

 ΔΙΑΦΗΝΙΑ

Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

IAPHONÍA

| | | | |
|-----------|------|------|------------------|
| Volume 11 | n. 2 | 2025 | 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.



Grupo PET Filosofia 2025/2º Semestre

Libanio Cardoso Neto (tutor)

Ana Marcia Wiezzer

Adriana Moreno Palácio

Daniel Rosa Brasil

Eva Bellotto

Gustavo Luis Rossato

Heric Felipe Rodrigues Meira

Iasmim Iaci dos Santos Beranger

Leonan Coelho da Costa

Raphael Wiezzer Mori Pontes

Thiago Luan Queiroz

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)

Mestranda Amanda Victoria Milke Ferraz de Carvalho (UNIOESTE)

Mestrando Fernando Alves Grumicker (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dr^a Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dr. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (IFPR)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Êrico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA / Buenos Aires)

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

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A presente edição (vol. 11, n. 2) da *DIAPHONÍA*, 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 e até mesmo internacional da área. Sob esse prisma, motivos não faltam para celebrarmos 2025. É um momento mais que especial: nossa revista comemora seus 10 anos de fundação consolidando-se como um marco editorial de ponta e, nessa direção, uma referência hoje da produção na área sem perder de vista a sua vocação multidisciplinar.

Como de praxe, a Revista inicia com a Secção **Entrevistas**, tendo como convidado especial, para essa ocasião, o **Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte**, docente do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. Nessa entrevista gentilmente concedida, o professor retrata, pois, o seu itinerário intelectual que perpassa os domínios da Filosofia da Lógica e da Epistemologia, além, é claro, da sua rica atividade acadêmica encarnada em múltiplos projetos e ações na universidade.

A Secção **Artigos** é composta de 16 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. Tais trabalhos conjugam, no seu todo, reflexões sobre os diferentes períodos da História da Filosofia numa perspectiva também multidisciplinar. Esse aspecto dialógico mais amplo e, portanto, de longo alcance, perfaz o espírito sempre presente da Revista em revisitar, à luz da história do pensamento, o tempo presente em que temas se entrelaçam, se entrecortam numa atmosfera em rede.

A Secção **Escritos com Prazer**, outro espaço particular da Revista, abrange reflexões, relatos, memórias, versos poéticos imbuídos, em suas inspirações e aspirações autorais, que matizam um lugar de fala próprio. São contribuições singelas, mas densas à medida que provocam, instigam, inquietam nossas demandas

cruciais da vida moderna. A Secção partilha, portanto, com o(a) leitor(a) 3 (quatro) experimentos especiais desse movimento reflexivo-político-literário.

A edição fecha com a secção **Resenhas**. Nessa, *Claudio A. Ramírez* nos apresenta uma revisão crítica do recente livro de Diego Pereira Ríos, intitulado "Sobre el compromiso social de los laicos. Problemas y desafíos actuales". Publicado pela Buena Prensa do México, o trabalho se propõe a analisar a situação dos leigos em meio às transformações sociais e eclesiais do momento atual da história dos povos latino-americanos e da Igreja Católica, por meio de vários artigos publicados após a pandemia. Num primeiro momento, os textos parecem não ter uma ordem lógica, mas cada um deles é apresentado como uma cápsula que aborda um tema específico para analisar, a partir daí, os problemas e o desafio que muitos leigos e leigas enfrentam em sua vida de fé, como seguidores de Cristo e membros da Igreja Católica.

Isso posto, por meio desse segundo número de 2025, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

Um brinde à DIAPHONÍA!

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Libanio Cardoso
Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

- Entrevista com o professor Marcelo do Amaral Penna-Forte.....p. 10**
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

- A Imortalidade da alma: anotações a partir do *Fédon* de Platãop. 19**
FRANCISCO HÉLIO MOTA DA SILVA
- A filosofia como uma “segunda navegação” no *Fédon* de Platão.....p. 33**
ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA
- Uma didática com enfoque demonstrativo para o ensino de filosofia a partir de Aristóteles.....p. 54**
YAN PAIXÃO WILLEMEN STERCK
- Entre corpo e alma: a dualidade agostiniana revisitada pela filosofia da mente.....p. 86**
KAREN DE LIMA BORGES
- Da condição animal em Tomás de Aquino: primeiro estudo: a hierarquia do ser.....p. 107**
LUIS MIGUEL FALCÃO HURTADO
- Montaigne e a condenação moral da glória.....p. 127**
ANA PAULA MANOEL FELIPE
- Negação ou afirmação da vontade: se Nietzsche e Schopenhauer tivessem conversado sobre música.....p. 139**
FÁBIO GABRIEL SEMENCATO
- O problema do niilismo em Dostoiévski.....p. 158**
MICHELLE FERREIRA DE LIMA
- Fisiopsicologia e Fenomenologia: pontos em comum acerca da superação da noção de “Sujeito”p. 180**
OSNI CARLOS DE SOUZA GALI
- Entre Heidegger e Nietzsche: do ser ao valor.....p. 194**
FERNANDO SAUER
- Desigualdade racial no Brasil, um problema de redistribuição e reconhecimento.....p. 209**
DÉBORA FÁTIMA GREGORINI

A interatuação entre as áreas da Filosofia Política e a Psicologia Jurídica.....p. 225

GLAUCIA KASPER

Avaliação de valores cognitivos: a função pragmática na epistemologia de Laudan.....p. 242

FERNANDO ALVES GRUMICKER

Aproximações e distanciamentos de pensadores da educação em relação às metodologias ativas de aprendizagem.....p. 259

ADELINO FRANCKLIN / LAURA DE SOUZA ANDRADE

Entre o bom e o útil: autotelismo e formação em diferentes níveis de ensinop. 277

MATHEUS REICHLETI FLORES / ROSÂNGELA ARAÚJO DARWICH

O terremoto de Lisboa: do iluminismo ao existencialismo.....p. 293

NIKOLAS COPPI GONÇALVES

Aproximações entre a hermenêutica da faticidade de Martin Heidegger e as antropotécnicas de Peter Sloterdijk.....p. 306

LUCAS SARTORETTO

Escritos com prazer:

O sentido da linguagem.....p. 322

RAFAEL DA SILVA OLIVA

A verdadeira liberdade para Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano I E II*.....p. 329

URUBATÃ ALLAN DOS SANTOS

Sobre os conceitos de Existência (Existentialität) e Facticidade (Faktizität) em *Ser e Tempo*.....p. 339

RAFAEL RIBEIRO DE SOUZA CASTRO

Do submundo de dentro.....p. 345

PERLA LIMA DE CARVALHO

O fenômeno do encontro: uma abordagem fenomenológica e da filosofia da linguagem.....p. 347

ISAAC CIRQUEIRA LOPES

Resenha:

Sobre el compromiso social de los laicos.....p. 355

CLAUDIO A. RAMÍREZ

ENTREVISTA – *DIAPHONÍA* – 2. NÚMERO – 2025

Nesse segundo número da *DIAPHONÍA* em 2025, a Revista entrevista o Professor Doutor Marcelo do Amaral Penna-Forte do Colegiado de Filosofia e que atuou no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

MAP [Marcelo do Amaral Penna-Forte]

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

MAP – Minha formação se deve muito a uma instituição, tal como ela existiu num certo período. Em 1991, me mudei de minha cidade natal, Juiz de Fora, para Campinas, onde ingressei na Unicamp como aluno do Curso de Física. Meu trânsito para a Filosofia se deveu a interesses e desinteresses que surgiram a partir de então. Em que pesem os caprichos da memória, e embora eu tenha vivido questões pessoais agudas nesse período, intelectualmente esse percurso se deu sem sobressaltos. Aliás, daquela época até hoje – se posso me valer aqui da ideia de que nossa formação jamais se interrompe –, penso que revolve sempre um mesmo solo, ora com uma técnica, ora com outra, com certos debatedores aqui, outros ali. Contudo, é bom esclarecer essa passagem e é bom compreendê-la tendo ocorrido em uma instituição que foi planejada para ter o ensino como consequência da pesquisa e para possuir as condições e estrutura para permitir interdisciplinaridade. Esse foi o ambiente que penso ter me formado e ter sido minha *alma mater*.

Quanto ao desinteresse, talvez seja mais bem descrito como a descoberta de uma falta de vocação. No fim do primeiro ano, quando meus colegas começaram a se afiliar a algum projeto de pesquisa, elaborei um projeto de iniciação científica mais voltado à história da ciência, que abordava o exame de experimentos cruciais e, nele, me propus a reconstruir a prova de Foucault do movimento rotacional da Terra. Fui aconselhado a incluir algum elemento ‘mais instrutivo’, ou de caráter ‘mais prático’ à proposta e incluí a recensão de análises de erros em técnicas de medição da constante gravitacional em aparatos que usavam ou pêndulos ou queda livre. Com a ajuda do professor Carlos Lima, no início do ano seguinte, formou-se um grupo de alunos para levar a cabo a construção de um aparato para medir com precisão a gravidade com base em um modelo já ultrapassado, mencionado no projeto, utilizando-se componentes mais novos, miniaturizados e facilmente encontráveis. Vimos que o gravímetro, ao fim, envolvia outros elementos que o encareciam e, ao decidirem que não haveria como construí-lo, isso me liberou, não para meu projeto inicial, mas para um *tour*

‘mais prático’ por outros projetos realizados no IFGW. Foi aos poucos e com muita hesitação que vim a perceber que o dia a dia da pesquisa em Física não era o que me atraía e empolgava. Ao mesmo tempo, percebi que estaria sempre a escamotear um pêndulo de Foucault num gravímetro, barato e transportável, de alta precisão.

Nesse mesmo ano de 1992, outro professor, Roberto Luzzi, havia se rendido à empolgação de alguns de seus alunos na talvez menos pretensiosa disciplina do primeiro ano, intitulada, creio, “Física e Sociedade”. Havia uma espécie de moda intelectual em torno das teorias de caos determinístico e ele aceitou formar um grupo de estudos para termos uma visão geral de várias abordagens à complexidade sem conhecimento prévio de mecânica estatística ou outro ferramental mais robusto. Começamos lendo Bertalanffy e, com bastante liberdade, passamos de fractais à modelagem, de autopoiese à termodinâmica, da comunicação humana a simulações. Isso tudo em meio a artigos garimpados com títulos como “O quão aleatório é o arremesso de uma moeda?”. A mim, isso cativava a imaginação de alguém que tinha escolhido o curso de Física ingenuamente para compreender o mundo inteiro, “tintim por tintim”. Soava como a busca de um formalismo capaz de descrever a natureza em detalhes que, aparentemente, eram indescritíveis. Diminuída a empolgação do restante do grupo, o próprio Roberto me indicou a um seminário que era conduzido noutro lugar da universidade. Foi assim que eu descobri o CLE [Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência]. Lá, Michel Debrum promovia discussões sobre auto-organização e o próprio centro fora criado sob a égide da interdisciplinaridade. Não me lembro nada do primeiro encontro que participei, além de achar que tinha errado de sala e de ter ido em seguida conhecer sua biblioteca. Aquilo foi uma revelação. Participei do seminário por um tempo. Já a biblioteca, bem, não foi ela que motivou meu interesse pela Filosofia: foi lá que eu descobri que o nome dos meus interesses era “Filosofia”.

Em 1993, comecei a frequentar disciplinas no IFCH, algumas como aluno matriculado, outras não. Meu orientador na Física havia consentido que eu me matriculasse em Lógica no primeiro semestre. Acabei cursando a disciplina em uma turma que foi aberta para alunos do curso de Matemática lecionada pelo Walter Carnielli no mesmo CLE que eu já frequentava. No segundo semestre, conheci o Sílvio [Chibeni] e o Márcio [D’Olne Campos]. Com o primeiro, acompanhei como ouvinte uma disciplina e, com o segundo, completei muito mais do que quatro créditos em longas conversas. Ambos eram físicos de formação e estavam lotados no IFCH e, assim como a Fátima [Évora] e a Maria Eunice [Gonzalez] um pouco depois, outras físicas, me indicaram a imensa variedade de modos de abordar as ciências, as tecnologias e a natureza. No fim desse ano resolvi iniciar a graduação em Filosofia.

Todas as disciplinas eram monográficas, desde o primeiro ano. “Redação Filosófica” foi uma leitura de cerca de metade do “Novum Organon” com o [Roberto] Romano, “História da Filosofia Antiga I”, um curto diálogo platônico - o “Mênon”-, na última disciplina lecionada pelo [José] Cavalcante [de Souza]; “Filosofia Geral I e II”, três Meditações em cada semestre, com Fausto Castilho. Era muito comum os encontros servirem tanto de matéria da graduação como da pós e serem uma espécie de leitura conjunta. Os textos eram lidos com lupa, revirados, refeitos, referidos a seus contextos, a seus leitores, às suas tradições de interpretação e ampliados, enfim, pela erudição dos ministrantes. Ao final, costumávamos ter cerca de um mês para assentar as ideias e produzir um texto muito livremente impactado pelos encontros. Foi essa toada até o fim do curso. Eu procurava disciplinas que leriam algo de Aristóteles, Kant e dos empiristas britânicos, mas houve espaço para outros diálogos platônicos, para Tomás de Aquino, os nominalistas de Oxford, Galileu. Nunca tive um curso desses sobre Leibniz, mas fui ter uma experiência bem curiosa ao acompanhar uma disciplina do André Assis, no IFGW, sobre mecânica relacional, e servir de filósofo de plantão. Essa flexibilidade contrasta com algumas visões sobre que conteúdos devem necessariamente constar numa formação filosófica. Minha “Teoria do Conhecimento” foi exclusivamente sobre Althusser e já mais no fim do curso fiz disciplinas que se arrastaram por anos, em sequência, para ler Heidegger ou Wittgenstein apenas. Mais do que o domínio de um cânone, essa concepção de curso nos incentivava a buscar nossas próprias leituras e a realizá-las com o rigor que presenciávamos nos encontros das disciplinas. Por esse motivo, e pelas leituras de “Epistemologia da Física” e “Filosofia da Ciência” variarem com a oferta, cursei formal e informalmente essas disciplinas muitas vezes, com o Sílvio e o José Carlos [Pinto de Oliveira] – que viria a ser meu orientador tanto no mestrado quanto no doutorado. No meu último ano de graduação, realizei uma monografia – então uma disciplina optativa – que consistiu de resumos ou paráfrases dos capítulos do “Estrutura das revoluções científicas”, de Kuhn; terminei as leituras de Heidegger – Wittgenstein ainda iria durar um pouco mais –; comecei a participar de um seminário sobre a “Física” de Aristóteles e comecei a pensar em como faria o mestrado.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com os estudos na área de História e Filosofia da Ciência. Quais as motivações que o levaram a trabalhar tais horizontes de pesquisa?

MAP – Embora eu tenha aproveitado bastante todo o Curso de Filosofia, meus interesses desde o início já gravitavam em torno do conhecimento e da ciência e, com isso, era ali que eu tinha certo domínio da literatura. À época, estamos aqui em 1998, eu queria que o mestrado me ajudasse a organizar essas leituras, mas

acabei aderindo incondicionalmente à tradição “um autor, um conceito”. O autor foi Thomas S. Kuhn e o conceito, a objetividade científica. Isso me ajudou a ter bastante segurança com uma leitura de Kuhn que o afastava dos radicalismos relativistas com os quais ele ainda era associado em muitos ambientes na década de noventa. Além disso, e talvez mais importante, uma vez que construí as noções de objetividade na obra kuhniana referindo-as explicitamente às discussões das quais Kuhn participava, seus interlocutores e os contextos bem definidos desses diálogos, acentuei uma sensibilidade para os aspectos pragmáticos, historicamente localizados e finitos da produção de sentido na reflexão filosófica. O José Carlos era um leitor rigoroso e um orientador que prezava muito a iniciativa do orientando, além de não limitar nossas conversas à dissertação apenas.

O doutorado foi uma experiência bem diferente, muito mais exploratória. O projeto é de 2000, mas os estudos que levaram à tese em 2006 foram caminhos sinuosos e não se encontra muito dele no resultado final. O que a mudança das expressões dos títulos, de “semântica da linguagem visual” para “iconografia científica”, revela é a transformação do meu modo de enfocar a questão da representação científica, deixando modos mais estreitamente ligados à Filosofia da Linguagem, e que orientaram a maior parte da Filosofia da Ciência no século XX, para acolher discussões em Filosofia da Mente, nas Ciências Cognitivas e nos Estudos Sociais sobre Ciência e Tecnologia. Conduzido por um tema, pela questão de compreender o papel das representações visuais na ciência, tive, enfim, a oportunidade de realizar a organização das minhas leituras e de perceber como me localizava diante da tradição filosófica. Enquanto eu escrevia a tese, se formava uma onda de interesse pelo papel dos modelos e pela questão mais geral das representações científicas. Acompanhá-la foi, e ainda é, *Leitmotiv* da minha atividade como pesquisador.

Com efeito, a maioria de meus assuntos recorrentes são traçáveis aos trabalhos do início do século. Quando chamo a atenção para [Michela] Massimi, é porque encontro nela uma experimentação sofisticada de avançar questões dessa época, sobretudo a partir de Giere. As observações sobre van Fraassen e Teller tem a ver com o modo como eles reapresentaram sua obra pregressa para colocar em primeiro plano a questão da representação científica. Até mesmo as contribuições mais tangíveis, como os comentários sobre modelos epidemiológicos e sobre a ciência de um modo geral durante a pandemia de Covid-19, são informadas pelas ferramentas que foram polidas nessa época. Contudo, foram poucas as publicações nessa área. Seguramente, minhas produções de maior impacto são serviços à comunidade acadêmica, mais próximas aos trabalhos do mestrado e em torno de Kuhn, como a tradução de sua “Tensão Essencial”, pela Ed. Unesp, a edição, com Mauro Condé de um livro por ocasião dos 50 do “Estrutura”,

classificado no extrato de mais elevada qualidade pela Capes, e um dossiê mais recente, com Carlos Puig, para a revista “Em Construção”, da UERJ. A pesquisa em Filosofia, creio, nos leva tanto a elaborações mais originais para pensar o mundo que se nos mostra, como a nos responsabilizar pela constante reinterpretação de nossa própria história.

D – O professor atua, na UNIOESTE, desde 2008. Já foi coordenador do curso de graduação em Filosofia, além de atuar também junto ao Programa de Pós-graduação na mesma área da instituição. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

MAP – São dezesseis anos de docência em Toledo. E docência, aqui, quer dizer ensino, pesquisa, extensão e administração. Tratarei rapidamente desse último aspecto primeiro.

Assumi a Coordenação de Curso do mesmo modo como participei e participo de diversas comissões, sabendo que esse é um modo com o qual a Unioeste se realiza como instituição democrática. Passei por mudanças de PPP, implementações criativas de normas estatutárias, regulamentos, centenas de resoluções, ordens de serviço e editais. E o que é pior: toda sorte de prazos inexecutáveis, urgências e contratempos, dignos de comprometer o jogo de cintura de qualquer repentista, jazzista ou sambista que se preze. O mundo codificado da instituição nem sempre está perfeitamente refletido nas práticas e atividades cotidianas. Não se trata de subversão, mas da relação entre uma longa e complexa descrição e uma de suas instanciações historicamente efetivada. Pude notar que sofro bastante com isso, mas que há também um outro lado. Tive de conversar mais com as pessoas da instituição, consegui restaurar o diálogo em situações conflituosas, ajudei a consolidar a centralidade da iniciativa discente nas deliberações colegiadas. Sobrevivi a isso, bem como o Curso sobreviveu a mim...

Quanto aos outros aspectos, tanto na graduação quanto na pós, sempre me senti bastante livre para atuar e para propor caminhos coletivos aos demais colegas. Mesmo assim, sinto que fui profundamente influenciado pela vivência na Unioeste. Acabei indo bem além da minha área original de interesses, às vezes apenas pela necessidade da instituição, mas, com o respaldo e o apoio oferecido, invariavelmente isso tem se revertido em crescimento acadêmico. Tenho alguns ex-orientandos que defenderam seus trabalhos em Kant ou em Filosofia da Linguagem, algo que não imaginava quando vim para cá. Também não me imaginava à frente de um PIBID, ainda mais de um que contasse com a presença da História e das Ciências Sociais.

Na graduação, em particular, aprendi com o tempo a estar mais atento ao fato de estarmos formando futuros professores. Também por causa da licenciatura, creio, aprendi a perceber melhor a situação dos alunos, especialmente ao lecionar Lógica. Nosso trabalho formativo não se realiza aqui sem um grande empenho dos alunos. É recompensador ver um discente terminar uma etapa de sua formação estando seguro dos conhecimentos que adquiriu e habilidades que desenvolveu e saber que isso não é o resultado apenas de uma instrução em que informações foram transmitidas, mas de um convívio que despertou interesse e motivação para aprender. Quando isso ocorre, e tem ocorrido muitas vezes, além de um ensino de qualidade, sobra uma gostosa sensação de dever cumprido.

Também tem sido gratificante em diversos aspectos conviver por um período mais longo com os colegas do curso e ver como uma instituição se constrói no tempo e incorpora o que há de melhor em diversas pessoas. O Simpósio de 2022 foi o primeiro evento presencial que promovemos após a pandemia de Covid-19. O grupo de professores promoveu encontros online, mas ali foi quando todos estavam próximos novamente. Foi um grande contraste que revelou que não éramos apenas livros ambulantes e troca de argumentos. Fato é que em 2023 eu estive incomumente atento à vida universitária e lembro de ter, no Simpósio de 2023, comentado com César [Battistti] que eu estava vendo a Filosofia na Unioeste como uma personalidade filosófica própria, algo que provém de seu trabalho diligente na formação de professores de Filosofia, suas grandes expectativas no PPG, a proximidade entre docentes e discentes, a imensa capacidade para assumir coletivamente as responsabilidades e uma história de 40 anos em uma cidade que tem menos que o dobro disso. Mas esse é um assunto que tenho de amadurecer.

15

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?

MAP – A Filosofia faz a curadoria de um legado de modos de pensar. Tal legado é absolutamente indispensável em qualquer proposta de ensino médio ou em qualquer formato que a educação formal venha a assumir. Nesse sentido, ela sempre esteve presente e sempre estará presente nas escolas.

Deixe-me ilustrar isso com a área de Filosofia da Ciência. Ainda que as disciplinas de ciências tenham como objetivo caracterizar algum aspecto da natureza e/ou da sociedade, elas não podem abrir mão de caracterizar a própria ciência que apresentam, ou seja, de trabalhar conteúdos metacientíficos em sua programação. Seja ao falarem do método científico, dos expedientes de

representação científica (o que é uma lei, um modelo, uma teoria), de como essas representações evoluíram historicamente, ou da relação entre ciência e o contexto social mais amplo que a produz, os professores das disciplinas científicas apresentam questões que vão além da própria descrição da realidade, mas que são de natureza filosófica sobre o que é e como se dá a própria atividade científica. E isso é muito bom! Aliás, desde a criação e difusão das pós graduações em ensino de ciências, tais aspectos vêm se tornando cada vez mais presentes em sala de aula. Afinal, mais vale entender a dinâmica de um movimento de unificação teórica a partir do qual passamos a conceber eletricidade, magnetismo e luz como aspectos intimamente relacionados da natureza do que decorar a fórmula do solenoide. Esse pensamento pode ser estendido à relação da Filosofia com todas as demais disciplinas. O que seriam as disciplinas de Artes sem algo da Estética, de Matemática sem a Lógica ou as Ciências Sociais sem as reflexões da Ética?

Agora vem a questão sobre a *disciplina* de Filosofia, que é um desdobramento da questão do currículo. Quando se responde a uma pergunta como essa a partir da introdução que fiz, alguns são tentados a considerar a Filosofia como ocupando exclusivamente o espaço da transversalidade. Não é isso que defendo. Perceber a transversalidade da Filosofia é como perceber a transversalidade da Matemática, ou a inter-relação entre todas as disciplinas. Seguramente a Filosofia não precisa de um espaço próprio por ser estanque e independente das demais disciplinas, mas o caso é que nenhuma disciplina o é. Num sistema educacional onde tais divisões estão postas, tanto nas escolas quanto nas universidades, a divisão “Filosofia” decorre do mesmo processo histórico que consolidou o restante do currículo. Sem perder seu caráter transversal, mas justamente por tematizá-lo em sua própria identidade, a disciplina de Filosofia contribui com a formação dos alunos de um modo que lhe é peculiar. Direi novamente que ela é indispensável, mas agora à ambiciosa concepção de uma educação que vise ao “pleno desenvolvimento da pessoa humana”.

As questões filosóficas acompanham um amadurecimento. Com elas, os alunos são levados a reconhecer que alguns conceitos e formas de organizar o conhecimento são recorrentemente empregados na história e a perceber como podem ser operados para aglutinar suas próprias informações sobre a realidade, vindas de outras disciplinas ou de fontes externas à educação formal. Isso é dar sentido ao mundo e à vida. Imagino, sem ser demasiadamente presunçoso, que o ambiente de aprendizagem específico da filosofia é capaz de levar os alunos a experimentar e acostumar-se a pensar o mundo de modo aprofundado e significativo. Isso é mais do que pensamento crítico e consciência social, mas envolve ambos e atualiza capacidades humanas notáveis, como a curiosidade; a observação diligente; a atenção direcionada e persistente; o raciocínio

estruturado; o uso e criação de ferramentas analíticas; o autoconhecimento; a empatia e o discernimento; a antecipação de consequências; o poder de realizar ações deliberadas e fundamentadas.

Embora a necessária contribuição da Filosofia para o desenvolvimento pleno da cidadania também tenha sido reconhecido em políticas públicas recentes, cabe uma reflexão sobre a reação mais recente ao espaço por ela reconquistado nos currículos. O ataque às disciplinas de Filosofia e Sociologia, quando faz uso de argumentos baseados em acusações de doutrinação ou qualquer apelo a conteúdos específicos é, no mais das vezes, apenas uma forma de utilizar questões sensíveis, ou questões que gerem reações emocionais intensas, para avançar agendas de desinvestimento em educação. Ora, é justamente por não ser a repetição de dogmas que o ambiente das aulas de Filosofia mostra-se adequado a tematizar questões controversas e apresentar os múltiplos olhares sobre elas.

Fazer a Filosofia parecer irrelevante para a formação, ou até mesmo perniciosa, é uma das formas de atacar as concepções do papel da educação básica como um todo. Progressivamente, o direito à educação tem sido resignificado como direito a estar apto a cumprir um papel no sistema de produção. Alguns desses papéis não precisam de tanto investimento assim. Alguns, ainda, são mais bem desempenhados quão menor for esse investimento. Embora isso valha para todas as disciplinas, o ataque à Filosofia, além de oportunisticamente adequado, é emblemático. Todos que acreditam na educação como instrumento de transformação deveriam expor esse movimento e mostrar que não se trata tanto de defender “a Filosofia”, mas de defender direitos de pessoas.

17

D – Qual a sua perspectiva para a Filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente em meio a tantos ataques na seara, como um todo, das Humanidades?

MAP – O que ocorre na educação formal, ocorre também na educação não formal e na informal. Colocado dessa forma, vê-se a continuidade entre esta pergunta e a anterior. Se há forças políticas que agem para adequar escolas às suas agendas, é claro que promovem as mesmas agendas em âmbitos muito menos protegidos. Embora seja loucura defender que haja uma coordenação premeditada e explícita dessas forças, o caso é que elas se reforçam mutuamente e têm impactado de modo devastador a área da cultura que chamamos de Humanidades. É difícil não reconhecer que parte dessas ações são estratégias de controle que levam as formas de exploração ao seu estado “ótimo”. Outras são muito mais sutis e particularmente triste é perceber que, se as “vidas não examinadas” parecem hoje mais abundantes do que nunca, isso se deve à renúncia orgulhosa das aspirações de autoconhecimento e busca de sentido para a vida. A Filosofia e as

Humanidades são as formas mais elaboradas dessas aspirações em diferentes épocas. Elas nos explicam, nos mostram e nos levam a experimentar o que é habitar o mundo em toda sua riqueza. O que é ser forte, sábio e virtuoso; o que é ser frágil, louco e corrupto; o que é lutar, perder ou vencer; o que é viver, o que é morrer. Em suas múltiplas perspectivas, ora temos o poder de dominar a natureza e dobrá-la à nossa vontade, ora somos por ela conduzidos sem sequer nos darmos conta, ora somos levados a perder a distinção. É curioso que tenhamos pensado nelas como atividades que se caracterizam por possuir um valor próprio, independente de outras finalidades. O que presenciamos hoje é, justamente, a substituição do cultivo livre, criativo e emancipador dessas atividades por versões empobrecidas, contrapartidas capazes de cumprir funções específicas, adaptáveis aos modos atuais de produzir e distribuir a riqueza. Falamos da falta de apoio a manifestações culturais mesmo diante dos incontáveis recursos e talentos movimentados por uma indústria de entretenimento que, efetivamente, captura o interesse e a atenção das pessoas. Falamos de ausência de projetos de vida na juventude mesmo diante da simpatia já conquistada pelas promessas de um caminho fácil para realização pessoal, traduzidas em formas rápidas de acumulação patrimonial.

