazendo o leitor perceber que a novidade de Maquiavel não está na descoberta da existência dos conflitos, mas sim na importância que ele dá a eles para a vivacidade política.

Encerrando a introdução com uma exposição geral acerca do que o leitor poderá encontrar em cada capítulo da obra, Ames abre o primeiro capítulo de seu livro trazendo uma apresentação dos diversos significados que tem o termo *libertà* no pensamento de Maquiavel. Para Ames, compreender os usos gerais do termo permitirá que se obtenha uma maior clareza com relação ao significado do conceito específico que se pretende trabalhar, que é o de liberdade política. Nesta perspectiva, Ames vai demonstrando que há sim momentos em que Maquiavel apresenta o termo em conformidade com sentidos tradicionais, seja, por exemplo,

quando ele aparece como sinônimo de liberdade individual (no sentido aristotélico do termo), seja quando ele aparece como sinônimo de liberdade de escolha, no uso do termo “livre arbítrio”. No entanto, embora tais significados possam aparecer nos textos de Maquiavel, o que é de maior importância é a acepção política do termo liberdade. O que Ames vai demonstrando ao longo do capítulo é que, no pensamento de Maquiavel, o conceito central de liberdade não está atrelado a escolhas subjetivas ou abstratas, mas sim a escolhas que situam o homem no curso da história. Os próprios termos de liberdade e livre arbítrio não devem tomar o sentido de essências abstratas no pensamento do florentino, visto que são utilizados para indicar as escolhas que colocam os homens como responsáveis pelos cursos que a história toma. Como o próprio Ames enfatiza, “é preciso ressaltar que tanto *liberdade* quanto *livre arbítrio*, como qualidades *do homem*, são sempre compreendidas em um contexto sócio-histórico bem determinado e não em uma perspectiva individual e subjetiva” (AMES, 2017, p. 37). Para Ames, este é conceito nuclear de liberdade para Maquiavel: liberdade como experiência política, que se efetiva historicamente na relação dos homens com outros homens.

Nos próximos três capítulos do livro, Ames passa a investigar o conceito de liberdade e conflito em três obras de Maquiavel: *O Príncipe*, *Discursos e História de Florença*. Mas, embora tenha delineado esta temática específica para os três capítulos, o que Ames reserva ao leitor é uma abordagem que se amplia e se direciona de modo fecundo a uma diversidade de assuntos que compõem as estruturas temáticas em torno do conflito político. E para enriquecimento do texto, Ames vai tecendo um diálogo com importantes pensadores de Maquiavel na atualidade, num movimento que nos permite acompanhar não só o que pensa Ames, mas também o que pensam os seus interlocutores.

No capítulo dedicado ao Príncipe, o problema central, apresentado por Ames, remete à questão sobre a dinâmica do conflito em um principado. Tendo em vista que nas repúblicas o conflito pode ser regulado pelas estruturas institucionais, que tem como função regular e dar vazão a eles, a questão que Ames questiona é:

E sob um principado, valeria também nele a ideia segundo a qual o conflito não pode ser neutralizado, mas apenas “canalizado” pelo príncipe? A dúvida é reforçada pelo fato de em semelhante forma política, à primeira vista, a segurança e a estabilidade dependerem exclusivamente da *virtù* do príncipe (AMES, 2017, p. 43).

A hipótese que Ames toma como ponto de partida para a reflexão, assenta-se numa leitura comum do texto de Maquiavel, segundo a qual há dois modos a partir dos quais o príncipe pode controlar o conflito: o primeiro pelo uso da força e o segundo pela distribuição de favores. O uso de tais vias sugere, segundo Ames, a inviabilidade de que em um principado se possa usar de saídas institucionais como ocorre nas repúblicas. Tendo isto em vista, Ames expressa sua intenção de analisar a

temática do conflito em *O Príncipe* com o intuito de verificar a pertinência ou não desta posição, ou seja, buscará responder se há, de fato, a impossibilidade do uso de vias institucionais em um principado, ou, se, ao contrário disso, esta saída pode lhe ser aplicada. O que Ames argumentará na sequência do capítulo é que a manutenção de um principado não pode depender de uma exclusividade do príncipe com relação ao poder político, ao contrário disto, a sua manutenção depende de como o poder é dividido entre as potências da cena pública. Nesta perspectiva, Ames faz ver os rompimentos de Maquiavel com teorias de regimes principescos que pensam na concentração do poder, unicamente, na figura do governante. Conforme o autor vai indicando, em Maquiavel, mesmo em um principado, há uma necessidade de partilha do poder, o que significa que a solidez deste tipo de governo está estritamente vinculada ao que Ames denomina de “jogo das alianças”. Este jogo de alianças acontece entre o príncipe e as forças que na cidade estão em conflito, escolha que se dará na consideração de qual aliança será mais benéfica ao governo. Em termos gerais, Ames demonstra que a solução mais apropriada é a aliança com o povo, o que não significa que o príncipe deve excluir ou ignorar os grandes em seu governo.

No terceiro capítulo, Ames inicia a análise da dinâmica do conflito nas repúblicas, tendo como referencial os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Este nos parece o capítulo mais central à questão da relação entre conflito e liberdade, tendo em vista a maior fluidez política que é própria desta espécie de governo. Tomando como ponto de partida a divisão social que culmina nos conflitos internos às cidades, Ames diz que a divisão social pode ser pensada a partir de duas lógicas opostas: a lógica da homogeneidade e a lógica da heterogeneidade. A lógica da homogeneidade deriva de uma disputa entre rivais que objetivam os mesmos bens; já a lógica da heterogeneidade ocorre na tensão dos objetos opostos, ou seja, acontece entre os atores políticos cujos objetos de desejos são coisas contrárias. Enquanto na lógica da homogeneidade ocorre uma relação de forças, a lógica da heterogeneidade circunscreve-se na lógica da oposição. Enquanto na primeira revela-se um embate que fraciona a sociedade política, pois o jogo de forças se dá entre facções, no segundo caso revela-se o conflito que pode ser salutar à vida social, visto que a tensão entre os que desejam dominar e os que desejam não ser dominados, pode ter como resultado a liberdade política. Ora, esta é uma informação que intriga o leitor atento, pois desperta a curiosidade em entender o porquê desta dinâmica. Ou seja, de entender como uma tensão entre desejos que são de natureza assimétrica, pode ter como resultado a liberdade do todo político. Após um percurso no qual o autor vai se debruçando sobre conceitos importantes no pensamento de Maquiavel (como os de lei, de necessidade, de conflito), Ames demonstra como a dinâmica do conflito é produtora de bens públicos. Como o autor explica,

a acumulação de meios de opressão para serem exercidos sobre o povo por parte dos grandes encontra no povo uma busca correspondente (mas não necessariamente equivalente) de meios de resistência no sentido de conter a opressão. O resultado deste confronto/ cooperação é a produção de *leggi et ordini* capazes de limitar a desmesura dos grandes e viabilizar um *vivere libero* político (AMES, 2017, p. 83).

Com esta afirmação, Ames chama a atenção para o movimento de resistência do desejo do povo ao desejo dos grandes, pois é este enfrentamento que pode culminar na produção de boas *leggi et ordini*, capaz de promover a vida política livre. Tão importante como a demonstração deste caminho é a explicação de Ames que permite ao leitor compreender em que consiste este *vivere libero*. Segundo ele, o *vivere libero* não se trata de um ordenamento político no qual não exista dominação, mas sim de uma situação de contenção do desejo dominante dos grandes. Deste modo, a vida livre ocorre quando se tem na cidade um grupo de resistência aos desejos dominantes e opressores, na medida em que esta resistência seja capaz de produzir os meios institucionais de contenção da dominação que pretendem os grandes. Sem esta resistência que dá vida ao conflito político, a cidade seria somente o espaço dos interesses privados. Inclusive é nesta temática das cidades que se deixam ordenar por facções, por interesses privados, que se inscreve o capítulo seguinte do texto de Ames.

No quarto capítulo do livro, Ames reflete sobre os modelos de república de Roma e Florença, a fim de demonstrar como a dinâmica do conflito teve consequências distintas em cada uma delas, em decorrência das mudanças de foco do desejo popular. Se em Roma o que prevaleceu foi a divisão e o conflito entre os humores de grandes e povo, em Florença uma outra dinâmica tomou o espaço da vida pública: a organização de seitas que tomaram conta do espaço público. A explicação desta diferença de dinâmicas nas cidades é feita por Ames quando observa que, enquanto em Roma o povo tinha como pretensão compartilhar das magistraturas com os nobres, em Florença a pretensão foi a de governar sozinho sem a partilha de poderes. Para Ames, este movimento provoca uma mudança da própria característica do desejo popular, se antes ele se inscrevia na negatividade do desejo de não ser dominado, agora ele aproxima-se da positividade do desejo de dominar.

Ames faz neste capítulo toda uma análise, em especial da Revolta dos *Ciompi*, para pensar as mudanças de rumo que o conflito tomou em Florença. Sua intenção é a de, por um lado, pensar a dinâmica que foi característica a esta república e, por outro lado, entrar no campo de uma discussão atual que questiona se há uma mudança de posição de Maquiavel com relação à temática do conflito. Ocorre que, para alguns autores, o modo como Maquiavel teria pensado o conflito na *História de Florença*, destoaria do modo como o fora pensado por ele no *Príncipe* e nos

*Discursos*, ou seja, uma visão positiva nestas duas últimas obras referidas e uma visão negativa na *História de Florença*. No diálogo com alguns autores, Ames apresenta uma visão que fomenta tal ideia, como é o caso de Mauricio Suchowlansky, para o qual esta mudança, na ótica do conflito, revela um pessimismo de Maquiavel com relação ao papel político do povo. E apresenta uma visão contrária a esta, como é o caso de Sérgio Cardoso que, na linha oposta, demonstra o caráter político atrelado à Revolta dos *Ciampi*, o que significa uma posição de que há sim continuidade entre as obras de Maquiavel. Nesta linha das discussões, Ames se atém à tese de que a caracterização que Maquiavel faz dos conflitos na *História de Florença* não anula a sua perspectiva com relação a eles, ao contrário disto, segundo Ames, o problema não está no conflito nele mesmo, mas na forma que foi dada aos conflitos na república florentina.

Para finalizar, Ames traz no quinto capítulo uma apresentação das leituras contemporâneas de Maquiavel, apresentando o modo como a teoria maquiaveliana do conflito político é apresentada nas discussões que fazem liberais, republicanos e democratas. Esta apropriação de Maquiavel por correntes políticas, por vezes, tão distintas, faz com que Ames nos indique o quão vivaz é o pensamento do autor florentino ainda hoje, servindo-nos para refletir sobre estruturas e movimentos políticos que perpassaram o tempo de Maquiavel.

### Referências

AMES, José Luiz. *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV, 2017.

Submissão: 25.06.2018 / Aceite: 28.06.2018.