Embora tenhamos de compreender e encontrar nossa posição na configuração dos eventos atuais, não há motivos para esmorecer. Na década de noventa, o CLE organizou alguns dos encontros da ANPOF e deve ter havido um momento em que eu sabia de cor o telefone de todos os programas de pós-graduação em Filosofia. Hoje eles se multiplicaram. A variedade de temas, autores e abordagens considerados é enorme. Há cada vez mais iniciativas de levar a reflexão filosófica a condições e contextos específicos, mostrando a possibilidade de ela, também, fazer a diferença em muitas controvérsias e debates atuais. Vivemos um período de pujante curiosidade filosófica como nunca deve ter havido no Brasil. Aliás, nessa variedade encontramos os campos simbólicos da mudança e de um futuro melhor, que o próprio país tem mostrado almejar, mas se mostra incapaz de planejar e realizar. A Filosofia continua valiosa como sempre foi. A caravana passa.

Imortalidade da alma: anotações a partir do *Fédon* de Platão

Immortality of the soul: notes from Plato's *Phaedo*

FRANCISCO HÉLIO MOTA DA SILVA¹

Resumo: O objetivo deste estudo é realizar uma análise aprofundada sobre o conceito de imortalidade da alma, utilizando o diálogo *Fédon* de Platão como referência central. Neste diálogo, Sócrates, ciente de sua iminente ingestão de cicuta, discute alegremente e defende a imortalidade da alma. Ele expressa contentamento com a possibilidade de, após a morte, encontrar deuses benevolentes e homens mais virtuosos e justos. Para Sócrates, essa perspectiva constitui um motivo de júbilo, em vez de tristeza. A imortalidade da alma implica que ela não se extingue com a morte do corpo. Para corroborar essa tese, Sócrates engaja-se em um diálogo com Cebes e Símiias, apresentando argumentos que sustentam a eternidade da alma e refutam a noção de que a alma perece juntamente com o corpo. Este estudo tem como objetivo específico explorar os principais argumentos presentes no *Fédon*, enfatizando a imortalidade da alma e a maneira como Sócrates enfrenta a morte com serenidade e alegria, consciente de sua iminente ingestão de cicuta.

Palavras-chaves: Imortalidade da alma. Argumento Cíclico. Argumento da reminiscência.

Abstract: The objective of this study is to carry out an in-depth analysis of the concept of immortality of the soul, using Plato's dialogue *Phaedo* as a central reference. In this dialogue, Socrates, aware of his impending ingestion of hemlock, happily discusses and defends the immortality of the soul. He expresses contentment with the possibility of, after death, encountering benevolent gods and more virtuous and just men. For Socrates, this prospect constitutes a reason for joy rather than sadness. The immortality of the soul implies that it does not become extinct with the death of the body. To corroborate this thesis, Socrates engages in a dialogue with Cebes and Simias, presenting arguments that support the eternity of the soul and refute the notion that the soul perishes together with the body. This study has the specific objective of exploring the main arguments present in the *Phaedo*, emphasizing the immortality of the soul and the way in which Socrates faces death with serenity and joy, aware of his imminent ingestion of hemlock.

Keywords: Immortality of the soul. Cyclical argument. Argument from reminiscence.

Introdução

Desde a Antiguidade, os povos possuíam visões divergentes sobre a alma. Para o poeta Homero, o ser humano era essencialmente físico, e, sendo físico, a alma não constituía sua essência. Em contraste, muitos filósofos pré-socráticos acreditavam na existência de uma única alma no universo, da qual cada indivíduo

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: franciscoheliomotadasilva34@gmail.com

era uma parte. Segundo os pitagóricos, o ser humano possuía uma alma que carregava uma culpa a ser expiada por meio de inúmeras reencarnações. Assim, acreditavam na reencarnação, que poderia ocorrer tanto em corpos humanos quanto em corpos de animais irracionais. Para os pitagóricos, a vida ideal envolvia purificar o corpo para cessar o ciclo de reencarnações.

Esta visão contrastava com a de Demócrito, que defendia que a alma não era imortal. Para ele, alma e mente eram uma única entidade, e o corpo surgia a partir do agrupamento de átomos que, com a morte do corpo, se separavam para formar novos seres. Havia também inúmeros filósofos que acreditavam que a alma perecia com a morte do corpo. Portanto, a visão sobre a alma variava significativamente entre diferentes povos e pensadores.

Com base na obra "Fédon" de Platão, a alma toma outra definição. Nesta obra, o personagem principal é Sócrates, e o diálogo narra seus últimos momentos, uma vez que ele foi condenado à morte por corromper a juventude ateniense, por não acreditar nos deuses e por introduzir novas divindades. Sócrates encontra-se alegre e feliz, pois acredita que a essência do homem é sua alma. Sendo a essência do homem a sua alma, ela não morre com o corpo. Assim, Sócrates defende que a alma é imortal e indestrutível.

Minutos antes de ingerir a cicuta, Sócrates demonstrava uma atitude de serenidade, acreditando que, ao morrer, encontraria homens mais virtuosos, mais sábios e deuses benevolentes. Fédon, um de seus discípulos, descreve a situação como peculiar, pois, apesar da iminência da morte, Sócrates mantinha-se alegre e engajado em discussões filosóficas. Fédon encontrava-se dividido entre a alegria pela felicidade de seu mestre e a tristeza pela sua morte iminente. Sócrates justificava sua tranquilidade com a crença na eternidade e indestrutibilidade da alma. Segundo ele, a morte do corpo permitiria à alma raciocinar livremente, sem as distorções induzidas pelos sentidos, que são fontes de dúvida e erro. Ele argumentava que a libertação do corpo permitiria à alma pensar de forma mais pura, visto que o corpo é uma prisão para a alma. Portanto, para Sócrates, a vida de um filósofo é uma preparação contínua para este momento de liberação. Como filósofo, seu dever é filosofar durante sua vida, e não faz sentido que ele, tendo se preparado a vida inteira para essa ocasião, sinta medo da morte. Se a

morte veio para ele, é porque os deuses assim decidiram, e, sendo os deuses os melhores tutores, cabe a ele obedecer. A morte é uma oportunidade de se livrar do corpo, que é um obstáculo que impede o homem de raciocinar melhor. Se ele tivesse medo de morrer, isso significaria que ele ama o corpo e não o conhecimento. Portanto, ao amar o saber, ele se alegra com a morte.

Com base nessa perspectiva, o presente trabalho deseja explorar os argumentos que sustentam a imortalidade e indestrutibilidade da alma, refutando a ideia de que a morte do corpo implica na morte da alma. Dessa forma, analisarei aprofundadamente os argumentos de Sócrates que reforçam a durabilidade eterna da alma. Além disso, Sócrates enfatiza que o verdadeiro filósofo deve estar sempre preparado para a morte, uma preparação que requer coragem. Para ele, a preparação para a morte não é um fim trágico, mas uma transição para um estado de existência em que a alma pode alcançar uma compreensão mais pura e verdadeira das coisas, livre das distrações e corrupções do corpo. Portanto, este trabalho visa aprofundar a compreensão dos argumentos socráticos sobre a imortalidade da alma e ilustrar como a coragem e a preparação filosófica para a morte são elementos centrais na filosofia de Sócrates.

A Defesa de Sócrates sobre a Imortalidade da Alma

Sócrates argumenta que sua morte não deve ser motivo de tristeza, mas de alegria, pois ele encontrará deuses justos e homens mais sábios e virtuosos. Ele explica que, separado do corpo, a alma alcançará uma alegria que jamais poderia experimentar no mundo físico. A ausência de perturbações corporais permitirá à alma aprofundar-se em questões filosóficas com maior precisão e clareza, sem ser induzida ao erro.

A libertação das dores físicas e das distrações dos sentidos (olfato, paladar, visão, audição e tato) permitirá à alma buscar a verdade de forma pura e livre de enganos. Sócrates defende que os sentidos frequentemente levam ao erro, mas a razão, quando não perturbada, pode conduzir à verdade completa. Assim, ele conclui que a morte é um passo necessário para alcançar o conhecimento verdadeiro e absoluto.

As palavras de Sócrates suscitaram esta réplica de Cebes: "Tudo isso é, na minha opinião pessoal, muito bem dito, ó Sócrates; mas de tudo isso excetuo todas aquelas coisas que dizem respeito à alma e que são, para os homens, uma fonte abundante de incredulidade. Talvez, dizem eles, uma vez separada do corpo, a alma não exista mais em nenhuma parte e talvez, com maior razão, seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre. Talvez desde o momento dessa separação, se evolue do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou uma fumaça, e que assim separada e dispersa nada mais seja em parte alguma. E em consequência, se fosse verdade que em qualquer parte ela se houvesse concentrado em si mesma e sobre si mesma, depois de se ter desembaraçado daqueles males que há pouco passaste em revista, que grande e bela esperança, Sócrates, nasceria da verdade de teu discurso ! Isso, todavia, requer sem dúvida uma justificação, a qual provavelmente não há de ser coisa fácil, para fazer crer que depois da morte do homem a alma subsiste com uma atividade real e com capacidade de pensar (PLATÃO, 1991, p. 125)

Ao término da fala de seu discípulo, Sócrates declarou: "É verdade, Cebes" (PLATÃO, 1991, p. 126). Com essa afirmação, Sócrates introduz o argumento Cíclico ou dos Opostos, que postula que as coisas surgem a partir de seus contrários. Para que a ideia de doença exista, deve haver a ideia de saúde; de forma análoga, o conceito de calor pressupõe o conceito de frio. Segundo o filósofo, tudo é gerado a partir de seus contrários. Sócrates observa que prazer e dor não podem coexistir simultaneamente, o que reforça sua crença de que um estado surge do outro.

Em termos emocionais, a busca pela felicidade implica que, eventualmente, seu oposto, a tristeza, também será experienciado. Assim, as coisas não surgem do nada, mas dos seus opostos. Quando um contrário existe, ele necessariamente cede lugar ao seu oposto. Desta maneira, os contrários não coexistem; ao invés disso, um exclui o outro.

Sócrates utiliza este argumento para defender a imortalidade da alma. Se o calor surge do frio e vice-versa, então o mesmo se aplica a todos os fenômenos. Uma pessoa grande foi pequena anteriormente, uma máquina que se torna pior foi melhor em algum momento, e alguém que é injusto já foi justo. Através da dialética, Sócrates conduz Cebes a entender que, assim como todos os opostos, a vida e a morte são interdependentes. Um ser vivo que cessa de viver morre, e algo que morre retorna à vida.

Sócrates conclui que os vivos surgem dos mortos, demonstrando que tudo o que existe possui um oposto. Esse raciocínio conduz à aceitação de que os contrários não podem coexistir e que a existência de um implica a eventual manifestação do outro. Com isso, Sócrates refuta a ideia de que a alma perece junto com o corpo. Ele argumenta que, assim como o homem que morre tem seu oposto, que é o renascer, a alma, sendo a essência do homem, não morre quando o corpo perece.

Ele afirma que a alma é imortal e, mesmo que não seja pura, retorna a um corpo ao longo do tempo. Sócrates sugere que a continuidade da alma após a morte do corpo é uma consequência lógica. Assim, ele postula que a alma, ao se separar do corpo, não só sobrevive, mas também mantém sua existência ao reencarnar quando é impura.

— Em verdade, Sócrates — tornou então Cebes — é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal. (PLATÃO, 1991, p.131)

23

Logo após Sócrates apresentar o argumento cíclico, Cebes relembra o argumento da reminiscência ou da recordação. Nesse momento, Símiias solicita a Sócrates que reitere esse argumento para esclarecer a imortalidade e a eternidade da alma. Sócrates afirma que, quando uma pessoa se lembra de algo, é evidente que, em algum momento no passado, ela já teve conhecimento desse fato. Assim, aprender pode ser entendido como relembrar algo que foi esquecido. Por exemplo, quando amantes da lira veem a lira de seu mestre, eles se lembram do mestre. Da mesma forma, quando alguém vê um livro escrito por seu professor, lembra-se do professor. Esse processo é chamado de recordação, que consiste em relembrar algo que havia sido esquecido.

Esquecer não é abandonar completamente, e a recordação pode ocorrer por meio de coisas semelhantes ou diferentes. Por exemplo, ao ver um cavalo, alguém

pode se lembrar de um homem, e ao ver um homem, pode recordar outro amigo. Dessa forma, o ser humano recorda a verdade que já está dentro dele. Segundo Sócrates, se a alma é imortal, então ela existe antes do corpo. Nesse sentido, a alma aprendeu no passado e, ao cair no corpo, passou por um processo de esquecimento. Assim, o que chamamos de aprendizado é, na verdade, a recordação do que já sabíamos.

O filósofo deve, portanto, se ocupar com as coisas da alma e lutar contra os prazeres e vícios que os sentidos do corpo impõem como obstáculos. O verdadeiro filósofo é aquele que ignora as coisas mundanas e vive filosofando. Antes de cair no corpo, a alma tinha contato com o conhecimento verdadeiro e imutável, ao contrário do que os sentidos nos mostram, pois tudo o que a visão e os outros sentidos fornecem está em constante transformação e pode nos levar ao erro.

Como aprender é recordar, é necessário utilizar objetos do plano sensível, que são cópias imperfeitas das coisas do plano inteligível. Tudo o que enxergamos e tocamos é imperfeito, enquanto as coisas perfeitas pertencem ao plano inteligível. Quando o filósofo percebe algo pelos sentidos e se aprofunda, ele tenta relembrar a forma verdadeira que está no plano inteligível, a qual conheceu antes de cair no corpo. Sócrates, por meio da dialética, conduz seus discípulos a concordar que a alma é imortal e possui conhecimento verdadeiro antes de se unir ao corpo. Esse processo de aprendizado, entendido como recordação, implica que a alma, ao entrar no corpo, passa por um esquecimento. Portanto, a percepção sensível serve apenas como um estímulo para a alma relembrar as formas perfeitas e verdadeiras que conhecia anteriormente no plano inteligível.

Diante disso, para reforçar o argumento da reminiscência, Sócrates apresenta o argumento da igualdade. Não se trata da igualdade em relação a um lápis com outro lápis, nem de uma pedra com outra pedra, mas da igualdade em si. Ao analisarmos bem, quando comparamos uma pedra com outra pedra, encontramos imperfeições. Da mesma forma, ao comparar uma folha com outra folha, existem diferenças, como variações na cor, no peso e em outros fatores. Surge, então, a pergunta: se temos a palavra "igualdade" como algo igual e se os objetos corpóreos são diferentes, de onde surgiu a ideia de igualdade?

No plano sensível, ao comparar objetos, eles podem parecer idênticos à primeira vista, mas, ao observarmos com mais atenção, percebemos imperfeições. Assim, as coisas no plano sensível não contêm a ideia de igualdade. Portanto, a ideia que temos de igualdade é uma recordação do plano inteligível. Dessa forma, as coisas que estão no plano físico são inferiores ao plano metafísico. Antes de nascermos, adquirimos o conhecimento da igualdade por si mesmo, da mesma forma que construímos a ideia de bom, justo, do menor e do maior. E quando a alma fica presa ao corpo, ocorre um esquecimento, e por meio dos sentidos, gera-se uma recordação, que muitos chamam de aprendizagem. Logo, a alma possui esse conhecimento antes de cair no corpo, evidenciando que a alma surge antes do corpo e é dotada de inteligência.

— Em consequência, Símias, se existe, como incessantemente o temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo o mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos — então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta a existência de tudo isso, podemos concluir que nossa alma existia já antes do nascimento. Suponhamos, ao contrário, que tudo isso não exista. Não seria, então, pura perda o que estivemos a demonstrar? Não é desta forma que se apresenta a situação? Não há acaso uma igual necessidade de existência, tanto para esse mundo ideal, como também para nossas almas, mesmo antes de termos nascido, e a não-existência do primeiro termo não implica a não-existência do segundo? (PLATÃO, 1991, p.138 - 139)

25

Com base no argumento da reminiscência, Sócrates demonstrou que, antes do corpo existir, as ideias que utilizamos foram adquiridas previamente. Portanto, a alma, sendo a essência do homem, deve ter existido antes do corpo. Após essa demonstração, Cebes observou que Sócrates apenas provou a preexistência da alma em relação ao corpo, mas não abordou a questão de sua sobrevivência após a morte do corpo. Percebendo a necessidade de uma argumentação adicional, Sócrates apresentou o argumento da finalidade, uma vez que os argumentos anteriores não eram suficientes para estabelecer a imortalidade da alma.

Nesse contexto, Sócrates inicia o argumento da finalidade, explorando a relação entre a natureza da alma e a do corpo. Ele argumenta que, no plano sensível, existem entidades compostas que inevitavelmente se desintegram. A existência de coisas compostas implica a existência de entidades que possuem uma identidade própria. Essas entidades identitárias são conceitualmente distintas das compostas, pois aquilo que possui identidade permanece inalterado e constante.

Com base nessa distinção entre entidades compostas e identitárias, Sócrates analisa a verdadeira natureza da existência. Conceitos como igualdade, bondade, justiça, beleza e amor em sua essência permanecem constantes na identidade e, portanto, não se alteram. Em contraste, entidades no plano físico, como cavalos, roupas e humanos, estão sujeitas a mudanças ao longo do tempo, indicando que não pertencem à identidade constante.

Ao analisar as entidades compostas como distintas da identidade, observamos que elas podem ser percebidas e tocadas, pertencendo ao plano sensível. Essas mudanças são detectadas através dos sentidos. As entidades identitárias, por outro lado, são percebidas apenas através da inteligência, sendo imateriais, e não podendo ser vistas nem tocadas.

Consequentemente, Sócrates distingue dois tipos de planos: o visível e o invisível. O plano visível não preserva sua identidade, enquanto o plano invisível a conserva. O corpo, sendo tangível e sujeito a transformações, pertence ao plano visível. A alma, por ser imaterial e intangível, pertence ao plano invisível, preservando assim sua identidade.

Ao examinar a essência do ser divino e do ser mortal, deparamo-nos com a noção de que a alma se assemelha ao divino, enquanto o corpo se alinha ao mortal. Desta forma, a alma revela-se imortal, uma vez que sua natureza espelha a essência em si mesma, permanecendo invariável ao longo do tempo. Em contraste, o corpo, sujeito à transformação, carece de identidade permanente. Sendo mortal, o corpo está destinado à decadência, ao passo que a alma, por sua imortalidade, persiste.

Consequentemente, a alma dirige-se para uma esfera que lhe é análoga. Se, durante sua existência corpórea, a alma se dedicou à filosofia, afastando-se dos

prazeres sensoriais, das riquezas e das distrações mundanas, e se consagrou à busca do conhecimento e à compreensão das essências através do intelecto, ao se separar do corpo, ela se encontrará em estado de pureza. Tal vida filosófica prepara a alma para habitar um domínio compatível com sua natureza, permitindo-lhe alcançar a felicidade suprema, livre das limitações e ilusões corporais. Assim, a alma, despojada dos erros do corpo, das enfermidades e das paixões, passa a eternidade em comunhão com os deuses.

Por outro lado, existe a alma impura, aquela que se apega ao corpo e é dominada pelos sentidos, rejeitando a vida filosófica. Quando esta alma se separa do corpo, ela permanece corrompida, avessa à natureza do invisível. Ligada ao corpo pelos prazeres a que se entregou, a alma torna-se pesada e, incapaz de se libertar, é arrastada de volta ao plano físico, reencarnando em um corpo visível. Neste contexto, a reencarnação surge como um castigo por uma existência anterior vivida na injustiça. Uma alma impura reencarna em formas que refletem sua natureza degradada, como a de lobos.

Em contraste, uma alma que, embora tenha vivido uma vida correta, não se dedicou à filosofia, reencarnará em formas mais elevadas, porém ainda mundanas, como a de formigas ou mesmo em um corpo humano. Portanto, para transcender o ciclo de reencarnação, é imperativo levar uma vida filosófica. Só assim, ao se separar do corpo, a alma poderá se encontrar em estado de pureza, rejeitando as influências corpóreas e alcançando sua verdadeira essência.

— Vou dizer-te. É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber, que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão, através da qual ela devia forçosamente encarar as realidades, ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma; que, enfim, ela estava submersa numa ignorância absoluta. E o que é maravilhoso nesta prisão, a filosofia bem o percebeu, é que ela é obra do desejo, e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa! Assim, digo, o que os amigos do saber não ignoram é que, uma vez tomadas sob seus cuidados as almas cujas condições são estas, a filosofia entra com doçura a explicar-lhes as suas razões, a libertá-las, mostrando-lhes para isso de quantas ilusões está inçado o estudo que é feito por intermédio dos olhos, tanto como o que se faz pelo ouvido e pelos outros sentidos;

persuadindo-as ainda a que se livrem deles, a que evitem deles servir-se, pelo menos quando não houver imperiosa necessidade; recomendo-lhes que se concentrem e se voltem para si, não confiando em nada mais do que em si mesmas, qualquer que seja o objeto de seu pensamento. Que não creiam enfim senão no próprio testemunho desde que tenham examinado bem o que cada coisa é na sua essência e que se persuadam de que as coisas que são examinadas por meio de um intermediário qualquer nada possuem de verdadeiro, e pertencem ao gênero do sensível e do visível enquanto que o que elas vêem pelos seus próprios meios é inteligível e, ao mesmo tempo, invisível! (PLATÃO, 1991, p.149 - 150)

O filósofo consagra sua existência à contemplação e ao afastamento dos prazeres sensoriais, empregando a filosofia como meio para interromper o ciclo de reencarnações. Sua busca é pela verdade inerente à própria essência. Sócrates, em seus diálogos, apresentou o Argumento Cíclico, o Argumento da Reminiscência e o Argumento da Finalidade. Ele afirma que até os cisnes, ao se aproximarem da morte, cantam e se regozijam, pois a morte os conduz à companhia dos deuses. Eles não cantam em momentos de tristeza, mas sim de felicidade. De maneira análoga, Sócrates declara que, diante da iminência da morte, ele se alegra, pois tem a convicção de que a alma é imortal e indestrutível, destinada a um lugar que lhe é apropriado. Contudo, mesmo após essas elucidações, Símiias e Cebes permanecem apreensivos. Em busca de uma confirmação sobre a imortalidade da alma, Símiias propõe a seguinte indagação:

Portanto, se justamente a alma é uma harmonia, a coisa é clara: desse modo sempre que nosso corpo for excessivamente relaxado ou retesado pelas doenças ou por outros males, é necessário que a alma, apesar de divina, seja logo destruída como as outras harmonias, quer se realizem em sons, quer em outras formas de arte; ao passo que o despojo corporal resiste ainda por muito tempo, até o dia em que o tenha destruído o fogo ou a putrefação. Examina, pois, Sócrates, o que poderíamos objetar a essa teoria segundo a qual a alma, sendo a combinação dos elementos de que é feito o corpo, deve ser destruída em primeiro lugar quando sobrevém aquilo a que chamamos morte. (PLATÃO, 1991, p.155)

Símiias argumenta que a lira, por possuir matéria, pode ser pesada e tocada, caracterizando-se, assim, pela sua natureza visível. Em contraste, a harmonia da lira não pode ser tocada, nem apreendida pelos sentidos, pois pertence à natureza

do invisível. Com isso, Símbias estabelece uma analogia entre a alma e a harmonia, sugerindo que a alma é de natureza invisível, tal como a harmonia.

Ele prossegue argumentando que, quando a lira se encontra em um estado deplorável e suas cordas se rompem, torna-se impossível tocá-la. Consequentemente, a harmonia desaparece, visto que as cordas foram destruídas, indicando que o corpo da lira persiste mais tempo do que a sua harmonia. Símbias conclui, portanto, que a alma e a harmonia são análogas, o que implicaria que o corpo sobreviveria à alma.

Sócrates, ao ouvir os argumentos de Símbias, recorda-lhe que ele concordou com a noção de que o aprendizado ocorre antes da encarnação. Sócrates então examina e refuta a analogia de Símbias, argumentando que a alma não pode ser idêntica à harmonia. Ele ressalta que, enquanto a lira pode ser afinada e seu som ajustado, a alma não possui gradações comparativas entre uma e outra. Assim, uma alma não pode estar mais ou menos em harmonia do que outra.

Além disso, Sócrates destaca que a alma, sendo de natureza invisível e divina, tem o poder de governar o corpo de acordo com a razão. A alma pode ordenar as paixões corporais ou resistir a elas, permanecendo imutável em si mesma. A capacidade da alma de governar e dirigir o corpo, resistindo às ilusões sensoriais para alcançar a verdade e controlando as emoções como o ódio, indica que a alma não poderia ser dominada pelas paixões corporais se fosse uma harmonia. Pelo contrário, é mais razoável que a alma domine as paixões do corpo.

Conclui-se, portanto, que a alma é anterior ao corpo, assim como a lira é anterior à harmonia. Se a alma fosse idêntica à harmonia, então a harmonia deveria preceder a lira, o que contraria a argumentação inicial de Símbias. Dessa forma, foi apresentado o argumento da lira. Dessa maneira, Sócrates convence Símbias de que a alma e a harmonia não são a mesma coisa. Logo, Cebes apresenta seu raciocínio:

"Contudo, segundo penso, as coisas não se passam assim, Símbias; e, portanto, deves tu também prestar atenção ao que vou dizer, pois no que respeita à argumentação precedente, todos podem facilmente perceber sua ingenuidade. E vou prová-lo: se é verdade que o desaparecimento de nosso tecelão, após haver

usado uma multidão de tais vestuários e de haver tecido outros tantos, ocorre depois deles todos, mas antes daquele que foi sua última vestimenta, aí não se encontra menor motivo para afirmar que o homem seja inferior às suas vestes e mais frágil do que elas! Pois bem: esta mesma imagem, se não me engano, é aplicável à alma em sua relação com o corpo. Quem fizer uso dela dirá (acertadamente, no meu entender) que a alma é coisa durável, e o corpo, por seu lado, coisa frágil e de menor duração. Quem assim fizer, poderá acrescentar ainda que cada alma usa diversos corpos, principalmente se ela vive muitos anos, pois sendo o corpo — como é possível supor — uma torrente que se esvai enquanto o homem vive, a alma incessantemente renova o seu vestuário perecível. Mas, assim mesmo, é necessário que a alma, no dia em que for destruída, se revista com a última vestimenta que teceu e que seja esta a única anteriormente à qual tenha lugar esta destruição. Uma vez aniquilada a alma, o corpo patentearia desde logo a sua fragilidade essencial e, caindo em podridão, não tardaria a desaparecer definitivamente. (PLATÃO, 1991, p. 156 - 157)

De antemão, Cebes sustenta a posição de que a alma é mais durável do que o corpo. Ele defende que a alma preexiste à sua incorporação no corpo físico, mas questiona sua imortalidade e indestrutibilidade. Cebes utiliza uma analogia para ilustrar sua tese: assim como uma vestimenta, ao ser usada repetidamente por um homem, inevitavelmente se desgasta e perece, a alma, ao passar por múltiplas reencarnações, também se desgastaria e, eventualmente, deixaria de existir.

Portanto, ele argumenta que, embora a alma possua uma maior longevidade em comparação ao corpo, devido ao conhecimento que detinha antes de sua queda no corpo, isso não implica em sua eternidade. Desse modo, ele conclui que, embora seja evidente que o corpo é menos durável que a alma, permanece incerto se a alma continua a existir após a morte do corpo. Dado que a alma transmigra por diversos corpos ao longo do tempo, chegará um ponto em que ela também encontrará seu fim. Assim, Cebes considera insensato não temer a morte, a menos que se possa demonstrar que a alma é, de fato, imortal.

Sócrates, ao examinar a argumentação de Cebes, inicia sua análise pela investigação das causas das gerações e corrupções, afirmando que, em tempos anteriores, considerava louvável compreender a etiologia de cada fenômeno, questionando se seria o frio ou o calor a originar um ser. Acreditava que o crescimento ocorria mediante a ingestão de alimentos e líquidos, até tomar

conhecimento de um tratado de Anaxágoras, que postulava que a causa primordial de todas as coisas era o Espírito.