## TRADUÇÃO

### A busca da verdade pela luz natural<sup>1</sup> (parte 2)

RENÉ DESCARTES

Tradução de Caroline de Paula Bueno, Felipe Belin, Gustavo Henrique Martins, Leonan Ferrari Felipin, Suellen Dantas Godoi, Vanessa Henning

Organização e Revisão de César Augusto Battisti<sup>2</sup>

#### Nota Introdutória

César Augusto Battisti

Em continuidade à tradução da primeira parte da obra de René Descartes (1596-1650) intitulada “*La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*” (“*A Busca da Verdade pela Luz Natural*”), publicada no número imediatamente anterior desta mesma Revista, oferecemos ao público-leitor em língua portuguesa a tradução da sua segunda parte. Para facilitar o acesso ao número anterior da revista, segue o link: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/issue/view/988>.

O trabalho de tradução foi realizado por membros do Grupo PET-Filosofia da Unioeste, durante os anos de 2016 e 2017, sob minha supervisão e revisão.

Maiores informações sobre a tradução e a obra se encontram na Nota Introdutória à primeira parte.

#### A Busca da Verdade pela Luz Natural (parte 2)

EUDOXO — Vós estais muito bem preparado, e é precisamente por aí que eu gostaria de vos conduzir. Mas, agora, é o momento em que é preciso que presteis atenção às consequências que quero tirar dessas premissas. Vedes, então, que podeis duvidar, com razão, de todas as coisas cujo conhecimento vos ocorre apenas com a ajuda dos sentidos; mas podeis duvidar de vossa dúvida e permanecer incerto de que duvidais ou não?

POLIANDRO — Confesso que isso me enche de espanto, e o pouco de perspicácia que devo ao meu frágil bom senso faz que eu, com assombro, me veja forçado a reconhecer que nada faço com alguma certeza, que duvido de tudo e que não estou certo de nada. O que, porém, quereis concluir a partir daí? Não vejo para que possa

---

<sup>1</sup> O texto original, em francês, intitulado *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, está na edição *standard* das *Œuvres de Descartes*, em seu volume X, p. 495-527, a primeira parte, em francês, se estendendo da p. 495 até a p. 514, e a segunda parte, em latim, da p. 514 até a p. 527.

<sup>2</sup> Professor dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da UNIOESTE. Ex-Tutor do PET-Filosofia da UNIOESTE (2006-2010). Endereço eletrônico: cesar.battisti@hotmail.com

servir esse espanto universal nem como uma tal dúvida possa ser um princípio capaz de nos conduzir tão longe. Ao contrário, o objetivo que haveis dado a este diálogo é o de livrarmo-nos de nossas dúvidas e o de nos fazer conhecer verdades que poderiam ser ignoradas por Epistemon, por mais sábio que ele seja.

EUDOXE — Emprestai-me apenas vossa atenção, e eu vos conduzirei mais longe do que pensais. Pois, a partir dessa dúvida universal, como de um ponto fixo e imóvel, quero derivar o conhecimento de Deus, o de vós mesmo e, finalmente, o de todas as coisas que existem na natureza.

POLIANDRO — Eis aqui, certamente, grandes promessas, e, desde que sejam cumpridas, elas valem que nós vos concedamos o objeto de vosso pedido. Sede, portanto, fiel às vossas promessas, e nós cumprimos as nossas.

EUDOXE — E, então, como não podeis negar que duvidais, e, ao contrário, é certo que duvidais e, mesmo, tão certo que não podeis duvidar disso, também é verdade que vós que duvidais existis, e isso é tão verdadeiro que disso não podeis duvidar mais.

POLIANDRO — Eu sou da vossa opinião; pois, se eu não existisse, eu não poderia duvidar.

EUDOXE — Vós existis, portanto, e sabeis que existis, e vós o sabeis porque duvidais.

POLIANDRO — Tudo isso é verdadeiro.

EUDOXE — Então, para que não sejais desviado do vosso propósito, avancemos aos poucos, e, como vos disse, descobriremos que esta estrada vai mais longe do que pensais. Repitamos o argumento: vós existis, sabeis que existis e o sabeis porque sabeis que duvidais. Mas, vós, que duvidais de tudo e que não podeis duvidar de vós mesmo, quem sois vós?

POLIANDRO — A resposta não é difícil, e eu pressinto por que me escolhestes como interlocutor preferencialmente a Epistemon: é que não quereis pôr nenhuma questão que não seja muito fácil de responder. Direi, portanto, que sou um homem.

EUDOXE — Vós não prestais atenção ao que vos peço, e a resposta que me apresentais, por mais simples que ela vos possa parecer, vos lançaria para questões muito difíceis e muito confusas, caso eu quisesse, por pouco que fosse pressioná-lo. De fato, se eu perguntasse a Epistemon, por exemplo, o que é um homem, e ele respondesse, como nas escolas, que um homem é um animal racional, e se, além disso, para explicar esses dois termos, que não são menos obscuros do que o primeiro, ele nos conduzisse por todos os graus que chamamos metafísicos, certamente teríamos penetrado em um labirinto do qual jamais poderíamos sair. Pois, dessa questão nascem outras duas: a primeira, o que é um animal? e a segunda, o que é ser racional? E, se, além disso, para explicar o que é um animal, ele

respondesse que é um ser vivo e sensível, que um ser vivo é um corpo animado e que um corpo é uma substância corpórea, podeis notar imediatamente que as questões iriam aumentar e se multiplicar como os ramos de uma árvore genealógica, e é bem evidente que todas essas belas questões terminariam em uma pura redundância que não esclareceria nada e nos deixaria em nossa ignorância primeira.

EPISTEMON — É com grande pesar que vos vejo desprezar tão fortemente essa árvore de Porfírio que sempre esteve sob a admiração de todos os sábios, e, além disso, estou incomodado com vossa tentativa de ensinar a Poliandro o que ela é por um outro método que não aquele que há tanto tempo é aceito em todas as escolas. Com efeito, não foi possível encontrar até nossos dias um método melhor para nos ensinar o que somos senão este que coloca sucessivamente diante de nossos olhos todos os graus que constituem o conjunto de nosso ser, a fim de que, subindo e descendo por todos esses graus, possamos aprender o que temos em comum com os outros seres e o que nos diferencia deles; e esse é o ponto mais alto que a inteligência humana pode atingir.