Esta concepção parecia-lhe extraordinária, levando-o a inferir que a causa de todas as coisas não poderia ser arbitrária, mas deveria ser a melhor possível. Encheu-se de júbilo ao encontrar alguém que pudesse elucidar as causas de tudo, dedicando-se à leitura dos escritos de Anaxágoras. No entanto, ao examiná-los, percebeu que, em várias passagens, a inteligência (Espírito) era substituída por elementos físicos como ar, água, fogo, e outras substâncias que careciam de fundamentação adequada.

Assim, Sócrates concluiu que era imperativo analisar os fenômenos com serenidade e rigor lógico, utilizando a razão como instrumento para alcançar a verdade. Ele argumentou que, no plano sensível, existem entidades belas, mas que também existe a Beleza em si. No domínio físico, as pessoas falam de justiça, mas também existe a Justiça em si. Desta forma, há uma ideia de bondade e grandeza em si mesmas, e os objetos que denominamos belos participam da Beleza em si.

Sócrates conduz Cebes a concordar que certas entidades, por sua própria essência, não podem ser contraditórias a outras. Ele exemplifica afirmando que a ideia de "três" não possui um contrário, e que o número três é essencialmente ímpar, sendo impossível que o número três seja par. Desta maneira, o três não possui um oposto, mas ainda assim, algumas entidades não são contraditórias a certas outras, excluindo-as como se fossem seus opostos.

Diante de todas as considerações apresentadas, Sócrates procede a uma série de perguntas dirigidas a Cebes, iniciando com a interrogação: "Existe um contrário da vida, ou não?" (PLATÃO, 1991, p.184). Este questionamento leva a um exame minucioso das noções de vida e morte, culminando na pergunta: "A alma não admite a morte, pois não é?" (PLATÃO, 1991, p.184), à qual Cebes responde afirmativamente.

Sócrates, utilizando a metodologia dialética, prossegue com uma indagação subsequente: "Logo, a alma é imortal?" (PLATÃO, 1991, p.184). Cebes, seguindo a linha de raciocínio desenvolvida por Sócrates, confirma a imortalidade da alma.

Considerações finais

Por fim, Sócrates, fundamentado em seus estudos ao longo de sua vida, concluiu que a alma, além de existir, é eterna e indestrutível. Ele utilizou uma variedade de argumentos e submeteu-os a uma análise rigorosa pela razão, descartando as percepções sensoriais que podem levar ao erro. Dessa maneira, a ideia de que a alma perece com o corpo é invalidada, estabelecendo a comprovação de que a alma é imortal e indestrutível. Sócrates ainda afirmou a importância de cuidar da alma ao longo da vida, e não apenas nos momentos finais da existência.

— Quanto a mim — disse Cebes — não tenho, caro Sócrates, - depois disso nada mais a ajuntar, nem nada a apresentar contra a tua demonstração. Se há, todavia, alguma coisa que Símiás aqui presente, ou alguém mais, tenham a dizer, será bom que não silenciem. Pois haverá outra ocasião, além desta, para a qual possa adiar o desejo de falar ou de ouvir falar sobre tais questões? Tampouco eu — confessou Símiás — jamais poderia duvidar, após essas demonstrações — mas, apesar disso, devido à magnitude da matéria tratada e por desconfiança em face da fraca natureza humana, acho necessário não confiar na discussão. (PLATÃO, 1991, p. 187)

32

Referências

KANT, I. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Textos Seletos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 205-210.

PEREIRA, M. “Sócrates e a Imortalidade da alma.” In: D’ALVA, Oscar; FILHO, Souza. *Cadernos de Filosofia do Direito VIII*. Fortaleza; Impreco, 2013. p. 261 – 279.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução: SOUZA, José; PALEIKAT, Jorge; COSTA, João. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*. v. I. São Paulo: Paulus, 1990.

Submissão: 12. 07. 2024

/

Aceite: 25. 08. 2024

A filosofia como uma “segunda navegação” no *Fédon* de Platão

Philosophy as a “second sailing” in Plato’s *Phaedo*

ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA¹

Resumo: No *Fédon* de Platão, em seu leito de morte, o personagem Sócrates diz que lhe foi impossível, em sua vida, descobrir as verdades das causas dos entes através do aprender com os outros e da descoberta por si mesmo. O filósofo admite, então, que apelou para um Método de Hipóteses, algo que ele caracterizará como uma “segunda navegação”: hipotetizar o *lógos* que ele, Sócrates, decidia, em cada ocasião, ser o mais forte, acerca de causas e acerca de todo o resto. E o que lhe parecia em consonância com tal *lógos*, ele tomava por verdadeiro; o que não, tomava por falso (*Féd.* 99c1-100a7). A partir da análise das passagens desse diálogo sobre esse tema, bem como do esmiuçamento do sentido, no idioma heleno, da expressão usada para caracterizar o método, “*deúteros ploûs*”, o presente artigo apresenta o quadro traçado, no *Fédon*, do Método de Hipóteses – identificado no diálogo como o método da filosofia.

Palavras-chave: Platão; Fédon; Segunda; Navegação; Hipótese.

Abstract: In Plato's *Phaedo*, Socrates, in his death bed, tells his friends that it was no possible, in his life, discovery the true of the causes of the beings through learning from another, nor through discovery by himself. So, the philosopher acknowledges that he had to use a Method of the Hypotheses, something that he will call a “second sailing”: to hypothesize the *lógos* he, Socrates, decided, each time, be the strongest, about causes and whatever. What seemed to him in accord with this *lógos*, he called true; what not, he

¹ Possui Pós-Doutorado (Centre Léon Robin - Université Paris), Doutorado (USP), Mestrado (UFU) e Graduação (UFRJ) em Filosofia. Sua pesquisa de pós-doutorado na Sorbonne Université foi supervisionada por Anca Vasiliu, diretora, na instituição, do seminário L'héritage philosophique de l'Antiquité à l'époque tardo-antique et médiévale, e editora-fundadora do periódico Chora - Revue d'études anciennes et médiévales. No Brasil, Braga da Silva é membro do Grupo de Estudos de Platão e Aristóteles da USP, e do Grupo de Tradução de Obras Platônicas do Centro de Estudos Helênicos Areté. Publicou dezenas de artigos sobre filosofia nos mais importantes periódicos do meio. Possui experiência de magistério na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Representou o Brasil nos últimos congressos da International Plato Society (Georgia, 2022; Paris, 2019; Brasília, 2016), da International Society for Socratic Studies (Houston, 2022; Buenos Aires, 2018) e da International Association for Presocratic Studies (Delphi, 2022; Belo Horizonte, 2024), das quais é membro ativo. Seus artigos sobre o “Parmênides” e o “Sofista” de Platão foram selecionados para fazer parte dos livros de estudos sobre esses diálogos publicados pela International Plato Society (Academia/Nomos Verlag - edição sobre o “Parmênides”: 2022; edição sobre o “Sofista”: no prelo). Seu artigo sobre a polêmica entre Platão e Antístenes foi selecionado para compor o livro de estudos socráticos publicado pela International Society for Socratic Studies (De Gruyter Verlag - no prelo). Em 2022, foi aprovado em 20. lugar no concurso para Professor Substituto de História da Filosofia Antiga da Universidade de Brasília (UnB), e em 20. lugar no concurso para Professor Adjunto de História da Filosofia Antiga da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4140-2570> E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

called false (*Phd.* 99c1-100a7). On the basis of the analysis of the dialogue's passages on this matter as well of the meaning of the Greek expression employed to qualify the method, “*deúteros ploûs*,” this paper presents the picture designed in the *Phaedo* of the Method of the Hypotheses – which is identified in the dialogue as the method of the philosophy.

Keywords: Plato; *Phaedo*; Second; Sailing; Hypothesis.

Tive medo. Sabe? Tudo foi isso: tive medo! Enxerguei os confins do rio, do outro lado. Longe, longe, com que prazo se ir até lá? Medo e vergonha. A aguagem bruta, traiçoeira – o rio é cheio de baques, modos moles, de esfrio, e uns sussurros de desamparo. Apertei os dedos no pau da canoa. [...] “Carece de ter coragem...” – ele me disse. Visse que vinham minhas lágrimas? Dói de responder: – “Eu não sei nadar...” O menino sorriu bonito. Afiançou: – “Eu também não sei.” Sereno, sereno.

Guimarães Rosa

(*Grande Sertão: Veredas*)

Introdução

Em seu famoso artigo de 1955 sobre a ontologia platônica, John Ackrill assim apresentava ao leitor o texto que se seguiria: “Esta é a versão diminuída de um texto lido num colóquio [...]. O texto foi formatado para provocar discussão; este fato pode ajudar a escusar alguns exageros e excessos de simplificação [...]”². De uma maneira semelhante, o presente artigo é, também, fruto de apresentações e debates em eventos acadêmicos, e visa, por certo, gerar diálogo e discussão em torno a uma passagem difícil de um dos diálogos mais importantes de Platão. Em que pese o fato de minha exposição ser mais breve do que seria desejável perante o tema que aborda, ela é aquela que atende às dimensões inerentes a um artigo. Que tal brevidade possa ser aceita enquanto saudável abertura e provocação à discussão, ao pensamento em conjunto: *tò dialégesthai*, como diziam os gregos.

As minhas metas aqui são basicamente duas:

- i) identificar as características e condições que o texto do diálogo platônico

²ACKRILL, 1997, p. 72, n. 1 [1955].

Fédon estabelece para o uso do chamado “Método de Hipóteses” – identificado, no diálogo, como o método da filosofia;

ii) explicitar o sentido da expressão utilizada para qualificá-lo, “segunda navegação”³, e apontar quais implicações decorrem desse sentido para uma compreensão, dentro da obra, do que é fazer filosofia.

Características e condições para o “Método de Hipóteses” no *Fédon*

Vejamos inicialmente as passagens de maior interesse:

[**Texto 1**] *Fédon* 84c-d: [após Sócrates realizar uma explicação sobre a imortalidade e indestrutibilidade da alma, faz-se um silêncio entre os presentes; mas Sócrates percebe que Símiias e Cebes estão a conversar baixo entre si, e diz:]

τί; [...] ὑμῖν τὰ λεχθέντα μὴν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λέγεσθαι; πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβάς, εἴ γε δὴ τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι. εἰ μὲν οὖν τι ἄλλο σκοπεῖσθον, οὐδὲν λέγω; εἰ δέ τι περὶ τούτων ἀπορεῖτον, μηδὲν ἀποκνήσητε καὶ αὐτοὶ εἰπεῖν καὶ διελθεῖν [...]

[SÓCRATES] E então? A vós com certeza não parece que falta dizer algo às coisas que foram ditas? [literalmente: “que as coisas ditas precisam serem ditas”] Pois muitas [dessas] coisas ainda são suspeitas e pontos passíveis de ataque, se alguém quiser atravessá-las suficientemente. [...] Se algo dessas coisas causa aporia [a vós], nada de hesitar, é hora de falar e de explicar [...].

(PLATÃO, *Fédon*, 84c5-d1 - grifos nossos⁴)

[**Texto 2**] *Fédon*, 85b10-e2: [na sequência, Símiias fará a seguinte colocação:]

καλῶς [...] λέγεις [...] καὶ ἐγὼ τέ σοι ἐρῶ ὁ ἀπορῶ, καὶ αὖ ὅδε, ἧ οὐκ ἀποδέχεται τὰ εἰρημένα. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῇ νῦν βίῳ ἢ

3 Sobre o “Método de Hipóteses” no *Fédon*, portanto, não analisarei aqui o conteúdo propriamente dito dele, mas apenas os seus aspectos formais.

4 É cabível assinalar que todas as traduções apresentadas neste artigo, salvo disposição em contrário, são de minha autoria, e foram feitas propositalmente de modo o mais literal possível. Apesar das desvantagens óbvias – não-fluidez do texto em português, frases muito longas, e, às vezes, redundância – opto por este caminho porque entendo que, para a análise do conteúdo filosófico, o ganho valha a pena.

ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπειπῇ τις, πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός: δεῖν γάρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὐρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι. [...] ἐμοὶ γάρ, ὦ Σώκρατες, ἐπειδὴ καὶ πρὸς ἐμαυτὸν καὶ πρὸς τόνδε σκοπῶ τὰ εἰρημένα, οὐ πάνυ φαίνεται ἱκανῶς εἰρησθαι.

[...] ἴσως γάρ [...] ὦ ἑταῖρε, ἀληθῆ σοι φαίνεται [...] οὐχ ἱκανῶς.

[SÍMIAS] Falas belamente, Sócrates. Eu te direi aquilo que me deixa em aporia, e então este [sc. Cebes] [dirá] em relação ao quê ele não aceita as coisas ditas. Pois a mim parece, e talvez também a ti, Sócrates, que o *conhecer seguro*⁵ é, nesta vida, algo ou impossível ou completamente difícil; e que, sem o submeter ao exame de refutação por absolutamente todo modo as coisas ditas sobre estas coisas, e se desistir antes de investigá-las de todo jeito, quem [assim age] é um homem de ânimo mole. Pois é preciso sobre estas coisas realizar uma das seguintes [opções]: ou aprender de algum jeito, ou descobrir [por si mesmo], ou, se estas [forem] impossíveis, tomando dos *lógoi* humanos aquele ao menos melhor e mais difícil de refutar, [é preciso] *sobre ele deixar-se carregar, como se arriscando sobre uma jangada navegar, realizando a travessia da vida*, se acaso a ninguém for possível o de tudo mais seguro e sem risco: ser carregado através [da vida] sobre a embarcação mais firme: algum *lógos* divino. [...] De fato, Sócrates, a mim as coisas ditas não pareceram completa e satisfatoriamente ditas.

[SÓC.] Talvez, amigo, [seja] verdadeiro [o modo como te] pareceram [...] não suficientemente [ditas].

(PLATÃO, *Fédon*, 85b10-e2 - grifos nossos)

[**Texto 3**] *Fédon*, 99c6-d3 [após vai narrar seu pretérito percurso *sem sucesso* atrás do conhecimento das causas, Sócrates apresentará a sua alternativa para essa busca infrutífera, e retomará a metáfora náutica aludida acima por Símiias no Texto 2; a ligação e simetria entre as falas dos dois personagens é uma das poucas quase-

⁵ Conforme sentido de “*saphés*” num contexto mântico, contexto esse expressamente afirmado no *Fédon* pela referência à adivinhação e a Apolo, 4 linhas acima no texto. Ver LINDELL-SCOTT, 1996, p. 1587; ver também SÓFOCLES, *Édipo em Colono*, v. 623.

unanimidades nos comentários ao *Fédon*⁶]

ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην: ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὃ Κέβης;

ὑπερφυῶς μὲν οὖν [...] ὥς βούλομαι.

[SÓC.] [...] Eu ficaria satisfeito que algo houvesse para ser aprendido de algum jeito desta causa; quando posto a adquiri-la, não vim nem a descobri-la sozinho, nem a aprender o que ela é de outra pessoa; desejais que eu realize uma exibição da “segunda navegação” que eu realizei com relação à busca da causa, Cebes?

[CEBES] Com certeza que desejo.

(PLATÃO, *Fédon*, 99c6-d3 - grifos nossos)

[Texto 4] *Fédon*, 99e4-100d9 [Sócrates então expõe seu “Método de Hipóteses”:]

37

ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τοῦτο συμφωνεῖν τίθηναι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων, ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ. βούλομαι δέ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἃ λέγω: οἶμαι γὰρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.

οὐ μὰ τὸν Δία [...] οὐ σφόδρα.

ἀλλ', ἢ δ' ὅς, ὃδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἅπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα: ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἢ ψυχή.

⁶ Cf. ROBINSON, 1941, p. 145; DORTER, 1982, p. 127; BURGER, 1984, p. 104; 147-148; SHIPTON, 1979, p. 34; 37; 38-39; FISCHER, 2002, p. 651, n. 4; 652; 657; 677.

ἀλλὰ μήν [...] ὥς διδόντος σοι οὐκ ἂν φθάνοις περαίνων.

σκόπει δὴ [...] τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῇ ὥσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιᾷδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς;

συγχωρῶ [...].

[...] οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέςτατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ [...].

[SÓC.] [...] Pareceu-me ser necessário, em buscando refúgio nos *lógoi*, neles procurar a verdade dos entes. Talvez isto, de algum, jeito, não pareça com aquilo que eu imagino; pois nem eu concordo completamente com *investigar o que é buscado dos entes em imagens, nos lógoi*, mais do que [buscar] nas coisas concretas. Mas meu ímpeto está nisto: *hipotetizando em cada ocasião o lógos que eu decido ser o mais forte, as coisas que porventura me parecerem em consonância com ele considero como sendo verdadeiras*, as que por acaso não [me parecerem em consonância com ele considero] como não verdadeiras, seja acerca de causa seja acerca de todas as outras coisas. Vou dizer aquilo que digo com mais clareza para ti, pois acho que agora tu não entendes.

[CEB.] Não, por Zeus, não completamente.

[SOC.] Mas o que estou dizendo não é nada novo, mas o que sempre e em outras ocasiões e na discussão passada eu acabo falando. Pois vou tentar mostrar a ti o tipo de causa que realizei, e estou de volta àquelas coisas já muito faladas. E inicio por elas mesmo: hipotetizando existir algo em si e por si belo e [em si e por si] bom e [em si e por si] grande, e todas as outras coisas. *Se estas coisas garantires a mim e concordares que elas existem*, tenho esperança de demonstrar para ti a causa a partir destas coisas e descobrir como a alma é imortal.

[CEB.] Com certeza [...] que isso te é garantido.

[SOC.] Observa se por ventura a ti também parece, quanto às coisas que se seguem daquelas, serem como são para mim. Pois parece-me que, se há alguma outra coisa bela que não o belo em si, isso é assim não devido a algo outro belo que não devido ao

participar naquele belo [em si]; e do mesmo jeito para todas as coisas que eu disse. Concordas com esta causa?

[CEB.] Concordo.

[...]

[SOC.] [...] Pois não sustento com veemência outra coisa que não isto: que todas as coisas belas vêm a ser belas numa relação com o belo [em si]. Pois *isto parece-me ser o mais seguro a responder*, seja para mim seja para outra pessoa. [...]

(PLATÃO, *Fédon*, 99e4-100d9 - grifos nossos)

[**Texto 5**] *Fédon*, 107a2-b6 [após a realização da demonstração da imortalidade da alma (*Féd.* 100e8-106d9) a partir da concordância acima, o grupo de debatedores assim arremata]:

οὐκ οὐκ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες [...] πῇ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. [...]

ἀλλὰ μήν [...] οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων: ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἑμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.

οὐ μόνον γ', [...] ὦ Σιμμία [...], ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τὰς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον [...].

[CEB.] Eu, pelo menos, Sócrates, [...] não tenho nada a duvidar com relação a estes argumentos⁷.

[SÍM.] Muito menos eu poderia duvidar, depois dessas coisas ditas. Contudo, apesar disso, *devido à magnitude das coisas* acerca das quais [estes] *lógoi* são, e considerando em não alta estima a *fraqueza humana*, sou obrigado ainda, no meu íntimo, a *desconfiar das coisas que foram ditas*.

⁷ Apesar de ter sido dito no passo *Fédon* 77a-b que Cebes é “o homem mais obstinado em relação ao desconfiar dos *lógoi*”, vemos que, em 107a-b, não é ele, mas sim Símiás, quem ainda manifestará uma derradeira desconfiança quanto às conclusões da discussão.

[SÓC.] Falas corretamente não apenas em relação a estas coisas, Símiás, mas também em relação àquelas *hipóteses anteriores*: ainda que sejam, aos vossos olhos, confiáveis, é preciso do mesmo jeito examiná-las a fundo e de modo mais seguro.

(PLATÃO, *Fédon*, 107a2-b6 - grifos nossos)

II

Expressão “segunda navegação”: esboço da querela entre os comentadores

Sem dúvida a ocorrência da expressão “segunda navegação” (*deúteros ploûs*) em *Féd.* 99c9-d1 é uma das passagens mais debatidas do *corpus platonicum*. Nesse sentido, o rápido esboço que vou traçar aqui do *status quo* da discussão na literatura secundária está longe de pretender ser exaustivo. Limitar-me-ei a apresentar algumas das principais posições de cuja existência possuo conhecimento.

Burger, Gallop e Fischer afirmam que a expressão “*deúteros ploûs*” tem dois significados possíveis em grego: pode significar, no ato de navegar, o uso de remos quando o vento para (sentido este, segundo Burger, legado pelo fr. 241 do poeta cômico Menandro), ou, pode significar, em geral, um segundo modo, mais seguro, de realizar alguma coisa (sentido este, segundo Burger, sugerido pelo comentário do escoliasta a essa expressão no *corpus platônico*)⁸. Analisarei estes pontos mais à frente.

Na esteira de Burger, Gallop afirma que, dos dois sentidos indicados pela estudiosa, “o primeiro [...] é bem atestado”, mas não esboça nada nesse sentido acerca do segundo⁹. Fischer repete a menção ao fragmento de comédia, acrescentando a ela a referência ao *Corpus Paroemiographorum Graecorum*¹⁰. Contudo, essa coletânea de provérbios não chega a oferecer explicações sobre o significado dos mesmos.

Com relação ao uso específico da expressão para caracterizar o Método de

⁸ BURGER, 1984, p. 254, n. 26; GALLOP, 2002, p. 176; FISCHER, 2002, p. 675.

⁹ GALLOP, 2002, p. 176.

¹⁰ FISCHER, 2002, p. 675, n. 62.

Hipóteses em *Fédon* 99c9-d1, Burger e Dixsaut assumem abertamente o segundo dos sentidos apresentados acima: *um modo “mais seguro” para a realização de algo*¹¹. Posição análoga a essa é a de Robin, Burnet e Robinson: embora apontem que o *sentido próprio da expressão é o oposto, i.e. a “falta de segurança”,* tais estudiosos acusam um uso “irônico” para a mesma nessa passagem do *Fédon*¹². Em sentido inverso encontram-se Hackforth e Shipton, para os quais a expressão *veicula, de fato, o sentido oposto: uma noção de forte “insegurança”*¹³.

Com relação aos dois sentidos supramencionados, i) o uso de remos quando o vento para, e ii) um segundo modo, mais seguro, de realizar alguma coisa, sou obrigado a dizer que os classicistas que os expõem, fazendo estes sentidos aparecerem como duas alternativas, me parecem terem “perdido o ponto” da expressão *“deúteros ploûs”*. A expressão é, na verdade, um *provérbio*, i.e. uma expressão metafórica difundida, à época, como provérbio. E, como toda metáfora, ela apresenta uma *“imagem”* e um *significado específico* a ela assinalado. Nesse sentido, a imagem náutica dos remos é a própria metáfora da expressão, o que *não* exclui a existência de um significado ulterior e mais geral para a mesma (como é próprio aos provérbios).

Se isto puder ser aceito, entendo que a apresentação de dois supostos “sentidos”, como que num esquema de duas alternativas, sugira uma autoexclusão entre eles. Não obstante, como veremos a seguir, a imagem náutica e seu significado proverbial na cultura grega eram duas coisas que coexistiam de maneira não problemática.

III

Explicação da expressão “segunda navegação”: imagem, sentido e usos

Como visto na citação acima da passagem do *Fédon*, eu grifei com aspas a

¹¹ BURGER, 1984, p. 150-151; 154; 254, n. 26 e 27; DIXSAUT, 1991, p. 139-140.

¹² ROBIN, 1934, p. XLVIII; BURNET, *apud* FISCHER, 2002, p. 676, n. 66; ROBINSON, 1941, p. 110.

¹³ HACKFORTH, 1972, p. 137; SHIPTON, 1979, p. 50, n. 11 e n. 15. Sobre a ausência de obrigação de ver, na insegurança denunciada no método, um sinal de que ele é próprio à misologia e não à filosofia, ver DORTER, 1982, p. 89.

expressão chave "*deúteros ploûs*" ("segunda navegação"), precisamente para marcar que se tratava de uma expressão metafórica e proverbial do idioma grego antigo. Vejamos, dela, a imagem, o sentido e os usos:

1) conforme já apontado pelos comentadores, a descrição desta imagem ou metáfora está no fragmento 241K da comédia perdida *Thasyleon*, de Menandro:

[**Texto 6**] ὁ δεύτερος πλοῦς ἐστὶ δῆπου λεγόμενος, ἂν ἀποτύχη τις οὐρίου, κώπαισι πλεῖν.

a "*segunda navegação*" é sem dúvida o *ditado* de, se acaso a alguém ocorrer de parar o vento, navegar com os remos.

(MENANDRO, fr. 241K - grifos nossos)

2) já a explicação do *significado desse provérbio* está *inter alia* nos *Scholia Graeca in Platonem*, no comentário do escoliasta à ocorrência dessa mesma expressão em *Filebo* 19c2-3 (comentário este o qual, por seu turno, corresponde ao fragmento 228 de Menandro):

[**Texto 7**] 19c2-3 δεύτερος... πλοῦς] παροιμία "δεύτερος πλοῦς". ἐπὶ τῶν ἀσφαλῶς τι πραττόντων, παρ' ὅσον οἱ διαμαρτόντες κατὰ τὸν πρότερον πλοῦν ἀσφαλῶς παρασκευάζονται τὸν δεύτερον. μέμνηται ταύτης Πλάτων καὶ ἐν Φαίδωνι [...] καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Β' τῶν Ἠθικῶν [...] καὶ Μένανδρος Κεκρυφάλῳ [...] καὶ Πλοκίῳ [...] καὶ Θεοφορουμένῃ [...]

19c2-3 *segunda... navegação*] provérbio "*segunda navegação*": com relação ao *fazer alguma coisa de modo seguro*, paralelamente a este modo, aqueles que *falham em obter a segurança da primeira navegação se preparam para a segunda*. Platão se recorda disso também no *Fédon* [...], e Aristóteles no [livro] B' da *Ética* [...], e Menandro no *Kekryphalos* [...] e no *Plokios* [...] e na *Theophoroumene* [...].

(*Scholia Platonem* 381 Bekk. = Menandro fr. 228 - grifos nossos)

3) os outros usos dessa expressão proverbial realizados por Platão (*Filebo*, 19c; *Político*, 300c), bem como aqueles por Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1109a36; *Política*, 1284b19), não podem deixar de ser pontos passíveis de largos debates. Isto porque, de um lado, conforme eu já disse, muitas são as acusações, pelos estudiosos, de que os personagens platônicos estariam sendo irônicos nos usos do

provérbio nos diálogos¹⁴. E, de outro lado, nós, leitores modernos, não possuímos aquilo com que os fundadores da Academia e do Liceu já contavam que seu contemporâneo público leitor possuísse: um completo conhecimento e familiaridade com o significado do provérbio (até mesmo para perceber um uso irônico dele). E este talvez seja o principal motivo dessa querela em relação ao tema: ao contar com essa familiaridade em seus leitores, esses dois autores usaram a expressão “segunda navegação” não só sem explicá-la, mas, na verdade, usaram-na para explicar outras afirmações suas. E um eventual demorar-se sobre cada uma das passagens de suas obras, obviamente, pela dificuldade de interpretação, desviaria muito meu texto de seu caminho.

Nesse sentido, muito mais útil parece ser buscar, em outro autor, uma utilização do provérbio que seja mais detalhada, num contexto mais simples, menos sujeito a disputa, e que permita, assim, iluminar o sentido que o ditado possuía na cultura da época.

Lembrado por Shipton¹⁵, um exemplo bem mais luminoso de uso da expressão “segunda navegação” pode ser encontrado no livro VIII das *Histórias* de Políbio. O contexto é o da relação entre os estados e a guerra. A citação é longa, mas vale o custo:

[**Texto 8**] [...] Enquanto, portanto, nós devemos censurar aqueles que descuidadosamente colocam a si mesmos à mercê do inimigo, nós devemos não culpar aqueles que tomam todas as precauções possíveis. Porque é completamente impraticável não confiar em ninguém, e nós não devemos buscar faltas em alguém que agiu segundo os ditames do *lógos*, após receber as garantias adequadas. Estas garantias são juramentos, manter esposas e filhos como reféns, e acima de tudo a vida passada da pessoa em questão. Logo, ser traído e arruinado nessas condições acarreta reprovação não para quem sofre, mas apenas para o autor do ato [da traição]. *O melhor sendo assim buscar tais garantias, tanto como tornar, ao homem em quem se confia, impossível quebrar sua palavra. Contudo, uma vez que estas coisas raramente podem ser obtidas, a “segunda navegação” (deúteros ploûs) seria tomar precauções razoáveis, porque se nossas expectativas forem*

¹⁴Ver p. ex. ROBIN, 1934, p. XLVIII; BURNET, *apud* FISCHER, 2002, p. 676, n. 66; ROBINSON, 1941, p. 110.

¹⁵SHIPTON, 1979, p. 51, n. 15.

desapontadas, nós podemos ao menos não falhar em ser perdoados pela opinião pública.

(POLÍBIO, 8, 36, 2, 1-6 – grifos nossos)

Dadas todas as informações nessa citação do historiador, o sentido da expressão “*deúteros ploûs*” aparece assim de modo cristalino e em plena consonância com a supracitada explicação do escoliasta (Texto 7) sobre seu sentido no diálogo *Filebo*: o melhor seria a garantia total, um caminho no qual o fracasso fosse impossível. Entretanto, dado que essa absoluta segurança é raríssima, quase impossível de ser alcançada, é preciso contentar-se com uma opção “*não tão boa porém disponível*”, isto é, a “segunda navegação”.

A expressão metafórica e proverbial representa, nesse sentido, o caminho que, ainda que sem a total garantia desejável, é o caminho possível de ser seguido. E para isso gostaria de chamar atenção do meu leitor: *é fundamental, para pensar o Método de Hipóteses no texto do Fédon, nunca perder de vista esse significado*: o provérbio “segunda navegação”, no grego corrente da época de Platão, equivalia a provérbios brasileiros tais como “quem não tem cão caça com gato”, ou “para quem está morrendo afogado, jacaré é boia”. Em inglês, tal sentido é veiculado pela expressão “*second-best*”, e, em francês, pela “*pis-aller*”; e, por isso mesmo, parece satisfatório o uso dessas expressões como traduções, nas línguas contemporâneas, da expressão “segunda navegação”.

Ratificando, então, este ponto: a despeito das alegações de especialistas de grande quilate, acima mencionados, sobre a ocorrência dessa expressão no *Fédon*, trata-se “*deúteros ploûs*” de um *modo sem plenas garantias* de realizar alguma coisa, que, *longe de ser o modo ideal, melhor, seguro e mais desejado, é o único disponível no momento para esta realização*. Esta noção está presente, conforme mostrei, em todas referências gregas à expressão aqui apresentadas: o fragmento 241K de Menandro (Texto 6); o comentário do escoliasta a *Filebo* 19c (Texto 7 = fragmento 228 de Menandro); o trecho 8.36.2 das *Histórias* de Políbio (Texto 8); e as três passagens do *Fédon* que apresentam a metáfora náutica, citadas no início do meu texto: 85c-d (Texto 2), 99c-102b (Textos 3 e 4) e 107a-b (Texto 5).

Nesse sentido, o uso de Sócrates desse provérbio em *Fédon* 99c9-d1 (Textos

3) não só retoma a *metáfora do navegar*, como está plenamente de acordo com a imagem da *frágil e insegura embarcação* utilizada por Símias em *Féd.* 85c-d (Textos 2). O ponto é, realmente, digno de nota, e precisa ser sublinhado. *A realização da filosofia é descrita como uma travessia sobre algo frágil e inseguro, como uma jangada*. Tal é a metáfora usada no *Fédon* – inicialmente por Símias, depois reforçada proverbialmente por Sócrates – para a quiçá única possível¹⁶ busca de conhecimento disponível a nós, humanos, para a realização da travessia da vida.

IV

Resumo do quadro que foi traçado no *Fédon*:

Podemos então extrair do texto do diálogo as seguintes afirmações:

A) sobre certos assuntos¹⁷, *o conhecer com segurança* é ou impossível, ou completamente difícil de alcançar (*Féd.* 85c3-4), e é preciso submeter de todos os modos possíveis os argumentos sobre tais assuntos a exame de refutação, bem como não desistir antes de este exame estar completo (*Féd.* 85c4-6; 107b4-6);

B) o Método de Hipóteses, qualificado como uma “segunda navegação”, i.e. como um caminho alternativo e de sucesso incerto, possui as seguintes condições para seu uso:

B.1) se não for possível o conhecer mais seguro, mais sem risco, mais firme que tudo (o qual se daria através algum *lógos* divino, *Féd.* 85c3-4; d2-4)¹⁸

B.2)

¹⁶ Cf. BURGER, 1984, p. 147.

¹⁷ As colocações de Símias sobre o conhecimento como “jangada humana” (*Fédon* 85c-d) são expressamente acerca das questões em torno à alma, as quais foram recém trabalhadas por Sócrates no diálogo. Entretanto, a afirmação mais à frente de Sócrates (“seja acerca de causas, seja acerca de todas as outras coisas”, 100a5-6) deixa claro um possível uso, em tese, universal do método delineado.

¹⁸ Ao separar, em minha exposição, B.1 de B.2.1 e B.2.2, estou deixando claro minha não aquiescência com relação à mútua implicação necessária que Shipton (1979, p. 36; 50, n. 8; 51, n. 19) vê entre a revelação divina e o aprender ou descobrir sozinho. Pela forma como está disposto, o texto grego em *Fédon* 85c7-d4 *pode* ser interpretado como não tornando impossível esta mútua implicação. Mas esta interpretação está *longe de ser necessária*. E o reaparecimento em 99c6-9 do “aprender” e do “descobrir”, referindo-se a discursos humanos e sem nenhuma menção a *lógoi* divinos, aponta para o fato de que esta interpretação do estudioso não é “a mais forte”.

B.2.1) se não for possível aprender com alguém (*Féd.* 85c7-8; 99c9)

B.2.2) se não for possível descobrir sozinho (*Féd.* 85c8; 99c8)¹⁹

B.2.3) então, a única alternativa é o Método Hipotético, que, sendo uma “segunda navegação” (*Féd.* 99c9-d1), consiste em tomar dos *lógoi* humanos o melhor e mais difícil de refutar²⁰, e assumir os riscos de atravessar a vida sobre ele (*Féd.* 85c8-d2);

C) o Método de Hipóteses é apresentado com as seguintes características:

1) trata-se de um investigar o que é buscado dos entes nos *lógoi*, por imagens (*Féd.* 99e4-100a3)²¹,

2) e de um hipotetizar, em cada ocasião, o *lógos* que *se decide* ser o mais forte, tomando-o como critério de verdade: o que concorda com ele (i.e. o que *decorre*²² dele) considera-se como verdadeiro, o que não, não (*Féd.* 100a3-7);

¹⁹Shipton (1979, p. 39) parece ter bem notado que o esquema de alternativas (“aprender”, “descobrir sozinho”, etc: *Fédon* 85c7-9; 99c8-9) pode ser lido como uma filosófica corruptela platônica de Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, vv. 293-297.

²⁰ Cabe aqui demarcar minha absoluta discordância com a leitura que Burger (1984, p. 104) empreende desse *lógos* humano escolhido entre os outros como sendo “irrefutável”. O termo empregado por Símias no superlativo é *dysexelenktos*, cujos únicos significados registrados pelo *Lindell-Scott Journal* é “difícil de refutar” (sentido primário) e “difícil de descobrir” (sentido derivado). A distância entre o sentido do termo e o sentido atribuído pelo comentador parece enorme: um diamante indiscutivelmente é “difícil de destruir”, embora indiscutivelmente não seja “indestrutível”.

²¹ Isto é, *contra* Fischer (2002, p. 658), entendo que o texto da passagem não só *não* oponha “nos *lógoi*” a “por imagens” (ou “em imagens”), como na verdade “acumule” essas duas determinações para o método traçado: “[...] ou gar pany synchoro ton en [tois] *lógoi* skopoumenon ta ónta en eikosi [...] skopein [...]” (*Fédon* 100a1-2, grifos nossos).

²² Lendo assim “*symphonein*” (*Fédon* 100a5) junto com “*symbanei*” (80b1) e com “*ta hexes ekeinois*” (100c3), e aceitando a sugestão de solução de Burger (1984, p. 255-256, n. 33) para as dificuldades levantadas por Robinson (1941, p. 131-134). Dixsaut (1991, p. 142), por seu turno, exclui essa leitura, interpretando “*symphonein*” apenas como “estar de acordo” - embora não justifique bem os motivos da decisão -, ao passo que Sayre (1969, *apud* Lacey (1970)) aponta para a ambiguidade de o termo abarcar ambos os sentidos (“estar de acordo com” e “decorrer de”). Cumpre informar que talvez as linhas 101d4-5 do diálogo (“*an ta aph' hormethenta skepsaio ei soi allelois symphonei è diaphonei*”) pudessem dar lugar (mas não necessariamente) a uma interpretação de “*symphoneo*” diferente da minha, como a de Dixsaut. Não obstante, Burger (1984, p.

No que tange a este ponto, é oportuno explicitar como esse “hipotetizar” aparece no texto do *Fédon*: Sócrates parte de três postulações²³, para chegar a uma conclusão, a saber:

- (i) a existência das Ideias inteligíveis (*Féd.* 100b5-c2)
- (ii) a Regra de Causalidade ontológica (regra da “participação”)²⁴ (100c4-102a9)
- (iii) o Argumento dos Contrários (102b5-105c8)

logo:

- (iv) [conclusão] a imortalidade da alma (105c10-106d9)

3) Contudo, devido à *magnitude desses assuntos*, e à *fraqueza humana*, é preciso que sempre se desconfie dos *lógoi* e das hipóteses que compõem esse método, no mínimo enquanto não submetidos a profundo exame de segurança (*Féd.* 107a2-b6)²⁵.

257-258, n. 45) não entende que isso seja possível. Fischer (2002, p. 668-671), em seu parecer, parece ser feliz na arguição de que o sentido do verbo não é o mesmo nas duas passagens (100a e 101d), o que poderia ser usado na defesa do meu entendimento de que, na primeira delas, o contexto todo do vocabulário relativo às premissas e ao “hipotetizar” permite ler “consoar com” como “seguir-se de”, “decorrer de”. Cf. também ROSS, 1953, p. 29 (“[...] isto é, as conclusões que se seguem disso [...]”); e DORTER, 1982, p. 131 (“[...] após designar como verdadeiro o que harmonizou (i.e. suas consequências) [...]”).

²³A ideia de *homología* é recorrente nos diálogos, como um passo necessário para o encaminhamento das discussões, sendo o termo normalmente traduzido por “concordia”, “acordo”. Mas, dado todo o contexto do “considerar que”, “hipotetizar”, do *Fédon*, a expressão de Burger (1984, p. 149) para este termo grego, a saber, “base requerida”, convenhamos, não precisa ser rejeitada.

²⁴ Apesar de concordar com Dorter (1982, p. 129) que as colocações sobre a “participação” em *Fédon* 100c4-d9 não são “uma nova assunção”, no sentido de algo novo que é introduzido na discussão nesse momento – posto que tais afirmações já estavam presentes de certo modo desde o passo 74d –, eu entendo, em discordância desse especialista, que a colocação da “participação” (*Fédon* 100c4-d9) seja uma afirmativa hipotética (uma “hipótese”) que, junto com a afirmação da existência das Formas, e outras, forma o núcleo da chamada “Hipótese das Formas” *latu sensu* (a assim chamada “Teoria das Ideias”) nos diálogos platônicos. Isto é, minha discordância com Dorter é: entendo que uma dessas assertivas forme o núcleo da Hipótese das Formas *junto com* a outra assertiva, mas entendo que não necessariamente uma assertiva estaria “pressuposta” na outra, como quer o estudioso (Dorter, 1982, p. 130).

²⁵ Como bem notado por Dorter (1982, p. 161), não há, na passagem *Fédon* 107a-b, uma afirmação da parte de Sócrates de falsidade ou inconsistência dos *lógoi* e das hipóteses trabalhados no diálogo: há apenas um reconhecimento da legitimidade da falta de certeza

Considerações Finais

Tive medo. Sabe? Tudo foi isso: tive medo! Enxerguei os confins do rio, do outro lado. Longe, longe, com que prazo se ir até lá? Medo e vergonha. A aguagem bruta, traiçoeira – o rio é cheio de baques, modos moles, de esfrio, e uns sussurros de desamparo. Apertei os dedos no pau da canoa. [...]

Informara eu, de início, que os inerentes limites do presente artigo permitiriam a realização de uma investigação menos extensa e profunda do que o desejável para a complexidade do tema abordado. É fato que os objetivos do presente estudo encontram-se alcançados, a saber, a apresentação das características e condições do Método de Hipóteses²⁶ no *Fédon*, identificado como

de Símas nessas coisas, bem como o reconhecimento da necessidade de maiores e ulteriores exames acerca das mesmas. Sócrates, assim, reafirma a necessidade de não interromper a pesquisa antes de realizar um exame de todos os modos acerca dos argumentos – necessidade que Símas destacara já em 85c4-6.

²⁶ Assinalo, portanto, minha posição de que a “segunda navegação” no *Fédon* é a caracterização não exatamente de algumas teses em específico, mas sim de um “método” em geral: *em cada ocasião*, hipotetizar e tomar o *lógos* humano que pareça mais forte, investigando as consequências dele (100a). As afirmações (“teses”) sobre as Formas que aparecerão na sequência do diálogo (100b-102a) parecem-me ser, sobretudo, exemplos de *conteúdo* de *lógoi* hipotetizados e exemplos de *conteúdo* das consequências que se seguem deles. Isto é, são *exemplos* de possíveis usos do “Método de Hipóteses”, enquanto método em geral, não correspondendo assim à “segunda navegação” propriamente dita. Conforme mencionei acima, pesa a favor dessa minha interpretação a afirmação de Sócrates de que o método apontado pode ser usado na investigação “seja acerca de causas, seja acerca de todas as outras coisas” (100a5-6); nesse sentido, ele poderia ser usado até mesmo para assuntos não necessariamente relacionados às Formas. Aproximo-me, assim, da posição de Donald Ross (1982, p. 24) sobre este ponto, afastando-me de Shorey (1933, p. 179, *apud* FISHER, 2002, p. 653) e Dixsaut (1991, p. 140). Dorter (1982, p. 89; 126-128) também diferencia a explanação do “método” em geral da exposição de um argumento específico ventilado através do uso deste método. Aos olhos deste estudioso, o Método das Hipóteses seria “antes um projeto” de investigação do que um conjunto de “respostas acabadas” (Dorter, 1982, p. 90). Sobre o caso, Shipton parece entendê-lo de um modo, ainda que não totalmente díspar, diferente: para ele, não seria a resposta alcançada o que é considerado de antemão definido, mas sim a resposta buscada (ou seja, a pergunta): “a *deuteros plous* [...] não se refere a uma noção específica [...]. A *deuteros plous* [...] é ainda [...] um perguntar pela causa teleológica (Shipton, 1979, p. 40). Aproveito o ensejo para dizer que não vejo a incompatibilidade entre a aceitação deste modo de proceder como um “método” e a noção de *anámnesis*, incompatibilidade essa inicialmente alegada, e posteriormente nuançada, por Fischer (2002, p. 665-666; 674, n.

o caminho *par excellence* da filosofia, bem como explicar o sentido da expressão usada para qualificá-lo, “segunda navegação”.

No entanto, cumprido esses objetivos, torna-se possível ver que aquele meu aviso ao leitor sobre a profundidade da presente investigação encontra muita consonância com as características do próprio método descrito no diálogo. Pois, conforme resplandeceu em todas as referências de textos utilizadas, bem como no ditado que o caracteriza, esse método tem como principal traço a falta de plenas garantias, a ausência de certeza, e o não alcance de uma verdade definitiva para os problemas que aborda. Por outro lado, uma explicitação completa das *consequências* de admitir essa evidência, retirada dos textos analisados, não poderá ser aqui realizada em sua inteireza, posto que extravasa sobremodo as dimensões a que estamos sujeitos. O que poderia querer significar Platão com esta falta, esta incompletude, esta fragilidade do argumentar sobre certos assuntos? Pretenderia o fundador da Academia, com isso, apontar para algum ensinamento secreto, longe de suas obras escritas²⁷? Ou pretenderia apontar, antes, para a fraqueza da não divina condição humana? Melhor: apontar para que, apesar dessa fraqueza, nossa condição é a obrigação do perene ir-atrás, da ininterrupta busca²⁸ – apesar dos pesares? Dito de outro modo, em linguagem afeita ao povo brasileiro, que tão bem parece se encaixar ao grego de Platão: estaria o fundador da Academia dizendo que, “em mato sem cachorro” (“*aporía*”), é preciso “caçar com o gato que se tem” (“*deúteros ploûs*”)?

Em algum sentido, num olhar largo, mais amplo, sobre os diálogos platônicos, esta necessidade de empenho, esta necessidade de busca, parece ser o traço mais próprio da tarefa daquela que é, conforme lemos no *Banquete*, a filha da Penúria e da Riqueza, a *filosofia*²⁹. Aos olhos do Sócrates platônico, ainda que

60).

²⁷Como querem os maiores expoentes da chamada Escola de Tübingen-Milão. A título de exemplo: KRÄMER, 1959; GAISER, 1980, REALE, 1997; SZLEZÁK, 2009.

²⁸ Importante demarcar que eu não vejo a aparente autoexclusão que Burger (1984, p. 158) vê entre a contínua busca pelo conhecer, própria ao “genuíno filósofo”, e a assunção da insegurança e incompletude do método caracterizado como “segunda navegação”. Cf. também DORTER, 1982, p. 134; 138; 140.

²⁹ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 203d-204b.

porventura se tornar um completo *sophós* seja algo possível apenas a um deus (*Fedro*, 278d2-7), certamente ainda será possível aos humanos amar a sabedoria (*philosophheîn*), esforçando-se para se mover em sua direção – a despeito da insegurança e da falta de garantias em alcançá-la. Ao menos, uma vida vivida nesse esforço de busca parece se apresentar como melhor do que uma vida de letargia e completa desesperança, como este mesmo personagem já ensinara algures (*Mênnon*, 81d5-e2).

Nesse sentido, então, o *silêncio de Sócrates* nos diálogos, a *incompletude* daquelas discussões perante certos assuntos, poderia ser, acima de tudo, o *convite*, o *chamado*³⁰, deixado para seus leitores, para o contínuo pensar, para o incansável questionar, para a travessia da vida³¹, enquanto e como... *filosofar*:

[**Texto 1**] τί; [...] ὑμῖν τὰ λεχθέντα μὴν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λέγεσθαι;
[...]

[SÓC.] E então? A vós com certeza não parece que *falta dizer algo às coisas que foram ditas*? [literalmente: “que as coisas ditas precisam serem ditas”]

(PLATÃO, *Fédon*, 84c5-6 - grifos nossos)

[**Texto 9**] [...] καὶ ἄμ' εἰπὼν [...] μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπειν.
[...] κατεκλίνη ὑπτιος [...] ἤδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ
ἥτρον ψυχόμενα, καὶ ἐκκαλυψάμενος —ἐνεκεκάλυπτο γάρ—
εἶπεν—ὁ δὲ τελευταῖον ἐφθέγγετο:

‘ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα: ἀλλὰ
ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.’

ἀλλὰ ταῦτα [...] ἔσται [...]. ἀλλ' ὅρα εἴ τι ἄλλο λέγεις.

ταῦτα ἐρομένου αὐτοῦ οὐδὲν ἔτι ἀπεκρίνατο [...] ὁ Κρίτων
συνέλαβε τὸ στόμα καὶ τοὺς ὀφθαλμούς.

³⁰Cf. BURGER, 1984, p. 111.

³¹Sobre a relação, no texto do *Fédon*, do “Método de Hipóteses” com a noção de “travessia da vida”, Dixsaut (1991, p. 142) também está de acordo: “[...] Posto que postular este modo de ser supõe uma conversão radical da maneira de ver, de pensar e de falar (também, de viver e morrer [...])”.

[...] E em seguida, sem relutar [...] bebeu [a cicuta] até o fim. [...] Deitou-se de costas [...] [Sócrates] já tinha se tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu a face [...] e disse estas palavras, as últimas que pronunciou:

[SÓC.] Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar a dívida.

[CRÍTON] Assim farei [...]. *Mas veja se não tem alguma outra coisa [ainda] a dizer?*

Esta pergunta [...] ficou sem nenhuma resposta. [...] Críton cerrou sua boca e seus olhos.

(PLATÃO, *Fédon*, 117c3-118a14 – Tradução de J. Paleikat e J. C. Costa, com modificações - grifos nossos)

Tal qual Diadorim atravessando, em frágil canoa, o bravio e caudaloso rio São Francisco, Sócrates estava, em seu silêncio, sereno, sereno...

Referências

- ACKRILL, J. L. (1997). *Symploke eidon*. In: *idem. Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, Clarendon Press.
- BENARDETE, S. (1989). *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*. Chicago, UCP.
- BURGER, R. (1984 (1947)). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven, Yale University Press.
- DORTER, K. (1982). *Plato's Phaedo: An interpretation*. Toronto, UTP.
- FISCHER, F. (2002). La “méthode” et les “hypothèses” en “Phédon” 99d-102a. *Revue Philosophique de Louvain*. 4ème. série, Tome 100, no. 4, p. 650-680.
- GAISER, K. (1980). Plato's Enigmatic “Lecture on the Good”. *Phronesis* 25, p. 5-27.
- KRÄMER, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg, Carl Winter/Universitätsverlag.
- LACEY, A. R. (1970). News Books. *Philosophy* vol. 45, issue 173, p. 250-251.
- LINDELL, H. G.; SCOTT, R. (comp.) (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.
- MENANDER. Opera. In: KOCK, T. (1880-1888). *Commicorum Atticorum fragmenta* 3.
- SOUZA, J. C.; PALEIKAT, J.; COSTA, J. C. (1972). *Platão: Diálogos. Banquete. Fédon. Sofista. Político*. São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores).
- GALLOP, D. (2002 (1975)). *Plato: Phaedo*. Transl. with notes. Oxford, Clarendon Press.
- ROBIN, L. (1934). *Platon: Phédon*. Texte établi et traduit. Paris, Les Belles Lettres.
- DIXSAUT, M. (1991). *Platon: Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes. Paris, GF Flammarion.
- PATON, W. R. (1979 (1923)). *Polybius: The Histories*. Vol. III. Transl. Series: Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press.
- REALE, G. (1997). *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”*. São Paulo, Edições Loyola.
- ROBINSON, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. New York, Cornell University Press.
- ROSS, D. L. (1982). The *Deuteros Plous*, Simmias' Speech, and Socrates' Answer to Cebes in Plato's *Phaedo*. *Hermes CX*, p. 19-25.

ROSS, W. D. (1953) [1951]. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press.

SAYRE, K. (1969). *Plato's Analytic Method*. Chicago, UCP.

SHIPTON, K. M. W. (1979). A Good Second-Best: "Phaedo" 99b ff. *Phronesis*, vol. 24, no. 1, p. 33-53.

SHOREY, P. (1933). *What Plato said*. Chicago: UCP.

SZLEZÁK, T. (2009). *Platão e a escritura da filosofia*. São Paulo: Loyola.

Submissão: 15. 10. 2024

/

Aceite: 10. 11. 2024

Uma didática com enfoque demonstrativo para o ensino de filosofia a partir de Aristóteles¹

A didactic with a demonstrative focus for teaching philosophy from Aristotle

YAN PAIXÃO WILLEMEN STERCK²

Resumo: Nosso objetivo, com este artigo, é elaborar, sob a filosofia de Aristóteles, uma didática para o ensino de filosofia. Sua finalidade, evidentemente, não se trata de apenas levar os alunos ao questionamento da realidade que o circunda; mas também de avançar, preocupando-se, portanto, em buscar e encontrar respostas segundo as razões apropriadas. Assim, ao elaborarmos esse projeto didático, pretende-se auxiliar o professor que se frustra ao perceber que seus alunos não estão interessados na disciplina que é ministrada. Dessa forma, o presente artigo, divide-se de modo a oferecer uma discussão filosófica sobre a questão didática no ensino, onde apresenta uma proposta didática de enfoque demonstrativo, com modelos de aplicação, concluindo com algumas possibilidades que a retórica, na formação do professor, pode oferecer em sala de aula.

Palavras-chave: Aristóteles; didática; ensino de filosofia; enfoque demonstrativo; sala de aula.

Abstract: Our objective with this article is to develop, based on Aristotle's philosophy, a didactic approach for teaching philosophy. Its purpose, of course, is not only to lead students to question the reality that surrounds them; but also to advance, thus worrying about seeking and finding answers according to appropriate reasons. Thus, when we develop this didactic project, we intend to help teachers who are frustrated when they realize that their students are not interested in the subject being taught. Thus, this article is divided in such a way as to offer a philosophical discussion on the didactic issue in teaching, where it presents a didactic proposal with a demonstrative focus, with application models, concluding with some possibilities that rhetoric, in teacher training, can offer in the classroom.

Keywords: Aristotle; didactics; teaching philosophy; demonstrative focus; classroom.

1. Introdução

A didática é um assunto urgente quando pensamos na atividade educacional. Professores, comumente, reclamam da indisposição de seus alunos para com a sua disciplina, por consequência, um total desgaste se deflagra por parte dos docentes, os quais não são reconhecidos, não apenas pelos seus

¹ O presente artigo foi desenvolvido a partir do que foi realizado por um dos escritores na disciplina de Projeto Docência da Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: yanwsterck@gmail.com

contratantes, nem mesmo sequer por aqueles que estão em uma sala de aula para aprenderem.

Durante a formação docente, por vezes, aquele que está se preparando para lecionar não toma conhecimento de didáticas ativas, cuja finalidade é levar o estudante a desenvolver um conhecimento próprio por meio da reflexão e diálogo com os mais variados temas. Dessa forma, ao assumirem as salas de aula, esses professores só podem repetir o que aprenderam por meio da observação de aulas conforme ministradas por seus próprios professores, afinal, é a mímese (μίμησις) a nossa primeira forma de comunicação, mas também educação (cf. Aristóteles, *Poética*, 1448b5). No entanto, o modelo das aulas ministradas na faculdade, por vezes não é apropriado às aulas do Ensino Médio, dificultando o professor alcançar o aluno. Assim, repensar a estrutura e forma da aula lecionada na classe é de extrema importância, se considerarmos que a ineficiência do conteúdo ministrado pode se dar devido à forma como é apresentado aos alunos.

Em uma era digital, onde os estudantes estão envoltos de uma grande variedade de informações, tendo acesso a quase todo assunto possível e que lhes é apresentado das mais diferentes formas, o professor, conseqüentemente, também deve se preocupar com a maneira como leciona, pois se ele apenas repassa um conteúdo, sem a acuidade de uma discussão que leve o aluno a refletir e pensar sobre a realidade que o circunda, então basta ao estudante recorrer à internet, não sendo necessário se dedicar com todo o empenho ao que está sendo ministrado em sala, haja visto que o mesmo ele pode estudar no conforto de sua casa por meios digitais.

Com essas e outras preocupações relacionadas com a didática adotada pelo docente, que neste artigo nos propomos a discutir e a formular um projeto de didática que, baseado na filosofia de Aristóteles, inclua o aluno na discussão, levando-o à reflexão em cada aula ministrada. Mas não se pretende apenas levar o aluno a se questionar, mas também a procurar respostas e argumentar com agudeza. Assim, neste texto, pretende-se oferecer ao professor de filosofia, uma possibilidade de didática e mecanismos que possam levá-lo à possibilidade de conduzir a sua sala de aula pelos mais distintos temas filosóficos, efetivando,

portanto, a sua função, não de apenas professor, mas também de filósofo, na medida em que leva seus alunos à reflexão filosófica.

2. Concepção filosófica e didática

É preciso discutir, previamente, aquilo que se coloca como pressuposto de uma proposta de intervenção filosófica como a que queremos propor. A preocupação do docente com a didática, por vezes, apresenta-se como uma inquietação à parte do conteúdo da disciplina. Com efeito, a didática seria uma arte auxiliar universal ao ensino de toda e qualquer disciplina, inclusive a filosofia, portanto, não devendo ser desconsiderada. A didática é escolhida, quando escolhida, segundo aquilo que parece mais efetivo para a aprendizagem — modos de exercícios, tipos de explicações e exemplos, forma de organizar a sala etc. É comum compreender que a escolha da didática a ser utilizada é uma escolha do professor, não do filósofo.

Contudo, a dualidade que se instaura entre professor-filósofo, apresenta-se como uma dificuldade permanente para a docência em filosofia. A filosofia, no entanto, é, historicamente, uma forma de lidar com o mundo, um conhecimento identificado como a verdadeira sabedoria, que propõe um modo de vida (Hadot, 2014) e alguma espécie de transmissão, que comunica e exorta a essa maneira de conhecer a realidade e viver no mundo, *i. e.*, o ensino está no interior da filosofia, sendo um de seus propósitos: maravilhar-se e fazer com que o outro também se maravilhe com o mundo.