EUDOXO — Nunca me coloquei nem me colocarei na posição de censurar o método de ensino empregado nas escolas; pois é a ele que devo o pouco que sei e é dos recursos por ele fornecidos que eu me servi para reconhecer a incerteza de tudo o que lá aprendi. Além disso, por mais que meus preceptores jamais tenham me ensinado algo de certo, ainda assim lhes devo agradecer por ter aprendido com eles a reconhecê-lo, e tenho mais obrigação com eles pelo fato de que todas as coisas que me ensinaram são duvidosas antes do que se elas estivessem mais conformes à razão; pois, nesse caso, talvez eu tivesse me contentado com o pouco de razão que eu teria aí descoberto, e isso teria me tornado menos entusiasmado para procurar com mais cuidado a verdade. Assim, portanto, a advertência que fiz a Poliandro serve menos para que ele observe a incerteza e a obscuridade para as quais a resposta dele vos encaminha do que para torná-lo, no futuro, ele mesmo mais atento às minhas questões. Isto posto, retorno ao meu projeto; e, para não mais nos afastarmos dele, pergunto a ele novamente o que ele é, ele que pode duvidar de tudo e que não pode duvidar de si mesmo.

POLIANDRO — Eu acreditava já vos haver satisfeito a esse respeito ao dizer que eu era um homem; mas reconheço agora que minha resposta não fora bem sopesada, pois vejo que ela não vos agrada; e, para falar francamente, neste momento é a mim que ela não parece mais suficiente, sobretudo quando considero que vós me haveis mostrado os embaraços e as incertezas em que ela poderia nos jogar, se quisermos esclarecê-la e entendê-la. De fato, independentemente do que diga Epistemon, eu encontro muita obscuridade nesses graus metafísicos. Se alguém disser, por exemplo, que um corpo é uma substância corpórea sem, ao mesmo tempo, definir o que é uma substância corpórea, estas duas palavras, *substância corpórea*, não nos fazem, de maneira alguma, mais sábios que a palavra *corpo*. Da mesma forma, se

alguém afirma que um ser vivo é um corpo animado sem ter previamente explicado o significado das palavras *corpo* e *animado*, e não é diferente para todos os outros graus metafísicos, certamente pronuncia palavras, e até mesmo palavras dispostas em uma certa ordem, mas não diz nada; pois isso não significa nada que possa ser concebido e formar, em nossa mente, uma ideia clara e distinta. Há mais: quando, para satisfazer a esta questão, respondi que eu era um homem, não pensei em todos esses seres escolares que me eram desconhecidos e dos quais eu jamais havia ouvido falar coisa alguma, os quais, penso eu, não existem senão na imaginação daqueles que os inventaram; mas eu gostaria de falar das coisas que vemos e tocamos, que sentimos e experimentamos em nós mesmos, em uma palavra, das coisas de que o mais simples dos homens sabe tanto quanto o maior filósofo do universo; eu queria, enfim, dizer que eu sou um certo todo composto por dois braços, duas pernas, de uma cabeça e de todas as outras partes que constituem o que se chama corpo humano, cujo todo, além disso, se nutre, anda, senta e pensa.

EUDOXO — Já concluí de vossa resposta que não haveis bem compreendido minha questão, e que respondeis com mais coisas do que as que eu vos perguntei; mas, como haveis já colocado, entre o número de coisas das quais duvidais, os braços, as pernas, a cabeça e todas as outras partes que compõem a máquina do corpo humano, eu não quis, de modo algum, vos interrogar sobre todas essas coisas cuja existência não vos parece certa. Dizei-me, então, o que sois propriamente enquanto duvidais. Com efeito, é aqui que está o único ponto, visto que não podeis conhecer nenhum outro com certeza, sobre o qual eu gostaria de vos interrogar.

POLIANDRO — Vejo agora, certamente, que eu me enganei em minha resposta, e que fui mais longe do que deveria, porque eu não havia capturado suficientemente bem vosso pensamento. Isso me tornará também mais circunspecto no futuro, e me leva, ao mesmo tempo, a admirar a precisão do vosso método, por meio do qual nos conduzis passo a passo, por vias simples e fáceis, ao conhecimento das coisas que quereis nos ensinar. E, no entanto, temos algum motivo para considerar proveitoso o erro que cometi, já que é a ele que devo agora por saber que o que sou, na medida em que duvido, não é de modo algum o que chamo de meu corpo. Ademais, nem mesmo sei se tenho um corpo, já que me mostrastes que posso duvidar disso. Acrescento também que tampouco posso negar em absoluto que eu tenha um corpo; no entanto, embora deixemos intactas todas essas suposições, isso não impedirá que eu esteja certo de minha existência; pelo contrário, elas me firmam ainda mais na certeza de que existo e que não sou um corpo. Pois, caso contrário, se eu duvidasse do meu corpo, eu duvidaria também de mim mesmo, o que me é impossível; pois estou plenamente convencido de que existo, e convencido de tal modo que não posso de modo algum duvidar disso.

EUDOXO — Vós falais maravilhosamente, e tratais tão bem da questão que nos ocupa que eu mesmo não poderia dizer melhor. Vejo que não é mais necessário

senão vos confiar inteiramente a vós mesmos, depois de vos haver conduzido ao longo do caminho. Além disso, para descobrir as verdades até as mais difíceis, penso que seja suficiente o que se denomina vulgarmente senso comum, desde que ele, contudo, seja bem conduzido; e, como vos considero provido dele tanto quanto eu desejava, me contentarei, no futuro, em vos mostrar o caminho no qual deveis entrar. Continuai, portanto, a deduzir por vós mesmo as consequências desse primeiro princípio.