A didática, longe de ser uma questão separada, é própria da filosofia. Ao nos perguntarmos: “como se deve ensinar filosofia?”, já estamos a fazer uma problemática filosófica, cuja resposta precisa ser respondida filosoficamente. Essa percepção se coaduna com a contribuição de Cerletti, que, em sua obra *O ensino de filosofia como problema filosófico* (2009), tem em vista explicitar a didática como um problema filosófico essencialmente ligado à própria concepção de filosofia adotada. Será de particular interesse fundamentar, a partir de Cerletti (2009), a relação substancial entre concepção filosófica e didática, para que a proposta didática presente se esclareça em seu ponto de partida e naquilo em que

se intenta a ser no contexto da metodologia de ensino de filosofia. Ficará claro que a contribuição não é de um novo método que deva ser aplicado no lugar de outro, que seja independente e autossuficiente, mas uma concepção sobre a filosofia que, embora seja especificamente aristotélica, pode e deve estar unida a outros métodos mais abrangentes, como o método da *Investigação Dialógica* elaborado por Sofiste (2023).

Cerletti (2009, p. 11-12) expõe que a pergunta sobre o que é ensinar filosofia se reduz ao que é filosofia, porque a busca do que é “ensinar” está mediada pela concepção de filosofia e toda a resposta para esse ensino tem, explícita ou implicitamente, uma filosofia de fundo que é adotada. A definição de filosofia não é universal, não há uma resposta uníssona dos filósofos para essa questão e, como explica Cerletti (2009), “cada filosofia responde a essa pergunta [...] desde o seu horizonte teórico” (p. 14), o que faz com que a problemática inicial do ensino de filosofia esteja em dependência com uma filosofia específica.

Não se faz comumente essa ligação entre a filosofia adotada e o modo de ensinar filosofia, tornando a didática e a concepção filosófica totalmente distintas, sem qualquer relação aparente. Nenhum vínculo essencial e substancial entre as duas coisas é percebido, o que há é uma associação acidental — “em virtude da circunstância de ter que ‘dar aula’” (Cerletti, 2009, p. 16). Nesse sentido, Cerletti possui uma proposta de se evidenciar esse vínculo, entre didática e concepção filosófica, mas não se restringindo a isso, porque também se almeja, com isso, demonstrar que a filosofia é uma atitude; portanto, o ensino de filosofia não deve estar desligado do “fazer filosofia” (Cerletti, 2009, p. 19).

O ensino de filosofia deve ser uma extensão do ensino filosófico, assim como Sócrates não distinguia o seu momento de mestre e filósofo. Ele estava, ao mesmo tempo, fazendo filosofia e ensinando filosofia. Podemos dizer, para simplificar a questão, que ele estava filosofando e, ao filosofar, acabava por ensinar. Por meio desse modelo, entendemos o motivo pelo qual Cerletti (2009, p. 19) compreende que o ensino de filosofia deve ser um ensino filosófico e se realiza numa intervenção filosófica.

Nesse sentido, nossa proposta didática se encaixa nessa especificação: apresentar um tipo de intervenção filosófica fundamentada numa perspectiva

aristotélica. Entretanto, deve-se pontuar duas características distintas da ênfase de Cerletti (2009), sendo: (i) a não concordância total com seu especificismo filosófico e (ii) um contraponto a sua noção de filosofia essencialmente como perguntar.

Cerletti (2009) enfoca em um especificismo filosófico, no qual toda didática segue de uma noção de filosofia que parece sempre circunscrita a um tipo específico de filosofia, incomunicável com outras didáticas e outras concepções de filosofia. Compreende-se aqui, no entanto, que as contribuições de Aristóteles para o ensino de filosofia podem auxiliar em outros métodos que possuem concepções filosóficas diferentes do filósofo de Estagira, como a própria concepção de Cerletti (2009, p. 20), com foco na pergunta e na problematização, mas que também prevê um momento de busca de resposta. Ademais, também contribui para a *Investigação Dialógica* exposta por Sofiste (2023, p. 67), porque, semelhantemente, elenca como uma das competências filosóficas o argumentar. Dessa forma, entendemos que a partir da perspectiva aristotélica, juntamente a outros métodos de didática, pode-se, com êxito, aprimorar os elementos indispensáveis para aquilo que se constitui como essencial no ensino de filosofia, *i. e.*, a pergunta e a resposta fundamentada em uma argumentação coesa.

Aristóteles contribui para o lado argumentativo da filosofia e da busca por uma resposta, porque não concebe a filosofia essencialmente como a atitude de perguntar, embora esta tenha o seu lugar no conhecimento das coisas. A pergunta é o início da filosofia, mas há uma virada para a ciência, o conhecer, o encontrar, o qual é a virada essencial da vida filosófica. Nesse sentido, é preciso criticar a ênfase de Cerletti (2009) no perguntar, apesar de encarar como positivo a busca de respostas. Sua ênfase revela uma perspectiva contemporânea de que a filosofia é eternamente perguntar, não possuindo nenhuma resposta para o homem. Contudo, é-nos evidente que isso se trata de um entrave no convencimento do aluno para a vida filosófica, porque o aluno do Ensino Médio sempre encara a filosofia como o campo das opiniões, onde só existem perguntas fundamentadas, mas nenhuma resposta.

Assim, a filosofia não pode oferecer nada concreto para o aluno, nenhuma resposta para as dúvidas suscitadas, nenhuma maneira de resolver

problemas, apenas uma forma de problematizar sem nenhum momento positivo de algum resultado. Aquele que teve contato com a sala de aula do Ensino Médio, percebe que o estudante considera a filosofia essencialmente assim devido a essa perspectiva contemporânea que faz parecer que a filosofia é o *reino das opiniões*. Visto que a filosofia é apenas um lugar de opiniões, segue-se que ela não tem mais valor para o homem, não fornece nada ao homem de positivo, além daquilo que é de sua própria natureza — o perguntar. Neste ínterim, surge o desinteresse pela disciplina. O perguntar do aluno e da aluna, no entanto, como o de todo o ser humano, é para saber, para se obter alguma resposta mais fundamentada, não para perguntar eternamente. Perguntar, sem ter em vista uma resposta, é errar o alvo; buscar, mas sem interesse de encontrar.

Essa crítica à filosofia como um eterno perguntar, uma eterna busca que nunca chega a nenhum lugar, é também feita por Berti (2012a) que, ao demonstrar a diferença entre a perspectiva heideggeriana e a perspectiva aristotélica, assevera que

Os filósofos de hoje apreciam mais pesquisar que encontrar, apreciam mais perguntar que ter respostas, desejariam continuar perguntando sempre sem nunca ter resposta alguma, continuar procurando sempre sem jamais encontrar coisa alguma, pois parece que a atitude de perguntar, de procurar seja uma atitude mais nobre. O responder, o encontrar, é considerado dogmático, é considerado algo que o filósofo moderno, dotado de sentido crítico, deve procurar evitar, o filósofo moderno deve estar sempre na dúvida, nunca deve ter certeza alguma, não deve professar nenhuma orientação precisa, deve estar continuamente numa posição de busca (BERTI, 2012a, p. 94).

Essa caracterização da filosofia parece ser totalmente parcial, focado em apenas um momento da atitude filosófica. Aristóteles, doutro modo, pensou que o momento mais importante é o de responder de maneira fundamentada, argumentar adequadamente, demonstrar verdadeiramente aquilo que se encontrou através da busca racional. Portanto, Berti (2012a) finaliza argumentando em torno da não sinceridade dessa eterna busca sem resultado, porque

[...] a busca como fim em si mesma não é sincera, pois quem verdadeiramente procura, procura para encontrar; é hipocrisia

procurar só por procurar; se procuro, isso quer dizer que me interessa encontrar; se perco algo importante, ponho-me à procura dele, procuro-o para encontrá-lo; ou então quem faz uma pergunta, se é sincero, não pergunta somente assim, pelo prazer de perguntar, mas porque lhe interessa saber aquilo que pergunta; se vou pela estrada e pergunto para chegar a determinado lugar, pergunto para saber, para ter uma resposta, não pelo prazer de perguntar (BERTI, 2012a, p. 94).

A concepção filosófica de Aristóteles, em que há uma virada essencial da busca filosófica, aquela virada em que se encontra algo, pode contribuir para uma visão mais holística do professor diante da problemática do ensino de filosofia. Unir a ideia de uma pergunta bem formulada e bem fundamentada criticamente com a noção aristotélica de demonstrar ao outro o caminho da razão no encontro de certas respostas traz uma perspectiva filosófica mais rigorosa. A filosofia não deve ser encarada como o *reino das opiniões*, nem mesmo como uma disciplina de dogmas, mas como a busca por respostas fundamentadas. Essa fundamentação, e a demonstração dessa fundamentação e do processo racional nos diversos filósofos, mostra ao aluno que a filosofia não é uma coisa qualquer a qual não se deve prestar atenção. A filosofia oferece respostas, respostas de interesse humano. Resta, então, evidenciar como se dá essa noção de Aristóteles quanto à demonstração e o conhecimento e em que consiste uma proposta de intervenção filosófica baseada em sua filosofia para a didática atual.

60

3. Conhecimento e demonstração: uma didática com enfoque demonstrativo

Aristóteles, no início da *Metafísica*, faz quase que uma narrativa interna de como os homens chegam à filosofia. Sua célebre frase inicial: *Todos os homens por natureza propendem ao saber* (I, 1, 980a), marca sua antropologia racional, onde a atividade própria do homem é a contemplação, a busca pela sabedoria. A filosofia tem seu início, portanto, na própria natureza humana de desejo por conhecer o mundo, que se dá primeiramente através das sensações (I, 1, 980a). Entre as sensações, privilegia-se a visão, porque é mais estimada em si e nós a preferimos, dentre as possibilidades de sentir, o ver as coisas. Aqui é importante

notar que ver (ὁράω) tem uma relação com teoria (θεωρία)³, por isso se torna particularmente interessante o uso de Aristóteles, de modo que nossa tradução de θεωρία por contemplação torna mais aparente essa imagem da visão expressada no conhecimento teórico, contemplativo⁴.

Aristóteles, formulando narrativamente o surgimento do conhecimento científico, que é próprio do homem, distingue os animais entre aqueles que possuem memória e aqueles que não possuem (I, 1, 980a), explicando que, aos que possuem memória, há uma capacidade maior para o aprendizado. Entretanto, mesmo entre os animais que conseguem ter alguma recordação, não possuem a experiência, algo próprio do homem que, ao reunir diversas memórias de um mesmo fato, faz surgir isso que chama de experiência (I, 1, 980b). Por sua vez, a experiência faz surgir a técnica e a ciência (I, 1, 980b). Neste ínterim, interessa-nos seu argumento para considerar a técnica como superior à experiência, porque revela sua perspectiva sobre o conhecimento filosófico. Em seu argumento, o conhecer pertence mais à técnica e

61

[...] julgamos os técnicos mais sábios do que os experientes, como se a sabedoria acompanhasse todos eles sobretudo pelo conhecer. Isso, porque uns conhecem a causa, mas outros não: os experientes conhecem o “**que**”, mas não o “**por que**”, mas aqueles outros conhecem o “**por que**” e a causa. Por isso, em cada domínio, também consideramos que os “mestres-de-obra” sabem mais e são mais valiosos e sábios que os “trabalhadores braçais”, porque sabem as causas daquilo que está sendo produzido (ao passo que estes últimos, tal como certas coisas inanimadas, fazem algo, mas fazem sem saber aquilo que fazem — como, por exemplo, o fogo queima —, mas os inanimados fazem cada coisa devido a certa natureza, ao passo que os “trabalhadores braçais” fazem por hábito), como se os considerássemos mais sábios não por serem capazes de agir, mas porque dominam a explicação e conhecem as causas (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 981a).

³ Relaciona-se com θεωρός [m.] 'espectador, envolvendo um festival ou oráculo', que em outras formas pode assumir as acepções de 'observador, percepção, contemplar etc.' (Beekes, 2010, p. 545).

⁴ Aludimos a essa imagem novamente em nossa apologia à demonstração como via de ensino filosófico; neste momento da exposição, dar continuidade ao sentido dessas relações seria um entrave para desencadear o ponto principal da concepção aristotélica.

O conhecimento de algo, portanto, consiste em conhecer a causa desse algo, aquilo que explica esse algo, porque oferece o *porquê*, e não apenas o *que*. De outro modo, o *que* trata apenas a coisa como dada, como um *isto* ou *aquilo*, mas o conhecimento propriamente científico está em saber as razões *disso que se dá*. Causa em Aristóteles deve ser entendida em um sentido mais amplo, como alguns autores as explicam em termos de razões de alguma coisa (cf. Berti, 1998; 2012b). Isso ocorre porque — e isso será fundamental para a aplicação didática — a causa não tem apenas esse sentido mais aparente, como em ‘*a causa do computador ligar foi a mão de João*’. Essa seria um tipo de causa específica para Aristóteles: a causa eficiente, que é exterior ao objeto. Quando dizemos, de outro modo, que ‘*o computador ligou porque João precisa estudar*’, estamos indicando uma causa final para Aristóteles: a finalidade de estudar do João *causou* o ligar do computador. Esse fator é uma das razões importantes para esse evento acontecer, surgir; é, pois, uma de suas explicações fundamentais. Há outras explicações que envolvem a constituição interna do computador, estas seriam as causas materiais e formais do objeto. Quem conhece as causas, portanto, é mais sábio; isso porque, como dito pelo Estagirita, *dominam a explicação*.

62

Uma passagem fundamental é também a que vem em seguida. Expressa-se que a capacidade de ensinar um assunto é um sinal que aponta a diferença entre aquele que sabe e o que não sabe de determinado assunto (I, 1, 981b). A técnica é mais conhecimento porque o técnico possui capacidade de ensinar, ao passo que o experiente apenas faz por hábito. Para Aristóteles, parece, então, que o ensinar pressupõe um conhecimento das causas, porque, de alguma maneira, essas causas precisam ser evidenciadas por aquele que ensina. Como o experiente não conhece o *porquê* de algo, ele não poderá fornecer nada além de uma afirmação da coisa como dada.

Aristóteles percebe que existe uma hierarquia nas ciências, de modo que elas estão acima da técnica, e, entre as próprias ciências, aquela que trata das coisas mais primeiras e universais é propriamente a sabedoria, identificada com a filosofia primeira posteriormente. Interessa-nos, no momento, apenas sua consideração de que “a sabedoria é uma ciência a respeito de certos princípios e causas” (I, 1, 982a). Em sentido geral, afirma que todos consideram que o que se

chama por sabedoria é a respeito das causas primeiras (I, 1, 981b). Mediante isso, desenvolve mais propriamente sua noção de sábio como aquele que conhece tudo, mesmo sem conhecer cada coisa em particular (I, 2, 982a) — isso, pelo fato de que conhece os princípios, mas não cada ser particular. Mas também é sábio aquele capaz de conhecer coisas difíceis, que não são fáceis para o homem comum. E, por último, e mais importante ao nosso propósito, considera “ser mais sábio aquele que é mais exato e que tem maior capacidade de *ensinar as causas*” (I, 2, 982a).

Portanto, das três demandas de Aristóteles para o sábio, uma delas é a de conseguir explicar as coisas a partir de suas razões. Posteriormente, diz que é o conhecimento que considera as causas que possui um poder de ensinar e os que ensinam “dizem as causas a respeito de cada coisa” (I, 2, 982a). Esse poder de ensinar que possui o conhecimento das causas é justamente no sentido de um poder explicativo como precisamos quando discutimos o sentido de causa. Aquele que conhece a causa conhece a explicação fundamental sobre a coisa. Aristóteles, assim, está considerando unida a sabedoria, identificada com a filosofia, e a maneira de ensinar. Aliás, ainda quase não distingue e salta do ensino para o conhecimento, da sabedoria para o ensino, constantemente. O sábio ensina e aquele que ensina é sábio, porque o ensino não é nada mais que o próprio exercício, a própria atividade da pesquisa que investiga especificamente as causas.

Essa concepção aristotélica centrada nas causas e explicações não exclui a atitude filosófica voltada para a problematização. É o próprio Aristóteles que enquadra aqueles que filosofam entre os que formulam impasses e se admiram com as coisas; em razão disso, se consideram ignorantes (I, 2, 982b). Ademais, aquele que aprecia os mitos já é filósofo, enquanto esses mitos constituem-se de coisas admiráveis, que causam espanto (θαυμάζω). No entanto, justamente filosofaram para fugir da ignorância; estão os filósofos em busca do conhecer através da sabedoria — justificando o seu amor à sabedoria, qualidade presente na constituição da própria palavra filosofia (φιλοσοφία) —, pelas razões das coisas. É em meio a essa discussão que Aristóteles vai na direção da interpretação dada por Berti (2012a) anteriormente, onde sua concepção de filosofia não é

fundamentalmente um perguntar, mas o encontrar. O exercício da filosofia deve, para Aristóteles, nos colocar do lado oposto daquele inicial, porque é preciso que a posse da sabedoria

[...] de certo modo nos deixe no lado oposto às investigações do começo. Pois, como dissemos, todos começam a investigar por se admirar de que tal e tal coisa seja assim, como no caso das marionetes autômatas, ou a respeito das voltas do sol, ou a respeito da incomensurabilidade da diagonal (de fato, a todos os que ainda não consideraram as causas parece ser espantoso que algo não seja mensurável pelo menor de todos). Mas é preciso, conforme se diz, terminar no estado oposto e melhor, como nesses casos, quando se aprende: de fato, nada poderia causar mais espanto para um homem que sabe geometria do que a diagonal se tornar comensurável (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983a).

Segundo o filósofo, quando se apreende o saber, colocamo-nos do lado oposto daquele do início das investigações, porque agora dominamos as razões da coisa que antes nos deixava em impasse por aparecer como um *isto* separado de suas razões. Nesse sentido, a concepção aristotélica vai numa direção contrária à tendência contemporânea. Aqui, podemos tomar a noção inicial de acontecimento de Žižek (2017) como um efeito que parece exceder suas causas, um espaço aberto onde se separa o efeito das causas. Isto é, um acontecimento como um efeito que nos espanta por não compreendermos sua razão. Entretanto, voltando à perspectiva aristotélica, a função da filosofia é buscar as causas do acontecimento, suas razões e, do professor de filosofia, demonstrar essas razões aos alunos — conduzindo-os à contemplação, por meio de um método estritamente filosófico.

Chega-se ao ponto principal e final da concepção filosófica que se quer propor como didática. Essa intervenção filosófica aristotélica é de natureza *demonstrativa*, centrada na *demonstração* em torno de determinada problemática ou *explanandum*. O *explanandum* é um determinado fenômeno que precisa ser explicado e, no contexto aristotélico que fornecemos, é a demonstração, através das causas e razões, que fornece explicação científica — que se deve ser entendida identificada a filosófica na concepção aristotélica de filosofia como sabedoria — de determinado *explanandum*. A explicação da concepção

aristotélica nesses termos está em dívida com Angioni (2013) e sua interpretação sobre a diferença fundamental entre conhecimento científico e opinião para Aristóteles será essencial para o fim da exposição. Para explicar isso de forma mais fundamentada, necessitar-se-á recorrer aos *Segundos Analíticos*, onde Aristóteles visa tratar do conhecimento científico e suas especificações.

Em *Segundos Analíticos*, a definição de conhecimento científico está consoante a definição de sabedoria na *Metafísica* que fora trabalhada anteriormente. Entretanto, uma especificação maior é dada quanto a sua natureza, visto que conhecemos a causa pela qual a coisa é e que não é possível ser de outro modo (*Segundos Analíticos*, I, 2, 71b). Não é possível ser de outro modo porque reconhecemos a causa essencial ou as causas essenciais, digo, aquilo que determina o seu ser e, se são essas as razões que fazem a coisa ser como é, não é possível ser de outro modo: é um conhecimento certo. Conhecimento, de fato, diz Aristóteles, se dá mediante a demonstração; demonstração, por sua vez, sendo um silogismo científico; científico, então, como aquele conhecimento que se possui e se conhece de maneira certa (I, 2, 71b).

Não podemos nos estender sobre as questões lógicas e a explicação dos vários silogismos, esse seria um passo a mais de contribuição para esse tipo de pedagogia. Toda a questão do silogismo, do método dialético, das divisões, do levantamento de hipótese, são especificações da teoria científica metodológica de Aristóteles que se pode avançar na pesquisa e propô-las em alguma medida na metodologia do professor. É mais importante para o propósito atual, fundamentalmente primário — em vistas de iniciar a abordagem didática através do enfoque *demonstrativo* —, esse sentido geral de demonstração como processo racional que se faz através das causas e que converge em uma explicação de determinado *explanandum*. Isso porque é apenas assim que a filosofia se torna algo distinto do *reino das opiniões*.

Antes da distinção entre esse tipo de conhecimento demonstrativo e as opiniões, precisamos compreender que a demonstração é um pouco mais abrangente do que aquela análise inicial sobre a diferença entre o *que* e o *porquê* das coisas na *Metafísica*. Na explicação anterior, faz-se parecer que a filosofia é apenas o conhecimento do *porquê*; entretanto, a demonstração, nos *Segundos*

Analíticos, pode ser tanto do *que* das coisas quanto do *porquê*, diferenciando-se devido ao termo médio, a proposição intermediadora da demonstração (I, 13, 78a). O conhecimento propriamente científico segue sendo aquele conhecimento do *porquê*, mas, às vezes, é necessário primeiro demonstrar o *que*, para depois buscar o *porquê* (II, 1, 89b).

É esse termo mediador que define se estamos no ambiente da demonstração e do conhecimento ou se estamos num ambiente puramente opinativo. Aristóteles explica que o conhecimento científico, que tem uma posição epistemológica superior, difere da opinião porque é “universal e procede através de itens necessários” (I, 33, 88b) e, como procede de itens necessários, não pode ser de outro modo — essa é a definição de algo necessário. A interpretação de Angioni (2013) desse momento dos *Segundos Analíticos* é a mais apropriada e exata, porque vê a diferença não no objeto em questão — se é ou não mutável —, mas no uso e na abrangência do termo mediador:

[...] no contexto de *Segundos Analíticos* I-33, o contraste entre conhecimento científico e opinião é formulado em termos de diferenças nas propriedades explanatórias do termo mediador selecionado em uma pretensão de explicação, ou, para formular o mesmo ponto de modo mais direto, em termos de diferenças nas propriedades explanatórias da causa selecionada para explicar o que se pretendia explicar. O que faz da opinião ser opinião, *neste caso*, é a ausência do princípio *necessário*, ou seja, a ausência do termo mediador que capta a causa primeira e faz de um silogismo uma demonstração *universal* da conclusão (ANGIONI, 2013, p. 340).

66

Aquilo que diferencia o conhecimento científico é justamente o que Angioni chama de “propriedades explanatórias” naquilo que Aristóteles denomina como itens necessários, porque o intermediário torna demonstrado *que é o caso* num sentido necessário, enquanto razão explicativa dessa coisa que elimina outra explicativa — há uma eficácia explanatória quanto a um certo *explanandum*. Em razão disso, Aristóteles considera que entendemos “*por que isso é o caso*” (*Segundos Analíticos*, I, 34, 89a) — naqueles termos propostos, uma assertiva sobre algum *explanandum* — quando reconhecemos “todas as causas intermediadoras” (*Segundos Analíticos*, I, 34, 89a); como quando vemos que a lua tem um lado luminoso (*explanandum*) e entendemos que isso se dá porque ela é

iluminada pelo sol (demonstração explanatória através da causa intermediadora), dentre outros exemplos em *Segundos Analíticos* (I, 34).

A investigação da concepção filosófica de Aristóteles de modo mais generalizado, sem entrar nas diferenças entre as ciências, nem na metodologia e teoria do conhecimento num sentido mais detalhado, fornece-nos exatamente aquela concepção que precisamos, mais geral, para um tratamento didático. Essa concepção concentra-se na filosofia, identificada com a sabedoria e com um conhecimento certo, como inicialmente formuladora de impasses e de admiração. Contudo, as investigações propostas pelos impasses, com o intuito de fugir da ignorância, precisam nos colocar no lugar oposto daquele inicial: a busca gera um encontro. Esse encontro, essa descoberta, é assegurada porque se buscam as razões explicativas das coisas e, em posse delas, conhecemos verdadeiramente. Esse conhecimento que possuímos se dá mediante a demonstração, onde um determinado *explanandum* é explicado por meio de causas intermediárias, provocando uma eficácia explanatória.

A filosofia, portanto, nos termos aristotélicos, não é apenas uma busca, mas um encontro verdadeiro com aquelas coisas que tanto admiramos e contemplamos. O fascínio inicial permanece, agora, como contemplação das causas primeiras — não mais como total ignorância —, obtidas pela demonstração. O ensinar, dessa forma, em meio às explicações de Aristóteles, é visto como o próprio exercício do sábio em descobrir *que é o caso e que o caso é*; ou seja, ensinar é demonstrar algo segundo aquelas razões com propriedades explanatórias quanto a um *explanandum*, que faz transportar-nos da opinião para o conhecimento. É o que decidimos chamar de ensino ou didática com enfoque *demonstrativo*.

4. Lugar, aplicação e limitação do enfoque *demonstrativo*

Nossa proposta se insere na esteira de estudos didáticos preocupados com o princípio da racionalidade no ensino filosófico, principalmente em sua conexão com a argumentação, à maneira apresentada em Siegel (2016). Não há diferença no princípio e na busca por racionalidade mediada pela argumentação,

contudo, ao contrário de conectar o empreendimento atual aos ideais iluministas, pretende-se enxergar a partir do aporte da filosofia antiga como ponte para o ensino contemporâneo em filosofia. A argumentação aqui é vista à luz das percepções aristotélicas sobre a demonstração e é sua concepção filosófica geral sobre sabedoria e conhecimento que se torna a fonte da proposta didática. Dessa maneira, a didática não está presa aos pressupostos analíticos, nem é apenas útil para o desenvolvimento de argumentação independente em cima de problemas. Além da didática com *enfoque demonstrativo* ser fundamental para a discussão de problemáticas filosóficas independentes e propostas apenas temáticas, é também fundamental para o ensino histórico-filosófico das pesquisas filosóficas do passado — uma forma de aproximar-se delas filosoficamente. Ora, é o próprio Aristóteles que, em sua *Metafísica*, faz como que uma primeira História da Filosofia, e é uma das principais fontes sobre filósofos anteriores, comumente designados como pré-socráticos. Um filósofo focado na *demonstração* viu como necessário estar consciente quanto ao desenvolvimento passado das problemáticas filosóficas; fez isso, no entanto, não ao modo do narrador de fatos e transmissor, mas de maneira também *demonstrativa*, buscando as razões e o raciocínio das ideias anteriores, expondo-as e criticando-as a partir disso, nos moldes de uma história da filosofia que não seja puramente histórica, mas necessariamente filosófica (Kenny, 2011, p. 23). Em todo o seu exercício filosófico, também didático, permaneceu preocupado em explicitar as causas: *oferecer demonstração* das coisas que pesquisava.

Toda proposta que visa a deliberação e a *práxis* precisa ter em vista um fim. Nas propostas didáticas, o fim não deve ser outro senão o *ensinar o aluno*, mesmo que *ensinar* tenha diversos sentidos nas diversas propostas. De todo modo, o foco está no aluno, algo que se faz em direção a ele. A ideia criticada nas duas seções anteriores, primeiro por Berti, depois por meio de Aristóteles, de que a filosofia seria uma atitude de problematização constante, sem nunca chegar a nenhum resultado, na prática docente, é, às vezes, ineficiente, não conseguindo fazer com que o aluno realmente se aproxime da pesquisa filosófica. Num primeiro momento, é possível que o aluno tenha interesse pelos impasses criados pelo professor e se admire com a desnaturalização das coisas que pareciam óbvias

— isso se realmente o professor adotar de fato essa parte da didática de Cerletti (2009), conforme apresentamos anteriormente. No entanto, como alguns docentes acreditam que as pesquisas não levam a lugar algum e idealizam esse tipo de busca sem resultado, a filosofia se apresenta como um campo amplo de opiniões, sem um fundamento claro, que apenas questiona e critica os outros conhecimentos, sem realmente contribuir positivamente.

Percebendo tal coisa, o aluno começa a se desinteressar por esse não-lugar, onde nada se constrói. Sua visão de filosofia é que ela não é nada, é sobre qualquer coisa. Pergunta-se em sala o que é filosofia e as respostas são exatamente essas: nada, qualquer coisa, opiniões; na verdade, a própria noção do que é filosofia é apenas uma opinião⁵. Adotar a concepção aristotélica e exprimir isso pela prática docente pode ser mais eficaz quanto ao nosso propósito inicial direcionado ao aluno e sua aprendizagem. É necessário tratar as demandas do aluno de encontrar respostas como algo sério e não o frustrar. Ao causar admiração e dúvida no aluno, o professor precisa, após esse momento inicial, oferecer a esse aluno essas ferramentas racionais de se pensar uma resposta, avaliar uma resposta anterior, pensar criticamente, e perceber a diferença entre uma resposta fundamentada por razões com propriedades explanatórias adequadas de uma resposta sem fundamento. Isso transportará o aluno da opinião ao conhecimento, para distinguir corretamente entre esses dois lugares

⁵ Essa foi uma experiência real, não apenas um recurso retórico. Participei, em 2023, do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) e tive de atuar em sala de aula, na Escola Estadual Sebastião Patrus de Sousa (JF-MG). Em minha primeira intervenção didática, lecionei sobre o que é filosofia, como uma espécie de introdução à filosofia. A proposta inicial foi perguntar aos alunos o que eles entendiam ser a filosofia, para, durante a exposição de algumas posições metafilosóficas, fazer sempre que possível referência às noções que os alunos possuíam. As respostas dos alunos foram, basicamente, que ela não é nada, sobre qualquer coisa, apenas opinião, ou uma reunião de pensamentos de pessoas do passado — sendo também apenas opiniões. Quando mencionei outra concepção de filosofia, que não a enxerga como apenas opinião, uma aluna disse que essa visão era também apenas uma opinião sobre o que é filosofia. Isto é, parece que, mesmo que não seja de intenção dos autores que enxergam a filosofia como apenas saber bem problematizar, a noção atual transmitida pela prática docente causa uma regressão no aluno, porque faz com que ele deixe de notar a distinção básica entre conhecimento e opinião, que figurou como principal distinção epistemológica na filosofia grega. Neste ponto, estamos de acordo com o marxismo de que a prática é o critério da verdade — algo está minimamente confuso na prática docente atual.

epistêmicos distintos e ver a filosofia como um lugar próprio de conhecimento fundamentado pela demonstração. O professor não pode — seria um ato contra a educação⁶ — fazer com que um aluno rejeite as posições filosóficas por serem meras opiniões. O aluno precisa rejeitar uma posição filosófica por possuir algum erro em seu processo racional de demonstração, porque há uma falha no raciocínio; e, com isso, em algum momento adotar outra posição, contrária ou ajustada, em que o processo da demonstração não possui essas falhas explanatórias.

Esse evento filosófico, fruto da intervenção filosófica de enfoque *demonstrativo*, não pode ser confundido com uma transmissão de conhecimento. A crítica à ideia de ensino como transmissão de conhecimento está incluída na proposta e, certamente, não é derivada da noção aristotélica de ensino. Pela demonstração, tomada no sentido lato explicado, o professor não transmite ao aluno uma informação: esse é o processo típico da opinião. Mesmo que verdadeiro, se algo for passado como informação, é opinião — porque está separado de seu caráter argumentativo próprio do intelecto humano. Ao contrário, o docente, através da demonstração, *causa ciência* no aluno não por transmitir algum conhecimento, mas

[...] porque aquele [que ensina] expõe a este [aluno], mediante signos, o mesmo percurso da razão que faz em si mesmo pela razão natural, de modo que a razão natural do discípulo alcança o conhecimento daquilo que ignorava por meio dos sinais propostos, servindo-se deles como instrumentos. Logo, assim como se diz que o médico causa a saúde do enfermo, cooperando com a natureza, assim também se diz que um homem causa a ciência em outro, cooperando com sua razão natural. E isto é ensinar. É nesse sentido que se diz que um homem ensina o outro, e que é seu mestre. De acordo com isso diz o Filósofo, no livro I dos Analíticos Posteriores: “A demonstração é um silogismo que faz saber” (AQUINO, *Questões disputadas sobre a verdade*, q. XI, a. 1, s.).

⁶ Mesmo que o docente não exprima em palavras de maneira explícita que a filosofia é apenas opinião, mas causa no aluno essa impressão, está fazendo um processo contrário ao processo educativo, porque o está desinformando quanto à disciplina filosófica e uma de suas distinções mais fundamentais e primeiras, seu projeto inicial de ir além das opiniões e fundamentar um conhecimento.

Tomás oferece um desenvolvimento útil para a proposta didática, porque esclarece que o docente expõe ao aluno, através dos signos, aquele processo racional do nosso intelecto e, com essa visão, o próprio intelecto do aluno trabalha por esse processo para chegar ao conhecimento. O professor é apenas um cooperador da razão natural do próprio aluno e essa cooperação é feita porque ele coloca à vista do intelecto do aluno os processos racionais que levam ao conhecimento, evidencia a *demonstração*. Com isso, é o aluno que avalia o que é proposto pelo professor e deve receber essas propostas auxiliares do professor conforme os próprios critérios do docente: de maneira crítica, avaliando se o apresentado possui reais propriedades explanatórias. Ora, mas, para o aluno ter possibilidade de pensar criticamente, é preciso que o professor o coloque a praticar constantemente e esteja sempre, em tudo proposto em sala, apresentando as causas, as razões, evidenciando o processo racional de cada coisa. Para tal fim, o método didático com enfoque *demonstrativo* é proposto e tem eficácia.

Como a própria relação entre teoria (θεωρία) e visão (ὁράω) evidenciada inicialmente pela exposição da concepção aristotélica, o professor precisa propor aos alunos coisas e oferecer à visão de seus intelectos as propriedades explanatórias das causas e razões de determinada coisa proposta. O aluno não pode apenas estar passivo ou simplesmente formulando impasses sem saber o caminho de solução. Ele precisa ser um agente ativo na busca pelas soluções e isso só é possível se o professor sempre fizer uma intervenção filosófica em sala de cunho demonstrativo, para expor o raciocínio, os argumentos, as causas, de cada coisa proposta, para a contemplação do aluno. O aluno precisa ver o raciocínio constantemente do que está sendo proposto, para também praticá-lo, questioná-lo, revisitá-lo e propor outros termos racionais.

Não estamos propondo um passo além e insinuando que só se deve trabalhar com a argumentação pura e as coisas propostas pelo professor precisam ser uma problemática filosófica independente da tradição filosófica. Isso pode ser feito e é filosófico que se pense apenas na problemática e faça uma busca junto aos alunos para a sua solução. Entretanto, acreditamos que a tradição filosófica tem algo a nos ensinar, mostrando-nos que também é filosófico pensar a partir do

passado; pois, caso não fosse, essa proposta didática à luz de Aristóteles não faria sentido e não seria necessário tomar o pensamento de nenhum autor para propor uma didática — seria possível pensá-la por conta própria.

Num tom conciliador, é possível ser focado em argumentação e demonstração, raciocínio e propriedades explanatórias dos termos, ao mesmo tempo em que se trabalha tópicos de História da Filosofia. A diferença é a maneira em que se aborda as teorias filosóficas antigas, medievais, modernas e contemporâneas. Ao tratar de uma doutrina filosófica do passado, o professor não deve, como comumente é feito, apenas dizer aquilo que o filósofo trabalhado acredita, fazendo uma lista informacional de suas várias doutrinas. Tal abordagem faz parecer que a filosofia é apenas uma reunião de opiniões, como criticado anteriormente. É preciso que, ao abordar uma doutrina filosófica, se demonstre o raciocínio por trás dela, as razões que levaram ao autor a chegar nessa solução, mesmo que seja para se contrapor a essas razões — exercício crítico necessário, após a exposição das razões. Tal como aprendemos do exemplo de Aristóteles sobre a sensação não ser conhecimento, não adianta dizer que o fogo é quente, queremos saber *por que* o fogo é quente (*Metafísica*, I, 1, 981b 10). Dizer que tal pessoa pensa assim não interessa ao conhecimento. Interessa ao conhecimento saber as razões do pensamento proposto⁷. Essa é a maneira de abordar a História da Filosofia por uma didática *demonstrativa*.

A demonstração não é tomada como em um estado puro da lógica formal, mas algo que o professor deve apresentar por meio das razões da coisa proposta e fazer com que o sentido demonstrativo fique compreensivo por meio de exemplos, outros termos mais conhecidos dos alunos e outros recursos

⁷ Essa abordagem de apenas dizer o *que* das ideias filosóficas é comum, sendo feito com ideias de autores de todas as épocas. Entretanto, isso ocorre em especial com os pré-socráticos, porque não temos acesso ao seu pensamento senão por fragmentos, fazendo com que seus motivos fiquem mais obscuros. Assim, o professor apresenta uma lista de opiniões desses filósofos antes de Sócrates: o princípio é a água, é o fogo, é o ar, etc. Acreditamos, entretanto, que é preciso um esforço para pensar algumas razões para essas teorias e tentar apresentá-las aos alunos, como o próprio Aristóteles testemunha. Mesmo que não se tome o testemunho de Aristóteles como verdadeiro, houve um esforço de compreender as razões e atualmente temos novos estudos em filosofia pré-socrática que podem nos oferecer visões importantes para se pensar as razões e explicá-las em sala.

didáticos um tanto mais geral. Apesar do exemplo e da ideia de usar aquilo que é mais conhecido do aluno aparecer em várias didáticas, também pode ser apreendido dos ensinamentos de Aristóteles, onde sempre oferece metáforas e exemplos em suas exposições nos dois livros que estudamos e concebe que se deve partir daquilo que é mais conhecido.

Em suma, essa proposta didática se enquadra em um momento da intervenção: aquele voltado para as respostas das perguntas filosóficas suscitadas. Neste momento, a competência filosófica de argumentar é trabalhada⁸, propondo uma ênfase *demonstrativa*, onde a concepção filosófica de Aristóteles sobre sabedoria e conhecimento se impõe e, distinguindo a filosofia da opinião, visa-se trabalhar a fundamentação por meio das razões explicativas e suas propriedades explanatórias em um determinado *explanandum*. Portanto, brevemente comentaremos sobre a aplicação desse método por meio de exemplos e as limitações de tal abordagem no ensino brasileiro.

4.1. Aplicação: exemplos e modelos explicativos

73

Segue-se abaixo determinados modelos explicativos, isto é, exemplos parciais de como tratar um *explanandum* de maneira demonstrativa, explicitando suas razões intermediadoras. Um exemplo será de uma problemática filosófica independente, onde se propõe dois sentidos opostos de argumentação — os dois possuem sua própria explicação do problema. Outro exemplo se trata de uma explanação de uma teoria de um filósofo através do raciocínio possível que o levou a postular a teoria, sendo um tópico em História da Filosofia. Nos dois exemplos, apresentamos um modelo considerado inadequado, por ser apenas informacional, definido como uma sequência de informações que equivalem a opiniões; e, ao lado direito, outro modelo considerado adequado, por ter um enfoque *demonstrativo*. Além disso, esses modelos são incompletos enquanto não

⁸ Cf. Sofiste (2023, p. 66–67), onde o enfoque demonstrativo proposto seria possível a partir da segunda sessão da *Investigação Dialógica* em diante, respeitando, claro, o princípio do diálogo proposto nessa concepção de didática. A ênfase na argumentação e demonstração é melhor aproveitada se realizada sob esse preceito maior do diálogo, para que o aluno esteja ativo no processo racional de argumentação.

estão previstos os diálogos em sala, sendo apenas uma parte pequena da intervenção que é inadequada quando não focada na demonstração. O momento posterior, da discussão, do diálogo, das críticas e repropostas dos alunos e do professor, também precisam estar sendo guiadas por esse ideal do raciocínio demonstrativo.

a) *Problemática do especismo*: É correto a espécie humana subjugar as outras espécies não humanas? No quadro abaixo, confira os possíveis modos para se abordar a questão:

| Modelo Informacional | Modelo Demonstrativo |
|---|---|
| <p>A noção de que uma espécie pode exercer direito de exploração sobre a outra é chamada de especismo.</p> <p>Algumas pessoas defendem o especismo, isto é, nós, como humanos, podemos explorar as outras espécies já que elas são inferiores, justificando o ato e não considerando como comparável às outras atitudes condenáveis historicamente como o racismo, sexismo, etc.</p> <p>Outras pessoas defendem justamente o oposto, que o que se faz com outra espécie é equivalente ao que se fez em relação às diferenças dentro da nossa própria espécie, é tão imoral quanto discriminar por outro motivo. Devemos, então, denunciar essa exploração e considerar como imoral qualquer ato que discrimine outra espécie por não ser humana.</p> <p>As duas opiniões existem atualmente, sendo a primeira a mais antiga e a última tendo surgido em uma reflexão mais recente, e possuem seus defensores. Seus motivos específicos podem ser questionados, são argumentos inconclusivos. É uma discussão que sempre voltará, porque nenhuma das opiniões conseguiu atingir uma verdade evidente, devido a nossa linguagem e raciocínio limitados.⁹</p> | <p>A noção de que uma espécie pode exercer direito de exploração sobre a outra é chamada de especismo; isto é, especismo seria a discriminação por espécie, assim como sexismo é a discriminação baseada no gênero. Uns defendem que, na verdade, não há equivalência entre esses fenômenos e o termo “especismo” já está pendendo para um lado de igualar os sentidos. Nessa linha, defende-se a singularidade humana. Aquelas que se posicionam contrariamente, cunham o termo especismo para denunciar essa discriminação que precisa ser superada.</p> <p>Diante desse problema filosófico, devemos desenvolver argumentos nas duas direções¹⁰, a favor e contra, para observar o fundamento racional de cada uma das posições que se pretendem como conhecimento.</p> <p>— Contra o especismo (1) & favor da singularidade humana (2)</p> <ol style="list-style-type: none">1. A consciência existe em vários níveis e graus, não sendo apenas definida pela complexidade da linguagem. Essa é a primeira premissa do argumento proposto e se quer negar que o homem seja superior porque possui linguagem. Ora, todos os seres capazes de sentir e perceber o mundo — isso pode ser chamado de consciência sensitiva — devem ser considerados |

⁹ Perceba que, neste modelo, há até uma justificativa para cada posição, mas é puramente informacional, sem qualquer demonstração de cada uma das posições: não causa contemplação dos alunos através das razões e das intermediações dos argumentos, no intuito do aluno perceber as propriedades explanatórias dos termos da prova — para saber se explicam ou não as coisas desejadas.

¹⁰ Esse método de desenvolver nas duas direções é apreendido em Aristóteles, na *Retórica* e nos *Tópicos*.

| | |
|--|---|
| | <p>sujeitos morais que possuem direitos, assim como os homens. Essa é a segunda premissa do argumento, envolve a necessidade de considerar uma noção mais abrangente para sujeito moral que possui direitos. Os animais sentem e percebem o mundo, experienciam o mundo, possuem uma consciência sensitiva. Essa é a terceira premissa e é de teor científico e de concordância geral, apesar do uso questionável de experiência. Logo, os animais são sujeitos morais que possuem direitos, assim como os homens. Essa é a conclusão que se retira de todos os dados apresentados até aqui, que parecem ter real valor explanatório da questão e satisfazem como razão, se forem verdadeiros. A terceira premissa é mais inquestionável, enquanto as duas primeiras serão revisitadas em nossa avaliação do argumento.</p> <p>2. A linguagem complexa é critério necessário e suficiente para caracterizar a consciência reflexiva e racional. Essa é a primeira premissa, com intuito de fundamentar a noção de consciência proposta para a defesa da singularidade humana. Apenas seres com consciência reflexiva racional podem ter direitos, uma vez que a atribuição de direitos necessita da capacidade de entender, reivindicar e respeitar esses direitos. Essa é a segunda premissa do argumento, que rivaliza diretamente com a segunda premissa da demonstração anterior, porque fundamenta a atribuição de direitos na capacidade que apenas a consciência humana possui de compreender e respeitar os direitos, apenas eles podem participar desse lugar singular. A linguagem complexa pertence ao homem, logo, ele possui consciência reflexiva racional. Essa é a terceira premissa e depende da primeira. Logo, apenas o homem pode ter direitos. A conclusão segue das premissas que, de fato, parecem ter uma eficácia explanatórias se verdadeiras. A terceira premissa só é questionável se a primeira premissa for questionada, porque que a linguagem pertença ao homem é um fato científico. Simplificamos utilizando o termo</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>“linguagem complexa”, apesar para facilitar a distinção entre comunicação animal e linguagem humana. A primeira premissa não é questionável se definirmos consciência reflexiva e linguagem. Portanto, é preciso revistar a segunda premissa para em nossa avaliação da demonstração do argumento.</p> <p>Diante disso, o principal tópico de discussão é se os direitos podem ser atribuídos de maneira mais abrangentes, incluindo o definido por consciência sensitiva, por sentir e perceber as coisas, ou se só se pode atribuir direitos ao ser que possui consciência reflexiva, pela sua capacidade de entender, reivindicar e respeitar os mesmos direitos; isto é, por sua capacidade de <i>participar</i> dos direitos¹¹.</p> |
|--|--|

b) *Problemática concernente à tópica de História da Filosofia: Teoria da Iluminação em Agostinho de Hipona.*

| Modelo Informacional | Modelo Demonstrativo |
|--|--|
| <p>“O principal nome da patrística foi Agostinho (354–430), bispo de Hipona, cidade do norte da África. Agostinho retomou a dicotomia platônica do “mundo sensível e mundo das ideias”, mas substituiu este último pelas ideias divinas. Segundo a teoria da iluminação, recebemos de Deus o conhecimento das verdades eternas: tal como o Sol, Deus ilumina</p> | <p>“Conhecer é apreender pelo pensamento um objeto que não muda e que sua própria estabilidade permite manter sob o olhar do espírito. De fato, a alma encontra em si mesma conhecimentos referentes aos objetos desse gênero [regras imutáveis como $2+2 = 4$]. Elas não podem ser de outro modo. Já que são necessárias [definição anterior], são imutáveis. Já que são</p> |

¹¹ O professor deve seguir adiante na avaliação das razões últimas de cada posições, sempre demonstrando cada passo do processo aos alunos e pode tomar uma posição ao final, mostrar os resultados de sua busca para a avaliação dos alunos. Os termos difíceis apresentados devem ser explicados pelo professor, recorrendo às coisas mais conhecidas pelos alunos e utilizar metáforas e exemplos. Não foi possível nos exemplos colocar todo o necessário para a concretude e eficácia do método, apenas foi posto o principal que se considera ser o foco da proposta, os esclarecimentos conceituais também fazem parte da maioria das propostas. Seria de importância fundamental o professor anotar no quadro cada momento importante das demonstrações e das razões apresentadas e os conceitos mais fundamentais da disputa argumentativa. Esse modelo tomou a discussão de maneira parcial, mas outros tantos argumentos poderiam ser apresentados: o sofrimento animal, a necessidade humana e o progresso da ciência e da civilização humana, dentre outros que se considere importante para a explicação do *explanandum*. É importante que seja feito tudo em vista da contemplação dos alunos desses argumentos, para estarem ativos e recebam criticamente os postulados. O contexto real precisa ser do diálogo, onde os alunos também coloquem argumentos para a avaliação e questionem a validade das premissas ou do raciocínio usado quando o professor chegar no momento de avaliação dos argumentos.

| | |
|---|--|
| <p>a razão e torna possível o pensar correto” (Aranha; Martins, 2009, p. 161)¹².</p> | <p>imutáveis, são eternas. A presença de conhecimentos verdadeiros na alma coloca um problema notável. Como explicá-lo? Ora, nenhum objeto sensível é nem necessário, nem imutável, nem eterno [as características da verdade]. Logo, não são os objetos sensíveis que me ensinam. Seria, pois, eu mesmo a fonte de meus conhecimentos verdadeiros? Mas eu não sou menos contingente e mutável do que as coisas o são, e é precisamente por isso que meu pensamento se inclina diante da verdade que o domina. A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão. Há no homem, portanto, algo que excede o homem. Já que é a verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna [essas características são identificadas com a verdade e com Deus]. É precisamente o que chamamos de Deus. [seguem-se metáforas para formar a imagem de Deus] Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o Mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta” (Gilson, 2013, p. 144-145, <i>acréscimos nossos</i>)¹³</p> |
|---|--|

¹² É a única explicação da Teoria da Iluminação de Agostinho que encontramos neste livro-didático. Como material presente no livro-didático e já utilizado por professores, é um exemplo perfeito desse modelo informacional. Perceba que a Teoria da Iluminação é listada entre informações e tida como mais uma informação para o aluno gravar, sem nenhum significado filosófico. Não é apresentado o *porquê* do pensamento do filósofo, suas razões, exceto caso interpretemos “torna possível o pensar correto” como uma razão, o que já denota a falta de clareza quanto às razões e uma deficiência no quesito *explicativo* desse tipo de didática que não tem enfoque *demonstrativo*. Claro que é um material de apoio, mas justamente por isso que a crítica é cabível: o maior apoio que se oferece ao professor e ao aluno é explicitar os argumentos e as razões de cada pensamento. Mesmo que sintético, deve-se oferecer algumas razões para um certo pensar filosófico, justamente para que ele seja entendido como filosofia e faça sentido a sua abordagem, revisão e crítica. Em sentido contrário, voltamos para o reino das opiniões.

¹³ O texto foi retirado de uma obra que possui uma linguagem mais acadêmica, mas não é isso que o diferencia da outra passagem essencialmente. É possível simplificar a linguagem, explicar os termos — fiz algumas omissões e interpolações ao texto para uma primeira visão dessa possibilidade — e manter seu sentido diferencial principal: *demonstrar* o raciocínio de Agostinho em sua formulação da Teoria da Iluminação. Diante disso, o professor deve, junto aos alunos, revisar e avaliar os argumentos. Antes, porém, da possível crítica, é necessário entender o processo da razão que fez o filósofo chegar a essa postulação. Dessa maneira, não só permite a crítica bem fundamentada, caso o professor ou o aluno vejam necessidade de fazê-la, como também auxilia na visualização das possibilidades da razão, como avançar em um argumento e buscar uma resposta. Caso seja notado uma falha, auxilia em evitar uma

4.2. Limitações previstas e a necessidade da arte retórica

Pode-se questionar quanto à concretude de realização dessa proposta. Há limitações para que essa didática seja aplicada perfeitamente; limitações essas, identificadas com os três componentes do discurso buscado: o professor, o aluno e o discurso filosófico em si. As limitações quanto ao professor e ao aluno, devemos conceder e discutir brevemente se impõem-se como impossibilidade da proposta ou se apenas permite uma realização imperfeita. Quanto ao último elemento e sua limitação constitutiva, precisamos negar. Essa limitação partiria de outra concepção filosófica concorrente a de Aristóteles, aquela da pós-modernidade — mas que também esteve presente entre os cétricos antigos, os quais negavam a possibilidade de se chegar ao conhecimento da verdade; no entanto, ainda reconheciam a existência do *probabile*, aquilo que poderia ser considerado verossímil, fazendo com que os cétricos da antiguidade se colocassem em melhor condição frente aos pós-modernos, os quais relativizam e excluem qualquer possibilidade de verdade, neste mundo da *post-truth* (cf. D'ancona, 2018) —, de que existe uma limitação constitutiva no discurso humano que o impossibilita de chegar em qualquer lugar de verdade. A verdade é apenas uma narrativa, uma construção, uma interpretação. Tomada assim a verdade e racionalidade humana, a didática aristotélica seria uma tentativa de realizar o impossível conforme a nossa natureza.

Há muitas críticas sobre essa perspectiva filosófica, inclusive criticamos sua eficácia no ensino perante a concepção aristotélica. Entretanto, para realmente fundamentar a partir de boas razões a posição atual frente à pós-moderna, seria necessária uma obra monumental. Opta-se aqui pelo argumento prático: é melhor para o aluno que o professor entenda a filosofia como um discurso que gera conhecimento, para que esse aluno desenvolva seu pensamento, consiga fazer esse caminho e, se chegar a conclusão de negar o caminho filosófico proposto, pelo menos o percorreu e compreendeu as fundamentações racionais para negá-la. Negar o caminho filosófico de busca pela

falha do mesmo tipo. Esse é o princípio da didática *demonstrativa*, fazer com que o aluno tenha uma atitude filosófica que não se limite a perguntar, e, sim, que vai além — uma atitude crítica argumentativa bem fundamentada.

verdade, antes mesmo de percorrê-lo, não oferecer ao aluno a chance de tentar percorrer esse caminho que se desistiu contemporaneamente, é negar seu desenvolvimento intelectual e sua busca sincera por respostas.

As limitações do professor são impossíveis de se negar. Além de, grande parte, não ter tido a formação adequada para ter uma intervenção filosófica eficaz em todos os assuntos que precisa trabalhar no Ensino Médio, também a estrutura institucional não o permite que possa se concentrar em uma turma e desenvolver a filosofia — ter tempo disponível para a busca filosófica, já que filosofia se faz no *otium*, concepção que remonta ao pensamento helenístico de um ideal de vida. O professor do Ensino Médio precisa, necessita, ter várias turmas e em mais de uma escola, prejudicando sua atuação. Esse limite é intransponível. Nesse sentido, a proposta didática é geral: é preciso que a formação dos professores seja uma formação filosófica argumentativa. Dadas as circunstâncias atuais, no entanto, ainda é válida a proposta no sentido de que, se o professor tentar implementar lentamente esse método focado em mostrar as razões de cada coisa, será frutífero em suas experiências em sala. De fato, a realização perfeita da proposta não se faz possível, mas essa realização imperfeita, onde o professor tenta focar naqueles assuntos que domina e gradualmente busca recurso argumentativo para as outras coisas que precisa ensinar, pode causar aquilo que estamos chamando de uma intervenção filosófica focada na demonstração e a distinção entre opinião e conhecimento se torne aparente aos alunos.

Há uma limitação, entretanto, com o aluno: sua disposição. Esse método, focado em argumentação, demonstração, pareceria desinteressante para o aluno. De fato, o aluno do Ensino Médio revela, às vezes em voz alta, sua indisposição para com a disciplina de filosofia. Não consideramos, entretanto, que a solução adequada seja transformar a aula em um grande entretenimento. Isso seria desistir da filosofia. A filosofia é um caminho difícil e só pode ser um caminho difícil. O professor não facilitará o caminho ao abandoná-lo, mas persuadindo o aluno para esse caminho penoso.

A filosofia precisa se apresentar ao aluno como uma busca pelas respostas que todo homem quer, seja pelo próprio conhecimento ou por um resultado prático. Quando é pelo próprio conhecimento, algo puramente teórico, o

professor precisa convencer o aluno a trilhar a busca pelo conhecimento. Aquele momento inicial, que envolve os impasses filosóficos, deve fazer parte desse problema. Entretanto, ainda é pouco. O professor precisa dissuadir os alunos, através do discurso, do caminho que leva ao oposto da filosofia, e persuadir para o caminho filosófico. Isso só é possível, dada a indisposição do aluno, se o professor se exercitar na arte retórica.

No entanto, voltamos à questão da formação docente quando falamos em retórica. Em nossa sociedade, o debate é extremamente útil, como nos debates políticos, onde a entonação e a forma como os assuntos são abordados ao longo de uma discussão são capazes de oferecer grandes chances de êxito ao orador. No campo educacional, tomemos como exemplo os campeonatos de debate que são famosos, especificamente, nas mais prestigiadas universidades norte-americanas. A *Harvard Political Union* (HPU) é um importante centro para debates no campus da universidade de Harvard, cuja fama é a de que quase todos os presidentes dos EUA passaram por ela e lá debateram. No Brasil, há o Instituto Brasileiro de Debates, dentre outras sociedades ligadas a Instituições Federais, como a Sociedade de Debates da Universidade Federal do Ceará. Ainda que seja assim, o ensino de retórica nas instituições de ensino ainda não recebe a devida atenção no âmbito da formação docente.

Talvez um dos motivos seja a desconfiança gerada em relação à retórica oriunda de sua fama de ser uma ferramenta erística, cuja finalidade consiste apenas em vencer um debate, não importando se o que está sendo defendido é verdadeiro ou falso, justo ou injusto, fama esta que, mormente, atribui-se aos sofistas — embora, na atualidade, essa perspectiva venha sendo confrontada com novas pesquisas, as quais mostram um pensamento sofisticado bem articulado do ponto de vista filosófico (Kerfeerd, 2003 [1981]; Martins, 2011). No entanto, quem assim pensa, deixa de observar a relação entre retórica e didática, haja visto que a didática é essencial no ensino de uma disciplina, por favorecer a aplicação da didática, enquanto modula o ambiente, fazendo-o favorável à aplicação do que se idealiza.