POLIANDRO — Este princípio me parece tão fecundo, e tantas coisas se oferecem ao mesmo tempo a mim, que terei, creio eu, bastante trabalho para colocá-las em ordem. Essa advertência que me destes, a de examinar o que sou, eu que duvido, e não confundir o que eu era com o que outrora acreditava ser, lançou tantas luzes em meu espírito e dele expulsou, desde o início, tão bem a escuridão que, com a luz desta tocha, vejo melhor em mim o que nela não se vê, e que eu jamais acreditei tão firmemente possuir um corpo tanto quanto agora acredito possuir o que não se pode tocar.

EUDOXO — Esse fervor agrada-me muito, por mais que talvez desagrade a Epistemon, que, enquanto não o tereis arrancado de seu erro e não lhe tereis colocado diante dos olhos uma parte das coisas que dizeis estarem contidas neste princípio, sempre terá um pretexto para acreditar, ou pelo menos para temer, que essa luz que vos é oferecida seja semelhante àqueles fogos errantes que se apagam e desaparecem tão logo nos aproximamos, e que, a partir de então, não recaiais imediatamente em vossa escuridão inicial, isto é, em vossa antiga ignorância. E, certamente, seria uma maravilha se vós, não havendo estudado e não havendo lido as obras dos filósofos, vos tornásseis sábio tão rapidamente e com tão pouca dificuldade. Não é de se surpreender, portanto, se Epistemon vos julgar assim.

EPISTEMON — Confesso que tomei isso por um momento de entusiasmo, e pensei que Poliandro, que jamais se aplicou a conhecer as grandes verdades que a filosofia ensina, tenha sido atingido por uma tal alegria ao examinar a menor dentre elas que não pôde se impedir de o testemunhar por uma tal manifestação. Aqueles, porém, que, como vós, andaram por muito tempo nesta estrada e gastaram muito óleo e esforço para ler e reler os escritos dos antigos, para desemaranhar e explicar o que há de mais espinhoso nos filósofos, não se espantam mais com esses momentos de entusiasmo e não os consideram mais do que vã esperança à qual se agarram alguns daqueles que nada mais fizeram até agora senão render homenagem à antessala dos matemáticos. Estes, com efeito, tão logo lhes haveis dado uma linha e um círculo e ensinado o que é uma linha reta e uma linha curva, se persuadem que irão encontrar a quadratura do círculo e a duplicação do cubo. Ocorre que nós refutamos tantas vezes a doutrina dos pirrônicos, e eles retiraram, eles mesmos, tão poucos frutos de seu método de filosofar que vagaram por toda a vida e não conseguiram se livrar das dúvidas que introduziram na filosofia, de modo que aparentam ter dirigido suas

ações apenas para ensinar a duvidar. E, também, espero que isso não desagrade a Poliandro, mas duvido que ele possa, ele mesmo, retirar daqui algo melhor.

EUDOXO — Bem vejo que, ao dirigirdes a palavra a Poliandro, quereis poupar-me; todavia, é manifesto que sou o objetivo de vossa ironia. Mesmo assim, que Poliandro continue a falar; veremos em seguida quem de nós rirá por último.

POLIANDRO — Farei com prazer, tanto mais que é de se temer que este debate se aqueça entre vós, e que, caso renomeais a coisa de muito alto, eu não compreenderei mais nada: ver-me-ia, então, privado dos frutos que prometi a mim mesmo colher ao retomar meus primeiros estudos. Peço, portanto, Epistemon, que me permita nutrir esta esperança pelo tempo que agradecerá a Eudoxo me guiar pela mão no caminho em que ele mesmo me colocou.

EUDOXO — Já bem reconhecestes, em vos considerardes apenas enquanto duvidais, que não éreis um corpo e, portanto, que não encontrareis em vós nenhuma das partes que constituem a máquina do corpo humano, isto é, nem braços, nem pernas, nem cabeça, nem olhos, nem ouvidos ou órgão algum que possa ser útil a qualquer um dos sentidos; mas vede se, da mesma maneira, não possais rejeitar todas as outras coisas que haveis incluído há pouco na definição de homem, tal como o concebíeis anteriormente. Pois, como dissestes com razão, foi um erro afortunado aquele que cometestes excedendo em vossa resposta os limites da minha questão; com auxílio dele, com efeito, podeis chegar ao conhecimento do que sois, afastando de vós e rejeitando tudo o que vedes claramente não vos pertencer, e nada admitindo que não vos pertença de tal modo necessariamente quanto estais tão seguro tanto de vossa existência como de vossa dúvida.

POLIANDRO — Agradeço-vos por me trazer de volta ao meu caminho, pois já não sabia onde estava. Eu afirmei pouco antes que eu era um todo formado de dois braços, de duas pernas, de uma cabeça, enfim, de todas as outras partes que compõem o que se chama de corpo humano; ademais, era um todo que andava, se alimentava, sentia e pensava. Foi preciso também, para me considerar simplesmente tal como sei ser, rejeitar todas essas partes ou todos esses membros que constituem a máquina do corpo humano, ou seja, me considerar sem braços, sem pernas, sem cabeça, em uma palavra, sem corpo. Ora, é verdade que aquele que duvida em mim não é o que dizemos ser nosso corpo; é, pois, também verdade que eu, enquanto duvido, não me alimento, não ando, pois nem um nem outro desses dois atos pode ser feito sem o corpo. Bem mais, não posso nem mesmo afirmar que eu, enquanto duvido, possa sentir. Pois, da mesma forma que os pés são necessários para caminhar, assim também os olhos o são para ver e os ouvidos para escutar, mas, como não tenho nenhum desses órgãos, visto que não tenho corpo, não posso afirmar que sinto. Além disso, acreditei antigamente sentir em sonhos muitas coisas que, no entanto, realmente não sentia; e, uma vez que resolvi nada admitir aqui que não seja de tal modo verdadeiro que dele eu não possa duvidar, não posso dizer que

sou uma coisa que sente, isto é, uma coisa que vê pelos olhos e escuta pelas orelhas; pois poderia acontecer que eu acreditasse sentir desta maneira, embora nenhum desses atos tivesse ocorrido.