A título de ilustração, pensemos em um professor em sala de aula. Quando os alunos estão apáticos à disciplina e diante de suas aulas, o

desinteresse é marcante. Qual é o problema? Trata-se de um desinteresse motivado pela maneira como o professor leciona? A causa está relacionada ao sentimento dos alunos para com a disciplina? Não temos a intenção de responder às perguntas levantadas — embora saibamos que quem pergunta almeja uma resposta — por serem apenas recursos retóricos, mas é inegável que a retórica, conforme discutida na obra *Retórica* de Aristóteles, pode auxiliar. Aristóteles (*Retórica*, I, 2, 1356a), ao tratar das formas de convencimento e persuasão, elenca três elementos indispensáveis ao orador: (i) o caráter moral do orador (ἦθος); (ii) o modo como dispõe o ouvinte (πάθος); e (iii) o próprio discurso em sua forma (λόγος).

(i) O caráter moral é uma das exigências *sine qua non*, o ouvinte não se abrirá ao que o orador tem a dizer. Quer-se, com isso, evidenciar que o exemplo de vida do orador, a sua fala com a sua prática de vida, são qualidades necessárias para que se consiga a devida atenção do seu público. Aquele que recomenda uma postura de vida, cujo *exemplum* não pode ser requerido a respeito de si mesmo, gera desconfiança e desprezo.

Ademais, o orador e, aqui, leia-se professor, deve ser capaz (ii) ordenar os sentimentos do seu ouvinte. Em uma sala de aula, pensemos em um professor que, constantemente, chama a atenção de um aluno em específico e, de algum modo, expressa certo sentimento de desprezo em relação a ele. Quais as consequências desse ato? É-nos certo de que isso provocará nesse estudante um sentimento de amargura e ira que é direcionado ao professor, o que, concomitantemente, pode levar a atitudes, por parte do aluno, de rebeldia e de oposição ao docente, prejudicando sua atuação em sala de aula. Desse modo, aquele que está atento aos sentimentos do seu público, é capaz de saber lidar com o misto de emoções que emergem no decorrer de sua fala, de modo a compreender seus ouvintes e levá-los até à disposição desejada. Assim, ao invés de se chamar a atenção de um aluno diante de toda a sala, melhor seria reservar um momento para falar com ele em particular, procurando respeitá-lo e compreender suas dificuldades, uma conduta que pode ser melhor desenvolvida juntamente com as recentes pesquisas a respeito da *Conflict Resolution through Classical Literature*, um projeto que visa utilizar-se dos clássicos da literatura em

sala de aula para mediar a resolução de conflitos (Dinter, 2023), de modo a formar cidadãos cada vez mais aptos a serem capazes de se relacionar com o diferente e, inclusive, a respeitarem o próximo, mesmo que discordando dele.

Por fim, recomenda-se ao professor que tenha uma preocupação com (iii) o discurso. Isso representa que o professor precisa se dedicar ao estudo do conteúdo que pretende ministrar aos alunos. A título de exemplos, tomemos o caso do professor que chega à escola 15 minutos adiantados e, aproveitando esse tempo, prepara a sua aula. Por mais habilidoso e experiente que seja esse professor, é possível que o tempo de dedicação tenha sido insatisfatório, resultando em um discurso, por vezes, superficial e mal organizado em seu desenvolvimento. Dessa forma, a aparência de falta de preparo que isso pode ocasionar ao ouvinte, leva o aluno ao desinteresse, tanto pela temática que não é bem abordada, quanto a respeito do professor, cuja preocupação com o que seria ministrado para o seu público não foi prioridade. Desse modo, por meio das observações que Aristóteles faz em seu livro, pode-se, por parte do professor, recorrer a mecanismos retóricos tendo em vista a prática docente que, *grosso modo*, realiza-se por meio da exposição em sala de aula.

Embora isso seja útil, voltamos ao problema da formação do professor, que não tem contato com a retórica e não sabe lidar com a indisposição do aluno. De certa maneira, o problema é estrutural e insolúvel pela atuação e mudança apenas do professor. Entretanto, um trabalho focado em retórica, seja de Aristóteles ou outros autores, seria fundamental para o professor individualmente ver essa mudança em sala. Convencer, dissuadir e mudar a disposição do aluno: esses são todos recursos retóricos. Novamente, a realização será imperfeita, mas o estudo da disciplina retórica pelo professor pode auxiliar a conversão do aluno para o caminho filosófico.

As limitações foram trabalhadas de maneira apenas para dar alguma luz aos futuros estudos, porque não é possível fundamentar todas essas possibilidades sem novas pesquisas e novas propostas para a didática. Precisa-se principalmente de pesquisa na área retórica para cooperar com essa proposta didática e auxiliar o professor de filosofia. Melhor seria uma mudança em todo ensino, inclusive superior, uma vez que a formação de novos docentes em

filosofia não atribui grande ênfase à docência. Dessa forma, faz-se necessária uma mudança estrutural da educação brasileira e do ensino de filosofia em todos os níveis. Enquanto esse momento ideal não se efetiva na realidade, necessitamos buscar por nós mesmos as mínimas mudanças que contribuam para converter a experiência em sala em uma experiência filosófica, não como opinião, e, sim, como lugar de conhecimento.

5. Considerações finais

A partir de Cerletti (2009), fundamentamos a conexão entre concepção didática e filosófica. Seguimos seu conselho, adotamos uma concepção filosófica e extraímos dela uma didática adequada para o ensino de filosofia. O resultado, entretanto, mostrou-nos que essa proposta não se fecha em si mesma, como se as concepções dos filósofos não pudessem dialogar entre si. Na verdade, essa proposta só faz sentido em diálogo com outras propostas didáticas mais integrais, como a *Investigação Dialógica* defendida por Sofiste (2023).

A concepção filosófica de Aristóteles forneceu uma didática de enfoque *demonstrativo*, onde aquele que ensina filosofia precisa, após os impasses, caminhar em direção ao conhecimento. Esse caminho para o conhecimento se dá pela demonstração, um método onde as razões de cada coisa são apresentadas e precisam ter propriedades explanatórias que satisfaçam a explicação de um determinado *explanandum*. Abordando assim a intervenção filosófica, a experiência em sala de aula criada é nova, porque separa a filosofia da mera opinião e instaura a busca pela razão das coisas e de cada pensamento.

Essa concepção de filosofia parece formar uma didática mais justa com o aluno, que se preocupa com sua busca por respostas e que está sempre disposta em auxiliar sua razão a encontrar suas próprias respostas. Essas respostas, novamente, não são mais meras opiniões, por estarem fundamentadas em razões satisfatórias e podem ser chamadas de conhecimento; isto é, há um salto qualitativo no valor epistêmico do discurso.

Há, no entanto, lacunas para a efetividade dessa experiência filosófica. É preciso que seja aplicada dentro de outros métodos mais gerais, como também

exige novas pesquisas na área da arte retórica para que o aluno realmente seja convencido a percorrer por si mesmo o caminho filosófico. Seria necessário, para a realização mais perfeita possível dessa didática, uma formação mais adequada do professor. Nisso, a didática presente também acaba por ser uma proposta para todo ensino de filosofia e faz-se necessária uma mudança qualitativa nos cursos de graduação. A proposta, ainda que realizada de maneira imperfeita, permanece em sua integridade, porque, para uma experiência filosófica que distingue conhecimento e opinião, necessita-se de uma didática *demonstrativa*.

Referências

- AGOSTINHO; DE AQUINO, T. *Sobre o Mestre*. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Kírion, 2017.
- ARANHA, M. L.; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: introdução à Filosofia*. 4ª edição. São Paulo: Moderna, 2009.
- ANGIONI, L. Conhecimento e Opinião em Aristóteles (Segundos Analíticos I-33). In.: Marcelo Carvalho (ed.), *Encontro Nacional Anpof: Filosofia Antiga e Medieval*, Anpof, 2013, págs. 329-341.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*: I, II, III e IV. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior. [Obras Completas de Aristóteles]. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. [Obras Completas de Aristóteles]. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*: Livro I. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, UNICAMP, n. 7, p. 1-117, fevereiro, 2004. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/ANGASA-3>. Acesso em 13 de dezembro de 2024.
- ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*: Livro II. 2ª edição. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, UNICAMP, n. 4, p. 1-125, agosto, 2004. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/ANGASA-2>. Acesso em 13 de dezembro de 2024.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*: volume one. Leiden: Brill, 2010.
- BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Organizado por Ignazio Yarza; tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTI, E. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

CERLETTI, A. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DINTER, M. Apresentação: Dossiê Temático: Resolução de Conflitos e Literatura Clássica. *Revista Brasileira De Estudos Clássicos*, 36, pp. 1-5, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.24277/classica.v36.2023.1038>. Acesso em 13 de dezembro de 2024.

GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. 3ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

KENNY, A. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental*. Filosofia Antiga: vol. I. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARTINS, H. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: Mussalim, F.; Bentes, A. C. (Ed.). *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*, vol. 3. São Paulo: Cortez, 2011.

SIEGEL, H. Por que os educadores devem preocupar-se com argumentação? Trad. Gabriel Isola Lanzoni; Maria Gabriela Rodrigues de Castro; Sergio Mikio Kobayashi; Winola Weiss Pires Cunha. *EIDEA — Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 11, p. 134-158, jan/jun. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/eidea-11-1144>. Acesso em 13 de dezembro de 2024.

SOFISTE, J. *Filosofia com crianças: O que é? Como se faz?*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

ŽIŽEK, S. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

Submissão: 15. 12. 2024

/

Aceite: 31. 01. 2025

Entre corpo e alma: a dualidade agostiniana revisitada pela filosofia da mente

Between body and soul: Augustinian duality revisited by the philosophy of mind

KAREN DE LIMA BORGES¹

Resumo: Conjecturas acerca da mente estão presentes na Filosofia desde seus primórdios; entretanto, ganharam notoriedade entre os séculos XIX e XX com a união de ciências como a psicologia experimental e a neurociência. O presente artigo busca analisar as concepções de Agostinho de Hipona sobre “Alma Racional” e o “Corpo”, investigando suas similaridades com o problema do dualismo mente-corpo na Filosofia da Mente. Desta forma, utiliza-se a interpretação de textos filosóficos, especialmente *Da Trindade*, a partir do qual defendemos que, apesar da aproximação das ideias de Agostinho com o dualismo, o argumento do teólogo ressalta a necessidade de conceber o corpo junto à alma, buscando uma unidade entre ambos e evidenciando a relevância do autor nos debates contemporâneos sobre a mente.

Palavras-Chave: Problema mente-corpo; hierarquia; dualismos.

Abstract: Conjectures about mind have been present in Philosophy since its beginnings; however, they gained notoriety between the 19th and 20th centuries with the junction of sciences such as experimental psychology and neuroscience. The present essay seeks to analyze Augustine of Hippo's conceptions of “Rational Soul” and “Body”, investigating their similarities with the problem of mind-body dualism in the Philosophy of Mind. In this regard, we use the interpretation of philosophical texts, especially *On the Trinity*, whereby we argue that, despite the approximation of Augustine's ideas with dualism, the theologian's argument emphasizes the necessity of conceiving the body with the soul, seeking an unity of both and highlighting the relevance of the author in contemporary debates about the mind.

Keywords: Mind-body problem; hierarchy; dualisms.

1 Introdução

A incerteza acerca da natureza da mente humana, sua composição, localização e relação com o corpo tem sido uma constante preocupação na esfera filosófica. Desde os tempos da Grécia Antiga até a contemporaneidade, essa questão tem sido objeto de estudo e reflexão por diversos filósofos, como Platão e sua “Teoria das Ideias” na qual, estabelece a existência das ideias como

¹ Acadêmica de Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Ex-bolsista do Capes pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) e atualmente Bolsista do FNDE pelo Programa Educação Tutorial (PET) PET - PRÁXIS. E-mail: karen.borges@estudante.uffs.edu.br

metafisicamente anteriores às coisas, dividindo a realidade em dois: o mundo inteligível, constituído por ideias, e o mundo sensível, onde se encontram as coisas, as pessoas etc. Assim como, mais recentemente, na modernidade, com filósofos que antecederam as especulações da Filosofia da Mente, tais como René Descartes e Baruch Espinosa. Entretanto, é somente após o século XIX que a Filosofia da Mente ganha reconhecimento como um campo distinto dentro das Ciências Humanas, com o desenvolvimento da psicologia experimental, bem como com a publicação de Gilbert Ryle titulada como *The Concept of mind* (1949), em que Ryle “[...] tem como principal questão solucionar o equívoco lingüístico criado pelo problema mente-corpo [...]” (Toledo, 2005, p. 9.). A partir daí, as questões em torno da mente e do cérebro passam a ser consideradas dentro do estudo interdisciplinar das Ciências Cognitivas, compostas pela filosofia, psicologia, neurociência, antropologia, entre outras.

A despeito da profusão de teorias que permeiam o âmbito da Filosofia da Mente, boa parte delas se propõem a abordar as intrincadas questões que circundam o problema mente-corpo, buscando elucidar a interação entre a consciência e a corporeidade. Entre os temas de maior relevo nesse debate se destaca o Dualismo da Mente, o qual postula que a mente é uma entidade distinta e não física do cérebro, conforme expresso por Gustavo Leal Toledo (2005). Platão antecipou o dualismo ontológico ao erigir sua teoria sobre a dicotomia entre alma e corpo. Contudo, foi por meio das *Meditações Metafísicas* (1641) e na obra *As Paixões da Alma* (1649) de René Descartes que a mente ascendeu ao epicentro do dualismo. Para Descartes, o indivíduo consiste em duas substâncias: uma mental (*res cogitans*) e outra física (*res extensa*), as quais, embora discrepantes em sua natureza, mantêm uma intrincada interação. Após enfrentar críticas contundentes de materialistas, que postulam uma única realidade composta de matéria e suas interações e negam a existência de entidades não materiais como a mente, além de reducionistas, que buscam explicar fenômenos complexos em termos mais simples, muitas vezes reduzindo-os a elementos fundamentais ou processos físicos, a teoria cartesiana da mente enfraquece circunstancialmente. Diante da dificuldade de correlacionar dois princípios tão díspares como mente e corpo, Descartes perde espaço na contemporaneidade para o Dualismo de Propriedade. Este emerge como

uma resposta aos impasses enfrentados pelo Dualismo de Substância, buscando conciliar as perspectivas mencionadas, considerando a vida mental como inextricavelmente vinculada à matéria, embora transcenda sua mera materialidade. Sendo assim, “[a] categoria ontológica dos fenômenos mentais não é física, mas sim um aspecto do cérebro: uma propriedade dessa complexa massa de bilhões de células organizadas” (Alves; Almeida, 2023, p. 33-34).

Em *Da Trindade* e nas demais obras de Santo Agostinho, o tema Deus, alma e corpo recebe primazia. Antes mesmo de se converter ao cristianismo em 387 d.C., ele já apresentava duas concepções dualistas de mundo: a maniqueia e a neoplatônica em que, tanto a visão de mundo, como a de homem, compartilhavam uma dicotomia de poderes opostos em que o corpo desempenhava um papel negativo. Enquanto no neoplatonismo a alma era de cunho espiritual, no maniqueísmo, tratava-se de uma natureza corpórea. Nesse sentido, o artigo se direciona a uma análise das concepções de alma (compreendendo o termo “alma” para se referir ao que Agostinho chamava de “alma racional”, atribuída exclusivamente aos seres humanos, concedendo-lhes capacidades intelectuais, bem como, referindo-se à mente ou a qualquer processo cognitivo humano) e de corpo e da conexão que essas apresentam conforme delineadas por Agostinho, especialmente aquelas expostas ao longo da obra monumental *Da Trindade*.

2 Sobre a alma racional e o corpo

Que bem pode existir superior ao homem? É difícil saber se não se examina e resolve antes qual a natureza do homem. Não se trata aqui agora da exigência de definir que é o homem, quando quase todo mundo, ou pelo menos meus adversários (os maniqueus) e eu, estamos de acordo com a afirmação de que somos um composto de corpo e alma. A questão é muito distinta: qual das substâncias que mencionamos é a que constitui o homem? São as duas, ou o corpo somente, ou só a alma? (Agostinho *apud* Costa, 2018, p. 193)

Uma das indagações empreendidas por Santo Agostinho na obra *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* diz respeito à ontologia do ser humano e isso não difere em sua obra *Da Trindade*. Evidencia-se, a partir da influência do maniqueísmo, do neoplatonismo e, posteriormente, do cristianismo,

a consolidação da sua concepção de uma dualidade humana, compreendida como um composto de corpo e alma. Contudo, imerso nesse escrutínio metafísico, o autor adentra em uma investigação mais profunda, visando discernir as distinções ontológicas entre essas duas substâncias para saber se, de fato, haveriam distinções aplicáveis a corpo e alma. Como mencionado anteriormente, embora Agostinho tenha eventualmente comungado para o cristianismo, supostamente em seus escritos iniciais ressoava uma perspectiva dualista radical, reluzindo os preceitos neoplatônicos que o filósofo então professava. Nessa perspectiva, emerge a concepção da essência humana primordialmente como a alma, destacando a união dualística entre o corpóreo e o incorpóreo, segundo a qual o corpo é concebido como um mero acidente ou manifestação antinatural que obstaculiza a busca pela sabedoria e a realização da verdadeira excelência. Sob essa ótica, o corpo é concebido como um encargo, um obstáculo intrínseco à busca da sabedoria, ensejando a concepção de seu caráter intrinsecamente maléfico. No entanto, é preciso cautela ao presumir que Santo Agostinho adota integralmente essa perspectiva ontológica de rejeição do corpo, exceto talvez em uma dimensão moral. Indubitavelmente, observa-se uma distinção entre essas substâncias, embora derivem da obra de um Deus único, cuja natureza é intrinsecamente benevolente, o que resulta, por fim, na atribuição de bondade a todas elas. Contudo, a despeito da criação divina abarcar todas as coisas, criadas a partir do nada, não se vislumbra a aplicação uniforme de perfeição em todas as manifestações, delineando, assim, uma hierarquia de excelência no tecido do universo.

Dita nesta relação hierárquica, a alma “[...] não é de uma natureza inferior, como o corpo, nem superior, como Deus” (Agostinho, *Da Trindade*, IX, 11, 16), mas é por meio dela que o corpo alcança a vida, pois é ela uma substância que compartilha da razão e que governa o corpo. Apresenta-se como uma substância imaterial ou espiritual, caracterizada por sua imutabilidade e eternidade, concebida *ex nihilo* como um sopro divino que posteriormente se infunde pelas narinas do ser humano, persistindo mesmo após o desencarne. Ao longo de toda a história, houve quem considerasse a alma meramente material por não a encontrar fisicamente presente no corpo — acreditando que ela pudesse ser identificada como sangue, cérebro, coração, átomos, entre outros elementos corporais —,

concluindo que ela deveria ser mortal. “Mas os que descobriram que sua substância é uma vida incorpórea, pois é uma vida que anima e vivifica todo o corpo vivo, tentaram provar [...] que ela é igualmente imortal, pois a vida não pode ser sem vida” (*Ibid.*, X, 7, 9).

Ainda, a alma humana é ativa e dotada de razão ou inteligência. Como é percebido em diversos momentos de sua obra *Da Trindade*, o teólogo lhe atribui a nomenclatura “Alma Racional” ou “Alma Superior”, sendo então sinônimo de existência e bondade, uma vez que, quando não houver o bem, também não haverá a existência. Mediante tal é que sentimos e entendemos que existimos, pois segundo o autor “[n]inguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe” (*Ibid.*, X, 10, 13). É também pela própria alma que a alma se conhece, dado que não há nada mais imediato para nós que a nossa própria alma e, quando a alma se procura, consequentemente se conhece e sabe de si. Para tanto, Agostinho de Hipona apresenta, no livro X, o seguinte argumento:

Não percebem todos eles que a alma se conhece no momento mesmo em que se procura? [...] Não se pode dizer com lógica, que se tenha conhecimento de alguma coisa da qual se desconhecesse a substância. Se ela se conhece com certeza é porque ela conhece com certeza sua substância. [...] Pelo contrário, ela não tem certeza alguma de ser ar, fogo, corpo ou algo corporal. Não é, portanto nenhuma dessas coisas (Agostinho, *Da Trindade*, X, 10, 16).

90

O argumento em questão, além de demonstrar o imediatismo da alma, também fundamenta por que ela não pode ser corpo ou qualquer entidade externa a nós. Assim também o é quando Agostinho argumenta sobre a “representação imaginária”: “[...] se fosse alguma delas, pensaria nelas de modo diferente em relação às outras coisas, ou seja, não por meio de uma representação imaginária [...]” (*Ibid.*, X, 10, 16). Nesse sentido, é indicado que, para pensar em fogo, ar ou qualquer coisa externa a nós, é necessária uma construção mnêmica através da representação pelos sentidos corporais, sejam eles o tato, a visão, a audição etc. Aparentemente, não é isso que a mente enfrenta. Sendo tão imediata a si, não necessita de “representação imaginária” alguma para se pensar e pensa a si própria de uma maneira diferente das demais coisas. Ao que tudo indica, não é por meio dos nossos sentidos corporais que conheceremos a nossa mente: devido a sua

imaterialidade, somente se investiga esta doravante ela mesma e jamais por uma “representação imaginária” ou pelos sentidos. Desse modo, basta a alma se desapegar daquilo que ela não tem certeza de ser para que não erre ao se conhecer, tampouco se procure como se não estivesse presente em si mesma, o que pode ocasionar tomar uma coisa por outra. Contudo, tal argumento que questiona a lógica de conhecer algo cuja substância é desconhecida pode ser contestado, como exemplificado por Aristóteles em *Segundos Analíticos*. Ele sugere que é possível saber que o trovão é um estrondo nas nuvens sem conhecer a essência do trovão.

No que concerne ao corpo, é por meio dele que a alma efetua várias funções, atuando ele como residência e sendo regido por ela. Embora possuam naturezas discrepantes, não devem ser vistos como substâncias separadas, pois é imperativo que a alma resida em um corpo para se manifestar como ser humano. Dessa forma, o homem é concebido como um composto inseparável de corpo e alma racional. Por conseguinte, percebe-se o corpo não como um cárcere ou uma substância maligna, mas sim como benevolente, elaborado por um Deus compassivo, que determinou que os seres humanos fossem constituídos dessa dualidade fundamental. A diferença consiste no fato de que o corpo se trata de uma natureza física, mutável, mortal e criado a partir de uma matéria primeira, a saber, o barro, e dotado de cinco sentidos corporais: visão, audição, olfato, paladar e tato.

Por último, a estrutura hierárquica dessas substâncias reflete a repercussão do pecado original, derivado da transgressão de Adão e Eva no Jardim do Éden. O corpo se submeteu à primazia da alma, inaugurando o pecado como o principal catalisador dessa condição de inferioridade. No entanto, ao ponderar sobre o pecado, é importante lembrar que o corpo é o instrumento da alma e está a seu serviço. Nesse contexto, a deterioração da carne é reflexo da degradação da alma, incapaz de administrar adequadamente seu veículo físico. O mesmo ocorre contrariamente, quando há defeito no corpo, existe uma dificuldade da alma de se desempenhar plenamente: “[...] a alma, no entanto, unida ao corpo sente através de um instrumento corporal, instrumento esse chamado de sentido; o qual na verdade quando impedido por defeito físico [...] perde sua ação” (Agostinho, *Da Trindade*, XI, 2, 2.). Porém, devido à imutabilidade da alma, essa permanece a mesma, questão que já ecoava as primeiras ponderações teológicas delineadas em

Da Trindade. No Livro III, Capítulo 2, encontramos a representação da Trindade; Pai, Filho e Espírito Santo, associada à composição corpórea, na qual a alma racional, que governa o corpo, partilha de uma “Sabedoria Imutável”, enraizada em Deus. Esta representação também aparece na alma mediante a memória, inteligência e a vontade, assim como, no corpo mediante a visão, o objeto visto e a atenção do espírito. Por conseguinte, segundo Agostinho, faz-se o homem como imagem de Deus e da Trindade somente a partir da mente e não de sua natureza como um todo. Na presente relação de Trindade, o corpo permanece inferior à alma até mesmo após a ressurreição, bem como se torna eterno e restaurado do pecado original. Embora se refira a um “corpo espiritual” ou “corpo angelical” que se encontra “[...] na companhia dos anjos, nem assim dará conselhos a alma, porque, por ser corpo, o corpo sempre está abaixo da alma, e qualquer alma vil resulta ser mais excelente que o mais excelente corpo [...]” (Agostinho *apud* Costa, 2018, p. 191.). Algo análogo também ocorre com a alma: apesar de estar sempre em uma hierarquia superior à do corpo, continuará “[...] numa natureza inferior a Deus, pois a alma é criatura e Deus, Criador” (Agostinho, *Da Trindade*, IX, 11, 16).

92

Sendo assim, o teólogo explora a dualidade essencial humana, afastando-se do maniqueísmo e do neoplatonismo em favor de uma concepção cristã. A alma é uma substância imaterial e eterna que governa o corpo. Embora superior, Agostinho reconhece a interdependência entre corpo e alma na constituição do ser humano. O corpo é físico e mortal, enquanto a alma é espiritual, criada por Deus. Essa dualidade não rejeita o corpo, mas estabelece uma hierarquia onde a alma transcende após a ressurreição. A interação entre corpo e alma, conforme a vontade divina, define a natureza humana e reflete a sabedoria na criação. Assim, a união entre corpo e alma é essencial para a realização plena da humanidade, contribuindo para a completude do ser.

3 Teorias dualistas da mente

Na complexidade ontológica de definir a alma racional, ou mente, que anima o corpo humano, surgem especulações sobre um princípio imaterial oposto ao corpo. Apesar dos avanços desde a modernidade, a essência da consciência

humana continua um desafio. Debate-se a possibilidade dessa explicação de inúmeras maneiras, como pelas atividades neuronais, pela estrutura cerebral ou, como sugerido por Agostinho, por um substrato imaterial. Seguindo este caminho, encontram-se as Teorias Dualistas da Mente. Para que seja feita uma releitura proveitosa da teoria agostiniana por uma ótica dos dualismos na Filosofia da Mente, faz-se profícua uma breve contextualização dos dois tipos que apresentam maior “[...] notoriedade: o dualismo substancial e o dualismo de atributos” (Gomes, 2020, p. 105).

Em um primeiro momento, constrói-se nas *Meditações Metafísicas* de Descartes uma empreitada em direção a certezas inquestionáveis, partindo justamente do oposto, a dúvida. Buscando eliminar quaisquer que fossem os conhecimentos obscuros, o filósofo utilizou daquilo que veio a ser chamado de dúvida hiperbólica. Nesse sentido, esta mesma dúvida perpassou a própria conjectura de sua existência metafísica, a qual deu vazão ao ilustre *Cogito, ergo sum*: “[...] cumpre enfim concluir e ter por contraste que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 2005, p. 100, grifo do autor). Portanto, segundo o filósofo, embora todas as demais entidades, tais como percepções sensoriais e ideias, ou quaisquer outras certezas supostas, possam ser submetidas a questionamentos, é imperativo que, ao duvidar, uma substância pensante realize tal ato. Sendo assim, Descartes conclui que o pensamento é o atributo que detemos com maior certeza.

A dúvida que não mais ocorria no âmbito imaterial, ainda permanecia forte para explicar as coisas externas, em especial o corpo. A partir daí surge a Teoria Cartesiana da mente, ou como também é conhecida, Dualismo de Substância, recebendo essa nomenclatura pois considera a existência de duas substâncias distintas uma da outra, a saber, uma mental (*res cogitans*) e outra física (*res extensa*). A substância mental foi caracterizada como uma atividade do pensamento, “[...] no sentido metafísico, ou seja, uma substância, algo que existe por si e que permanece enquanto tal, podendo ser aniquilada apenas por Deus [...]” (Dutra, 2017, p. 33), sendo destituída de uma posição espacial. À diferença da substância material, caracterizada pela extensão no espaço, de forma que para

Descartes a substância corporal se assemelharia a uma máquina hidráulica e não se diferenciaria nesse quesito da matéria animal, tratando-se pois de algo mais difícil de provar, pois, segundo o filósofo, unicamente poderia ser provada mediante a existência de Deus (*res divina*). Conforme a perspectiva de Descartes, Deus é concebido como o sustentáculo da ordem e estabilidade do universo, englobando a substância material em sua jurisdição. A demonstração da existência de Deus assume um papel central na filosofia cartesiana, sendo a partir dela que a fundamentação segura e coesa da existência de substâncias materiais ou da *res extensa* se torna possível.