EUDOXO — Não posso me impedir de vos interromper aqui, não para vos desviar de vossa jornada, mas para vos encorajar e vos fazer examinar o que pode o bom senso bem governar. Com efeito, em tudo o que acabais de dizer, não há nada que não seja exato, nada que não esteja legitimamente concluído e rigorosamente deduzido. E, entretanto, todas essas consequências são feitas sem lógica, sem uma fórmula de argumentação, mas com a ajuda só das luzes da razão e do bom senso, que se encontra menos sujeito a se enganar quando age sozinho e por si mesmo do que quando procura com inquietação observar mil regras diferentes, que a arte e a preguiça dos homens inventaram para corrompê-lo mais do que para aperfeiçoá-lo. O próprio Epistemon parece aqui partilhar a nossa opinião, pois seu silêncio dá a entender que ele aprova o que vós dissestes. Continuai, então, Poliandro, e mostrai-me até aonde o bom senso pode ir, e ao mesmo tempo as consequências que podem ser deduzidas de nossos princípios.

POLIANDRO — De todos os atributos que me atribuí, resta apenas um para examinar, o pensamento, e considero que ele é, só ele, de uma natureza tal que não posso separá-lo de mim; pois, se é verdade que duvido e como disso não posso duvidar, é igualmente verdadeiro que penso. O que é, com efeito, duvidar senão pensar de uma certa maneira? E, com certeza, se eu não pensasse, não poderia saber se duvido nem se existo. Eu existo, contudo, e sei que existo, e o sei porque duvido, isto é, porque penso; e, mesmo, poderia acontecer que, se, por um momento, eu cessasse de pensar, eu cessaria ao mesmo tempo de existir. E, portanto, a única coisa que não consigo separar de mim, que eu sei com certeza ser eu e que posso agora afirmar, sem medo de me enganar, é que sou um ser pensante.

EUDOXO — O que vos parece, Epistemon, do que Poliandro acabou de dizer? Considerais em todo o seu raciocínio algo defeituoso ou que não seja consequente? Acreditaríeis que um iletrado e sem estudos raciocinasse de modo tão justo e fosse em tudo consequente consigo mesmo? Desta forma, pois, se eu julgo bem, vós deveis começar a ver que, desde que saibamos nos servir convenientemente da dúvida, podemos daí deduzir conhecimentos muito certos, e mesmo mais certos e mais úteis do que todos aqueles que ordinariamente são tirados daquele grande princípio que tomamos por base de todos os conhecimentos e como centro ao qual todos eles são reconduzidos e no qual terminam: é impossível que, no mesmo instante, uma só e mesma coisa seja e não seja mais. Talvez eu tenha oportunidade de vos mostrar a utilidade disso; mas, para não cortar o fio do discurso de Poliandro, não nos afastemos do nosso assunto, e interrogai vós mesmo para saber se não tendes nada a dizer ou a objetar.

EPISTEMON — Já que me tomais como parte acusada, e mesmo tendo sido por vós atacado, vou mostrar o que a lógica vos pode desagradar e, ao mesmo tempo, vos criar tantos embaraços e obstáculos que, não somente Poliandro, mas vós mesmo dificilmente podereis vos safar. Não iremos, portanto, mais longe, mas antes detenhamo-nos aqui, e examinemos severamente os princípios que vos servem de base, e vossas consequências. Pois, com o auxílio da verdadeira lógica, e por meios de vossos princípios neles mesmos, eu vos demonstrarei que tudo o que disse Poliandro não repousa sobre um fundamento legítimo e nada conclui. Vós dizeis que existis, que sabeis que existis, e que disso sabeis porque duvidais e porque pensais. Mas o que é duvidar, o que é pensar, vós o sabeis? E, visto não quereis nada admitir do qual não estejais certo e não conheçais perfeitamente, como podeis estar certo de que existis apoiando-vos em fundamentos tão obscuros e, conseqüentemente, tão pouco certos? Seria preciso, primeiramente, que ensinásseis a Poliandro o que é a dúvida, o pensamento, a existência, a fim de que seu raciocínio pudesse ter a força de uma demonstração, e que ele mesmo pudesse compreender-se antes de querer se fazer compreender aos outros.

POLIANDRO — Eis algo que ultrapassa o meu alcance; confesso-me, portanto, derrotado, vos deixando desenredar esse nó com Epistemon.

EUDOXO — Desta vez eu me encarrego disso com prazer, mas à condição de que sejais juiz de nosso debate; pois não ousou prometer que Epistemon vá se render às minhas razões. Aquele que, como ele, está cheio de opiniões e de preconceitos muito dificilmente se deixa confiar pela só luz da natureza; há muito tempo, com efeito, ele se acostumou a ceder à autoridade antes do que emprestar o ouvido à voz de sua própria razão; ele prefere interrogar os outros, sopesar o que escreveram os antigos, antes de consultar-se a si mesmo sobre o juízo que deve fazer. E, da mesma forma que, desde a infância, ele tomou por razão o que não repousava senão sobre a autoridade de seus preceptores, assim também ele agora nos oferece a sua autoridade como sendo a razão, e quer que os outros lhe paguem o mesmo tributo que outrora pagou. Terei motivos, porém, para ficar feliz, e acredito poder satisfazer plenamente às objeções que proponhais a Epistemon, caso venhais a dar vosso assentimento ao que direi e desde que vossa razão disso vos convença.

EPISTEMON — Não sou tão obstinado nem tão difícil de persuadir como vós pensais, e muito voluntariamente estou receptivo a que me satisfaçam. Além disso, por mais que eu tenha razões para desconfiar de Poliandro, vos peço apenas que coloquemos nossa contenda em suas mãos; eu vos prometo mesmo dar-me por vencido tão logo ele deposite as armas. Mas que ele tenha cuidado para não aceitar ser enganado, e para não cair no erro que ele atribui aos outros, isto é, o de tomar por uma razão convincente a estima em que ele vos tem.

EUDOXO — Se ele se apoiasse sobre um fundamento tão fraco, certamente compreenderia mal o que está em jogo, mas eu respondo desde já que ele se sairá

bem. Basta, porém, de digressões; voltemos ao nosso assunto. Concordo convosco, Epistemon, que é preciso saber o que é a dúvida, o pensamento, a existência, antes de estar inteiramente convencido da verdade desse raciocínio: *eu duvido, logo, existo*; ou, o que é a mesma coisa: *eu penso, logo, existo*. Mas não vades imaginar que, para adquirir essas noções prévias, seja preciso violentar e torturar nosso espírito para encontrar o gênero mais próximo e a diferença essencial, e desses elementos compor uma verdadeira definição. Deixemos essa tarefa àquele que aspira ser professor ou disputar nas escolas. Qualquer um que deseja examinar as coisas por ele mesmo e julgá-las conforme as concebe não pode ser de um espírito tão limitado que não tenha o tanto de luz para ver suficientemente, todas as vezes que nelas preste atenção, o que é a dúvida, o pensamento, a existência, e para que lhe seja necessário aprender tais distinções. Além disso, há muitas coisas que tornamos mais obscuras querendo defini-las, porque, como elas são muito simples e muito claras, é-nos impossível conhecê-las e compreendê-las melhor do que por elas mesmas. Ainda mais, entre os maiores erros que se pode cometer nas ciências, é preciso contar talvez o erro daqueles que querem definir o que se deve tão somente conceber, e que não conseguem nem distinguir as coisas claras das coisas obscuras tampouco discernir o que, para ser conhecido, exige e merece ser definido do que pode ser muito bem concebido por si mesmo. Ora, entre as coisas que são de tal modo claras que as conhecemos por elas mesmas, podemos inserir a dúvida, o pensamento e a existência.

175

Não creio que alguma vez tenha havido pessoa tão estúpida que precisasse aprender o que é a existência antes de poder concluir e afirmar que existisse. Ocorre o mesmo com a dúvida e com o pensamento. Acrescento também que é impossível aprender essas coisas de outro modo senão por si mesmo, e de se persuadir de outra maneira senão por sua própria experiência e por essa consciência ou testemunho interior que cada homem encontra em si mesmo quando considera uma observação qualquer; de tal modo que, da mesma forma que seria inútil definir o que é o branco para torná-lo compreensível a um cego, ao passo que, para conhecê-lo, é-nos suficiente abrir os olhos e ver o branco, assim também, para saber o que é a dúvida e o pensamento, basta duvidar e pensar. Isso nos ensina tudo o que podemos saber a esse respeito, e nos diz até mais do que as definições mais exatas. É verdade, portanto, que Poliandro precisou conhecer tais coisas antes de poder delas deduzir as conclusões que ele formulou. De resto, já que o elegemos por juiz, vamos questioná-lo se alguma vez ignorou o que é a dúvida, a existência, o pensamento.

POLIANDRO — Devo admitir que foi com o maior prazer que vos ouvi debater sobre uma coisa que não poderiam aprender senão comigo, e vejo com certa alegria que é preciso, ao menos nessa ocasião, reconhecer-me por vosso mestre e que reconheçais a vós mesmos como meus discípulos. É por isso que, para vos livrar do embaraço e resolver prontamente vossa dificuldade (dizemos, com efeito, que uma

coisa é feita prontamente sempre que ela ocorre contra toda expectativa e contra toda atenção), vos asseguro que jamais duvidei do que é a dúvida, por mais que eu não tenha começado a conhecê-la ou, melhor, a refletir sobre ela, senão quando Epistemon quis colocá-la em dúvida. Mal havíeis vós me mostrado o pouco de certeza que temos da existência das coisas que conhecemos com a ajuda apenas dos sentidos que comecei a duvidar dessas coisas, e isso foi suficiente para me fazer conhecer, ao mesmo tempo, tanto a minha dúvida quanto a certeza dessa dúvida. Posso então afirmar que comecei a me conhecer logo que comecei a duvidar; mas não era aos mesmos objetos que se reportavam minha dúvida e a minha certeza, pois minha dúvida se aplicava somente às coisas que existem fora de mim, e minha certeza se aplicava à minha dúvida e a mim mesmo. Eudoxo tinha razão, portanto, de dizer que há coisas que não podemos aprender senão vendo-as. Assim também, para aprender o que é a dúvida, o que é o pensamento, basta apenas cada um duvidar e pensar. O mesmo vale para a existência. É preciso saber somente o que se entende por essa palavra; e imediatamente se conhece a coisa, tanto quanto seja possível ao homem conhecê-la, e para isso não há necessidade de definições; elas obscureceriam a coisa antes do que as esclareceriam.

EPISTEMON — Já que Poliandro está contente, rendo-me igualmente e não prolongarei mais a disputa. Não vejo, contudo, que ele tenha avançado muito após termos ficado aqui por duas horas raciocinando. Tudo o que ele aprendeu com o auxílio desse belo método que tanto vos orgulha é que ele duvida, que ele pensa e que ele é uma coisa pensante. Descoberta verdadeiramente admirável! Eis aí muito discurso para bem poucas coisas. Poderíamos ter dito tudo isso em quatro palavras, e todos nós estaríamos de acordo. Quanto a mim, se eu tivesse que gastar tanto palavrório e tanto tempo para aprender uma coisa de tão pequeno interesse, eu teria dificuldade de resignar-me a isso. Nossos mestres nos dizem bem mais e são muitíssimo mais ousados; nada os detêm, eles assumem tudo para si e se pronunciam acerca de tudo; nada os desvia de seu objetivo nem os enche de espanto; o que quer que aconteça, enfim, quando se encontram muito pressionados, uma ambiguidade ou uma *distinção* os remove de todo embaraço. Estai certo de que o método deles será sempre preferível ao vosso, que duvida de tudo e tanto receia em dar um passo em falso que, pisoteando, não avança jamais.

EUDOXO — Nunca tive a intenção de prescrever a quem quer que seja um método que deveria ser seguido para a busca da verdade; quis somente expor aquele de que me servi, a fim de que, caso seja julgado como ruim, seja rejeitado; mas, ao contrário, caso o julguem bom e útil, que sirva aos demais também. De resto, deixo cada um inteiramente livre para admiti-lo ou rejeitá-lo. Agora, caso se venha a dizer que ele não me trouxe avanços, cabe à experiência julgá-lo, e eu estou certo – contanto que continueis me emprestando vossa atenção – de que vós mesmos ireis confessar que não podemos ser tão circunspectos no estabelecimento dos princípios,

e que, uma vez os princípios solidamente postos, poderemos estender as conseqüências mais além e as deduzir mais facilmente do que poderíamos ousar nos prometer. Penso também que todos os erros que ocorrem nas ciências advêm apenas do tanto de pressa com que começamos a julgar, admitindo por princípio coisas obscuras, coisas das quais não tínhamos nenhuma noção clara e distinta. O que prova a verdade dessa asserção é o progresso, embora pequeno, que temos feito nas ciências em que os princípios são certos e conhecidos por todos, ao passo que, por outro lado, naquelas ciências em que os princípios são obscuros e incertos, os que pretendem ser sinceros são forçados a admitir que, depois de terem gasto muito tempo e de terem lido muitos volumes, deveriam reconhecer não saberem nada e não terem aprendido nada. Não vos surpreendais, portanto, meu querido Epistemon, se, querendo conduzir Poliandro por um caminho mais seguro do que aquele que me foi ensinado, eu seja severo a ponto de só reter por verdadeiro aquilo de que tenho uma certeza igual à de que eu sou, de que eu existo, de que eu penso e de que sou uma coisa pensante.

EPISTEMON — Vós me pareceis semelhante àqueles saltadores que sempre caem sobre seus próprios pés; vós retornais sempre ao vosso princípio; se continuardes desse modo, não ireis nem longe nem depressa. Como, com efeito, encontraremos a qualquer tempo verdades das quais podemos estar tão certos quanto nossa existência?

EUDOXO — Isso não é tão difícil quanto acreditais, uma vez que todas as verdades se sucedem umas às outras e estão unidas por um mesmo laço. Todo o segredo consiste em começar pelas primeiras e mais simples, e em elevar-se em seguida pouco a pouco e como que por degraus até as verdades mais distantes e mais compostas. Ora, quem duvidará de que o que pus como princípio não seja a primeira de todas as coisas que podemos conhecer com algum método? É seguro, com efeito, que não podemos duvidar dela, mesmo quando duvidamos da verdade de tudo o que o universo contém. Então, para que estejamos certos de que começamos bem, é preciso, para não nos desgarrarmos na sequência, ter o cuidado, e é o que fizemos, de não admitir como verdade o que está sujeito à menor dúvida. Para este fim, é necessário, em minha opinião, deixar Poliandro que fale só ele, pois, como ele não segue nenhum outro mestre senão o senso comum, e como sua razão não se alterou por nenhum prejuízo, é quase impossível que se engane, ou, ao menos, ele se aperceberá facilmente e voltará sem dificuldade para o caminho reto.

EPISTEMON — Escutemo-lo, pois, falar, e deixemo-lo expor as coisas que diz estarem contidas em vosso princípio.

POLIANDRO — Há tantas coisas contidas na ideia que apresenta um ser pensante que precisaríamos de dias inteiros para desenvolvê-las. Então, para o momento, trataremos apenas das principais e daquelas que servem para tornar mais clara a

noção desse ser, e que a distinguem de tudo o que não tem relação com ele. Eu entendo por ser pensante...

(O texto termina abruptamente aqui).

## Referências

BORBA, Máira de Souza. *A Recherche de la Vérité de Descartes e as Objeções feitas às Meditações Metafísicas*: para uma abordagem sistemática do problema da datação. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DESCARTES, R. *Œuvres Choies de Descartes*. Paris, Garnier Frères, 1865. Disponível em: <<https://archive.org/details/oeuvreschoisiesdoodesc>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. *Œuvres de Descartes*. Edição de Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris, Vrin, 1996. vol. X.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Philosophiques de Descartes*. Edição de Ferdinand Alquié. Paris, Garnier, 1988-89. vol. II.

Submissão: 23.03.2018 / Aceite: 20.06.2018.