Dado o caráter altamente distintivo dessas substâncias, surge a indagação de como esses dois princípios mantêm uma relação entre si. Por essa razão, Descartes insere em sua teoria a chamada União Substancial: “Em relação a esse tema, Descartes vê-se obrigado a lidar com dois modelos: o aristotélico, da união substancial – a mente é forma do corpo, e mente e corpo formam uma só substância –, e o platônico – a mente e o corpo são duas substâncias distintas [...]” (Scribano, 2007, p. 154). Frente a tais posições radicais, o filósofo assume tanto o modelo platônico, como o aristotélico. O que possibilita esse ponto de equilíbrio é a glândula pineal. Esta “que se encontra abaixo dos hemisférios cerebrais, foi identificada por Descartes como o lugar de comunicação entre o corpo e a alma [...]” (Dutra, 2017, p. 34). Logo:

A mente e o corpo são duas substâncias realmente distintas, e assim Platão tem razão contra Aristóteles, e desse modo todas as idéias intelectuais têm uma origem não-sensível; mas Platão errou diante de Aristóteles, porque o tipo de união entre a mente e o corpo não é de modo algum o platônico, construído na metáfora do piloto e do barco. O tipo de união entre a mente e o corpo parece-se, ao contrário, com o imaginado no modelo aristotélico: eles estão unidos de modo a formar uma terceira substância propriamente dita (Scribano, 2007, p. 155).

No entanto, devido à dificuldade em sustentar a existência da materialidade e a conexão possível entre cérebro e mente, a Teoria Dualista de Substância perde seu espaço na contemporaneidade para diversas outras teorias dentro da Filosofia da Mente. Destas, observa-se o Dualismo de Propriedade ou também a Teoria do Aspecto Dual. “Uma das principais características da teoria do aspecto dual é a

expressão segundo a qual a descrição física do mundo não é uma descrição completa dele mesmo, pois a realidade possui dois aspectos intrínsecos: os físicos e os mentais” (Alves; Almeida, 2023, p. 48). Essa teoria revela um argumento mais conciso em comparação ao Dualismo Cartesiano, ao aparentemente contornar os problemas enfrentados por este último. Uma das grandes figuras presentes nesta corrente filosófica é Thomas Nagel, que ficou mais conhecido pela sua publicação *What is it like to be a bat?* (1974). O artigo em questão apresenta uma sequência de argumentos para aquilo que também tentava suprimir o Dualismo Cartesiano, a saber, o Materialismo e o Reducionismo; porém, Nagel estava longe de compactuar com o Dualismo de Substância.

Para Nagel, embora haja elementos identificados como mentais que são intrínsecos ao cérebro, esses não podem ser considerados propriedades físicas (Cf. Nagel, 2005, p. 259). Segundo ele, as propriedades mentais derivam da estrutura cerebral, porém não pertencem ao domínio físico. De um lado, temos toda uma construção das interações cerebrais que são passíveis de observação e, de outro, propriedades mentais derivadas desta construção e que, no entanto, escapam das reduções e descrições materialistas. Por essa razão, as Teorias Materialistas se revelam insuficientes e, por conseguinte, enfrentam de forma inadequada o dilema mente-corpo. Em seu artigo, Nagel destaca dois aspectos salientes como partes integrantes desse impasse: em primeiro lugar, o materialismo não sustenta uma teoria da mente abrangente, pois reduz sua essência a meros epifenômenos físicos ou eventos que ocorrem como subprodutos de processos físicos, mas que não causam nada por si mesmos e são restritos a um grupo específico e à perspectiva humana, negligenciando outras formas de vida. Na filosofia da mente, o epifenomenalismo sugere que os eventos mentais, como pensamentos ou sensações, são causados por processos físicos no cérebro, mas não têm influência sobre esses mesmos processos ou sobre o comportamento. Em outras palavras, a mente acompanha o cérebro, mas não interfere nele. Nesse sentido, o primeiro problema pode ser descrito da seguinte maneira: “Podemos chamar isso de o caráter subjetivo da experiência. Ele não é capturado por quaisquer das recentes e familiares análises redutivas do mental, já que todas elas são logicamente compatíveis com sua ausência” (Nagel, 2005, p. 247). Dessa maneira, a teoria exclui

uma parte fundamental do mundo e da experiência. Em segundo lugar, mesmo ao tentar considerar outras formas de vida, o materialismo não consegue se desvencilhar da linguagem objetiva moldada pela experiência humana, tornando impossível discutir as vivências subjetivas. Este problema pode ser observado no seguinte trecho: “Se se deseja defender o fisicalismo, deve ser dada uma explicação física dos aspectos fenomênicos. Mas quando examinamos seu caráter subjetivo, parece que tal feito é impossível. A razão é que todo fenômeno subjetivo é essencialmente conectado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física, objetiva, abandone esse ponto de vista” (Nagel, 2005, p. 248). Ao tratarmos da mente, estaríamos lidando com um caráter subjetivo da experiência, presente no sujeito ou na espécie em questão, também chamado de descrição em primeira pessoa, restrita àquele que a tem. Esse caráter não é capturado pelas análises redutivas do mental, justamente por reduzirem quaisquer atividades mentais ao físico, ao comportamento, ao corpo ou à matéria, dificuldade que fica clara no seguinte exemplo:

[...] ao comermos um chocolate, nossas papilas gustativas enviam impulsos elétricos pelos nervos, que ligam a língua ao cérebro. Tais impulsos alcançam o cérebro, produzindo-lhe alterações físicas e eletroquímicas para, finalmente, conseguirmos sentir o gosto do chocolate. Um neurocientista conseguiria, através de aparelhos apropriados, observar as complexas mudanças físicas e eletroquímicas efetuadas no cérebro quando uma pessoa come um chocolate. Contudo, apenas a pessoa que o degustou conseguiria saber qual foi a sua sensação ao saboreá-lo. Dado essa ser subjetiva, apenas ela, em primeira pessoa, pode possuir a sua sensação (Alves; Almeida, 2023, p. 49-50).

Thomas Nagel passa boa parte dos seus escritos mostrando a insuficiência das Teorias Materialistas. Dotado de fortes argumentos que evidenciam não estar a mente submetida a um dualismo tão contundente como o de Substância, tampouco poder ser reduzida meramente ao físico, coloca momentaneamente em suspensão quaisquer conclusões acerca do problema mente-corpo.

Apesar de Nagel almejar um conhecimento mais objetivo dos aspectos mentais subjetivos, ele admite a possibilidade de que, mesmo existindo tal ‘[...] nível mais profundo’, talvez nunca possamos obter as ferramentas para uma compreensão geral dele (*Ibid.*, p. 57).

Mas isso não revela um pessimismo em relação às especulações; pelo contrário, para ele, é somente a partir de indagações tão complexas que chegaremos a algum avanço acerca do assunto.

Destarte, ao explorar as teorias dualistas da mente, destaca-se o Dualismo de Substância, que postula duas substâncias: a mente (*res cogitans*) e o corpo (*res extensa*). Descartes conecta essas substâncias pela glândula pineal, ideia criticada pela dificuldade de conciliar sua interação. Em contrapartida, o Dualismo de Propriedade argumenta que descrições físicas e mentais são essenciais para entender a realidade, ressaltando que propriedades mentais emergem de uma substância física. Nagel enfatiza que aspectos subjetivos da experiência, como a consciência, não podem ser explicados apenas por fenômenos físicos. Compreendendo este contexto, o próximo título analisará os conceitos de corpo e alma em Agostinho, contextualizando-os em relação aos dualismos discutidos e explorando suas distinções e afinidades à luz da Filosofia da Mente.

4 Santo Agostinho e a filosofia da mente

97

Como abordado anteriormente, Santo Agostinho não via o ser humano apenas como alma ou corpo, conforme sua obra *Da Trindade*. Após abandonar crenças pagãs e maniqueístas, ele rejeitou o dualismo radical que considerava o corpo maléfico. Assim, a concepção agostiniana da mente nega tanto sua redução ao corpóreo quanto um dualismo radical. Surge, então, a questão: qual é a natureza do dualismo entre corpo e mente na teoria de Agostinho? Trazendo uma releitura contemporânea dessas questões, pode-se indagar se a dualidade agostiniana se alinha ao Dualismo de Substância, ao Dualismo de Propriedade, ou ainda se representa uma vertente distinta dessas teorias.

Em diversos momentos de sua obra o autor apresenta argumentos que sustentam esta dualidade entre mente e corpo, nos quais evidencia que a mente não é um corpo. Observa-se isso no exemplo já tratado anteriormente, no qual o teólogo utiliza um argumento por exclusão: se a mente se conhece e tem certeza de si mesma, então ela conhece e tem certeza de sua substância. A mente não tem certeza de que sua substância seja corpórea ou qualquer coisa corporal, então não

pode ela ser corpórea. Caso contrário, deveria saber ser uma substância corporal, o que não ocorre neste argumento. Por isso, exclui a possibilidade de atribuir à mente o mesmo que se emprega para as coisas corporais. Embora esse argumento enfrente algumas objeções, como aquela contida em *Segundos Analíticos* — ou pudesse ser contestado por algum filósofo funcionalista que presume tais estados mentais definidos por sua função causal em relação a estímulos externos e outras experiências mentais internas, em vez de por sua composição física específica. Isso implicaria que diferentes sistemas físicos podem realizar as mesmas funções mentais. Portanto, um funcionalista asseguraria que “[...] a mente pode certamente ser realizada em um cérebro, mas talvez possa também ser realizada em hardware de computador, ou em algum outro material” (Matthews, 2007, p. 68) —, ainda assim o raciocínio de Agostinho o leva em defesa de um dualismo.

Entretanto, mesmo que Agostinho defenda a existência de dois aspectos, um mental e outro corpóreo, está longe de ser uma Teoria de Aspecto Dual, como queria Nagel. “No dualismo de Nagel, o mundo físico existe, é real e independente de qualquer mente ou agente cognoscente, sendo passível de apreensão cognitiva” (Alves; Almeida, 2023, p. 48). Segundo o teólogo, a existência do mundo corpóreo pressupõe a existência do seu Criador, a saber, Deus. Assim também sucede com a mente e o corpo: ambos são dependentes do Sumo Bem e estabelecem uma relação de codependência entre si. Um Deus benévolo, que não poderia fazer outra coisa senão o bem, originou o corpo como sustentáculo da alma e a “alma é uma substância que participa da razão, constituída para reger um corpo” (Agostinho, *De Quantitate Animae*, XIII, 22 *apud* Costa, 2018, p. 188). Nesse sentido, a mente não atua como em um Dualismo de Propriedade ou no Funcionalismo, em que ela seria apenas realizada por um cérebro ou qualquer outra corporeidade, mas mantém uma relação de composto natural. Esta condição de composto é uma dualidade hierárquica de condição natural; como já visto, ontologicamente a alma é superior ao corpo. Além disso, o corpo é visto como um bem ontológico natural e também desempenha um papel essencial na escatologia, quando ressuscitará para formar o novo homem junto com a alma. Há uma sutileza no dualismo encontrado em Nagel e em sua teoria, que sugere não ser a dualidade mente-corpo senão uma única substância física com propriedades físicas e mentais, onde o mental emerge

dos processos neurológicos sem se resumir a eles, visto que, para ele, a mente não é física. Em *Da Trindade*, isso se difere radicalmente: a alma tem uma necessidade hierárquica de Deus, que a faz à sua imagem e semelhança. De maneira análoga, essa relação hierárquica também se aplica ao corpo e a alma, uma vez que “[...] ao falar da sensação (primeiro nível do processo do conhecimento humano, da qual nascem as imagens — fantasmas— das coisas sensíveis) como algo próprio da alma, diz que, para que essa aconteça, a alma necessita do corpo (sentidos corpóreos)” (Costa, 2018, p. 196). Sob esse viés, o corpo tem um papel passivo, como de um meio para a alma ativamente se desempenhar. Não existe qualquer hipótese em Santo Agostinho que leve a crer que a mente ou a razão se desenvolva a partir da corporeidade; ela está indispensavelmente situada como parte da alma racional, sendo criada e se fazendo imagem da Trindade conforme se conhece. “Realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente, seu conhecimento, que é a sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor” (Agostinho, *op. cit.*, IX. 12. 18).

Certamente, se a relação tênue que a concepção do aspecto dual de mente-corpo traz não se aplica ao dualismo agostiniano, pode-se pensar que deva haver uma proximidade a um Dualismo Cartesiano. Ainda que se especule uma afinidade da filosofia de Descartes com as concepções de Agostinho, isso não se dá no problema mente-corpo. Embora em determinados momentos se tenha estabelecido uma comparação entre o *cogito* de Descartes com o *Si fallor, sum* de Agostinho, Descartes parece ter enaltecido a autoridade de Agostinho, contudo, nega ter compartilhado as mesmas intenções ou ter sido influenciado por ele. Em um primeiro momento, fica notório que ambas as teorias tratam acerca da relação entre a mente e o corpo, em que a mente é a substância imaterial encarregada pela parte pensante. Está expresso também que nenhum dos dois acreditava que a mente fosse o cérebro ou suas sinapses, mas substancialmente distintos. Entretanto, em suas *Meditações Metafísicas* Descartes concebe a parte sensorial imbuída ao corpo quando descarta a apreensão pelos sentidos: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos [...]” (Descartes, 2005, p. 93). Essa apreensão em Agostinho não possui

uma relação tão longínqua: é somente pela alma que o corpo é capaz de desempenhar seus cinco sentidos. Mesmo que hajam os sentidos corporais, estes são um instrumento para a alma realizar a sensação e, estando interligados à alma, não são necessariamente enganosos, como conjecturou Descartes. Para o filósofo francês, o funcionamento do corpo humano, assim como o dos animais ou de toda coisa extensa, não passava de um esquema mecânico. “Além do mais, não seria a alma que daria movimento e calor ao corpo, sendo estes princípios básicos de um corpo vivo [...]” (Murta, Falabretti, 2015, p. 76); ademais, toda existência de um corpo admitiria a existência de um Deus. De outro lado, tendo Agostinho um forte arraigamento na teologia cristã, não só o corpo fazia alicerce em Deus, mas a alma e quaisquer existentes possíveis, em que a função mecânica atribuída ao corpo é inexistente e por essa óptica, embora o corpo seja de uma hierarquia inferior, continua sendo de caráter bom e necessário à alma.

No que diz respeito ao corpo, a separação que faz Descartes em relação à mente aparece mais vigorosamente do que em Agostinho, dado que no Dualismo de Substância se a mente está ligada ao corpo, só pode se realizar através da epítese neural. Em contrapartida, para Agostinho, não existe um ponto central no cérebro ou no corpo que o ligue à alma; o composto corpo-alma se estabelece mediante a necessidade que criam um do outro e na perfeição constituinte ao serem uma criatura de Deus. Sendo assim, a alma está intrinsecamente no corpo até mesmo depois do desencarne.

Outra diferença significativa é que Descartes considera a possibilidade de a mente existir sem o corpo. Em sua *Meditação Segunda*, bem como no *Discurso do Método*, o filósofo advoga por um imediatismo e uma independência do espírito humano, o que o torna mais fácil de conhecer que o corpo:

[...] compreende-se muito melhor as razões que provam que a nossa [alma] é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele; depois por não vermos outras causas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal (Descartes, 2001, p. 66).

Não obstante o filósofo constate uma dessemelhança tão considerável ao tratar do corpo e da alma, na mesma página do *Discurso do Método* ele admite

uma união substancial para estes dois elementos, em que a alma “[...] precisa estar mais estreitamente ligada e unida a ele para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim compor um verdadeiro homem” (*Ibid.*, p. 66), dificuldade que em *Da Trindade* e nas demais obras pós-conversão de Agostinho, não é encontrada, visto que “[...] o corpo do homem, segundo o Livro do Gênesis, foi criado primeiramente a partir de uma matéria primeira (barro ou humo) pelo próprio Deus [...]” (Costa, 2018, p. 200) e somente depois foi criada a alma que é infundida no homem. A disparidade entre alma e corpo para Agostinho é categórica. Porém, após serem criados, compete uma necessidade de existência tanto do corpo quanto da alma e, por este mesmo motivo, a dúvida cartesiana em torno do corpo não circunda as obras agostinianas. Quis Deus que o humano fosse corpo e alma e os criou de tal maneira, dispondo de uma perfeição, mesmo que hierarquicamente inferior que a de seu Criador. Portanto, para Santo Agostinho, não é o homem só o seu corpo, tampouco o cérebro ou o seu coração. Também não pode ser dito ser apenas a alma e seus processos mentais, como um dualismo radical que exclui a necessidade do corpo e o subjuga, tendo-o como malefício e empecilho no alcance da sabedoria. É, antes de tudo, um composto ou uma

[...] posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas substâncias não se excluem, ou não são antagônicas, antes pelo contrário se inter-relacionam de tal forma que só ao composto das duas substâncias pode-se chamar de homem [...] (*Ibid.*, p. 201).

Segundo Santo Agostinho:

O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma das duas sem a outra é homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida [...]. O que chamamos, pois, homem? É o corpo e a alma, unidos como dois cavalos que puxam uma carruagem ou à maneira de um centauro (Agostinho, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 4, 6 *apud* Costa, 2018, p. 193).

Apesar de Agostinho adotar um dualismo que se difere dos demais filósofos que seguem essa corrente, alguns de seus argumentos antecederam, em certa medida, as discussões a respeito da mente que ganharam ênfase na

contemporaneidade. Isso fica evidente em seu argumento anteriormente referenciado, em que o teólogo defende a imaterialidade da alma a partir de uma “representação imaginária”. Pode ser dito da seguinte maneira seguindo o raciocínio de Matthews (2007): se a mente fosse feita de alguma substância material, por ser imediata a si mesma pensaria sobre tal substância material. A mente está presente para si mesma e não pensa em qualquer substância material. Logo, a mente não é feita de substância material. Neste argumento, Agostinho demonstra que a mente “[...] ao pensar sobre si mesma, não por intermédio de uma imagem ou representação mental, mas simplesmente por estar presente ao máximo em si mesma, a substância, se alguma, de que ela é feita teria de estar também presente” (Matthews, 2007, p. 75). Considerando que a mente não pensa seu externo da mesma maneira que pensa a si mesma, a corporeidade é sempre constituída na mente por aquela representação mnêmica que não é tão imediata a si quanto o próprio conhecimento da mente sobre ela mesma. O argumento em questão aparece no recente debate sobre a possível existência de crenças ou pensamentos inconscientes para a mente humana, como acreditava Sigmund Freud. A mente inconsciente de Freud se refere à parte da mente que contém desejos, memórias e sentimentos reprimidos, que influenciam o comportamento e pensamentos conscientes sem que a pessoa esteja ciente deles. Isso levaria a colocar em suspensão o argumento de Agostinho, porém se pode “[...] ressaltar que mesmo as crenças e os desejos inconscientes têm de estar, de acordo com a teoria freudiana, diretamente acessíveis, de um modo ou de outro, ao sujeito pensante” (*Ibid.*, p. 76). Além disso, em outra passagem da obra *Da Trindade*, o argumento de Agostinho alude ao que hoje poderíamos chamar de um argumento próximo ao Problema das Outras Mentes, este que trata-se da questão filosófica sobre como podemos justificar a crença de que outras pessoas têm mentes e experiências conscientes, dado que só temos acesso direto à nossa própria mente:

A mente não pode amar a si mesma, se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não conhece? Estaria falando nesciamente aquele que dissesse que ela se ama, a partir de um conhecimento genérico ou específico, pelo qual se sabe semelhante à mente dos outros. Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não se conhece a si mesma? Não se diga que é como acontece com o olho do corpo, que pode ver os

olhos dos outros sem que veja os seus próprios (Agostinho, *Da Trindade*, IX, 3, 3).

Trata-se de um problema ainda discutido na Filosofia da Mente, cujo cerne é a questão de como podemos conhecer ou observar uma outra mente, visto que parece haver certa dificuldade em afirmar diretamente que outros, além da própria mente que pensa, também dispõem de uma mente. Nagel aparece como uma forte figura nesta discussão, inserindo, inclusive, a questão sobre mentes distintas das dos humanos. Em seu artigo *What is it like to be a bat?*, Nagel supõe a experiência subjetiva de outras espécies animais, como a do morcego, que, devido a sua espécie possuir um aparelho sensorial tão diferente do nosso, isso pode significar que está além da nossa capacidade cognitiva conceber suas experiências subjetivas, o que, no entanto, não faz sucumbir ao pressuposto de uma redução material que explique esta dificuldade. Thomas Nagel mostra que “[...] podemos atribuir tipos gerais de experiência com base na estrutura do animal e do seu comportamento. Descrevemos o sonar do morcego como uma forma de percepção tridimensional; acreditamos que os morcegos sintam, além da percepção por sonar, alguma variante de dor, medo, fome, libido e outros tipos familiares de percepção. Mas acreditamos também que essas experiências tenham um caráter subjetivo específico, o qual está além da nossa habilidade de concepção” (Nagel, 2005, p. 250). O Problema das Outras Mentes se refere a uma problemática típica da modernidade e segundo Matthews (2007) não parece ter sido abordado por outros nomes da Filosofia Antiga. Todavia, o “[...] Livro IX de *Da Trindade*, e uma passagem similar no Livro VIII da mesma obra podem ser os primeiros lugares na filosofia ocidental onde o problema de outras mentes é abordado” (Matthews, 2007, p. 80). Segundo Matthews (2007), Agostinho argumenta que há uma possibilidade de reconhecer outras mentes ao enxergar uma analogia entre o modo em que meu corpo se movimenta como manifestação dos meus desejos em comparação com o movimento de outros corpos. A solução que o teólogo oferece parece ser o que em Filosofia da Mente passamos a chamar de Argumento por Analogia com Outras Mentes. “O Argumento por Analogia em Agostinho é um argumento para a conclusão de que existem almas racionais, ou mentes, que pertencem a outros organismos racionais, ou seja, a outros animais humanos”

(Matthews, 2007, p. 84). Argumento esse tão intrincado quanto sua abordagem dualista do corpo e da alma, em que explora desde a diferença entre a ativação da *anima* no corpo não-humano, o papel do *animus* na alma racional humana e a livre escolha. Considerando-se outros animais não-humanos, a alma existente neles é de um caráter irracional. Talvez isso seja o que mais aproxima o teólogo de uma teoria nageliana, pelo que os dois autores compartilharam essa especulação acerca do que seja à mente do outro, diferente de Descartes “que nunca reconheceu o problema de outras mentes [...] [mas], reconheceu o problema das mentes animais e também o problema das mentes e máquinas. (Matthews, 2007, p. 82). Ademais faz-se fundamental esclarecer que a questão das outras mentes trata de como podemos discernir a existência de mentes além da nossa própria. Este dilema adota uma abordagem egocêntrica ou de primeira pessoa, a saber, o solipsismo, o qual implica a crença da existência exclusiva de si mesmo ou da própria mente com seu conteúdo, não sendo então o foco de Agostinho. Ele presume, sem apresentar justificativas substanciais, a existência de um mundo completamente independente dele.

104

Em última análise, Santo Agostinho, em suas obras, especialmente em *Da Trindade*, não apenas explorou a Trindade Divina, mas também analisou a mente humana e suas complexidades. Ele não se limitou à contemplação teológica, dedicando-se a investigar a natureza dual da mente e a existência de outras mentes, ampliando os horizontes da filosofia e da teologia de seu tempo e contribuindo significativamente para o desenvolvimento do pensamento ocidental.

Conclusão

Ao analisar as concepções de Santo Agostinho acerca do corpo e da alma em confronto com o Dualismo Cartesiano e o Dualismo de Propriedade, percebe-se de imediato uma exclusão da possibilidade de comparação da teoria agostiniana em relação aos dualismos. Primeiramente, o Dualismo de Propriedade, ao postular a mente como uma substância corpórea provida de propriedades mentais e físicas, apresenta uma séria dificuldade na tentativa de alinhar-se aos princípios agostinianos. Para o teólogo, o homem é necessariamente um composto de corpo e

alma, em que o mental estaria incluso ao entendermos que a alma humana se trata de uma “alma racional”, assim como essa dependência de composto faz com que o corpo tenha necessidade da alma e a alma do corpo, pelo que ambos mantêm uma relação hierárquica com Deus e, por isso, sendo um composto dotado de alma, tornam-se semelhantes ao Sumo Bem. Em seguida, observando o Dualismo Cartesiano, pode-se considerar uma proximidade ao admitir que as duas teorias tratam de substâncias diferentes uma da outra, a mente e o corpo, na qual à mente é atribuída a parte pensante. No entanto, Descartes e Agostinho divergem significativamente: a óptica cartesiana considera os sentidos corporais enganosos e concebe o corpo de maneira mecanicista, ao passo que em Agostinho, apesar de o corpo ser hierarquicamente inferior à alma, ele é considerado bom e necessário, pois, sendo criação divina, não poderia ser de outro modo senão bom. Verifica-se, por fim, que há uma possibilidade de questões contemporâneas da mente, em partes, já terem sido previamente especuladas por Agostinho, considerando, naturalmente, o conhecimento de sua época. As noções da “mente inconsciente” de Freud e o Problema das Outras Mentes, amplamente discutidas por Nagel, já eram, de certa maneira, tópicos abordados pelo teólogo em *Da Trindade*. Conclui-se, então, que a relação entre alma e corpo em Agostinho não pode ser categorizada como um Dualismo de Substância ou de Propriedade. Para Agostinho, o ser humano não se define como sendo apenas corpo ou apenas alma, mas sim como uma unidade composta de ambos. Além disso, o teólogo não adota um dualismo radical, tendo a alma como intrinsecamente boa e o corpo como inerentemente negativo; ao contrário, ele propõe uma concepção dual na qual alma e corpo se inter-relacionam de maneira harmônica e necessária, refletindo a perfeição da criação divina.

Referências

ARISTÓTELES. Analíticos Posteriores. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, v. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.

AGOSTINHO, S. *Da Trindade*. Trad. e Int. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NAGEL, T. *Como é ser um morcego?* *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. V. 15, n. 1, [1980] 2005.

TOLEDO, G. L. O argumento dos zumbis na filosofia da mente: São zumbis físicos logicamente possíveis?. 2005. 93 p.

MATTHEWS, G. B. *Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SCRIBANO, E. *Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobuci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MURTA, C.; FALABRETTI, E. O autômato: Entre o corpo máquina e o corpo próprio. *Natureza Humana: Revista de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo, v. 17, n. 2, p. 1-18, 2015.

DUTRA, L. H. A. *O campo da mente: Introdução à Filosofia da Mente*. Florianópolis: UFSC, 2017.

NUNES, M. R. A relação corpo-alma no homem segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial. *Enrahonar: Supplement Issue*. Pernambuco, p. 185-204, 2018.

GOMES, L. M. Filosofia da mente, dualismo e zumbi. *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, v. 21, n. 1, p. 101-116, 2020.

ALVES, M A.; ALMEIDA, H. S. A relação mente-corpo: entre o dualismo substancial e o monismo reducionista. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 30, n. 62, p. 1-34, 2023.

Submissão: 30. 09. 2024

/

Aceite: 15. 11. 2024

Da condição animal em Tomás de Aquino: primeiro estudo: a hierarquia do ser

On the condition of animals in Thomas Aquinas: first Study: the hierarchy of being

LUIS MIGUEL FALCÃO HURTADO¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar a concepção de Hierarquia do Ser em Tomás de Aquino. O filósofo se vale da articulação conceitual das noções de participação e ato e potência para formalização desta tese. Será objeto de exposição da primeira parte deste texto a origem e o conteúdo conceitual da noção de participação em Platão e nos neoplatônicos. A segunda parte tratará do significado da noção de ato e potência na filosofia aristotélica. A terceira parte, por fim, será o ensejo para exposição da referida articulação. A formalização da Hierarquia do Ser permite que Tomás de Aquino sustente a criaturidade, o ordenamento e dependência de tudo que existe em relação à providência divina. Por fim, o que se segue do presente texto revela, ao leitor, a aproximação entre filosofia e teologia, a influência do pensamento antigo em Tomás de Aquino e a centralidade de alguns problemas filosóficos enfrentados pela escolástica no período medieval.

Palavras-chave: Metafísica. Ato e Potência. Participação.

Abstract: This paper aims to present Thomas Aquinas's conception of the Hierarchy of Being. The philosopher uses the conceptual articulation of the notions of participation and act and potency to formalize this thesis. The first part of this text will expose the origin and conceptual content of the notion of participation in Plato and the Neoplatonists. The second part will deal with the meaning of the notion of act and potency in Aristotelian philosophy. The third part, finally, will be the opportunity to expose the aforementioned articulation. The formalization of the Hierarchy of Being allows Thomas Aquinas to sustain the creatureliness, the order and dependence of everything that exists in relation to divine providence. Finally, what follows in this text reveals to the reader the rapprochement between philosophy and theology, the influence of ancient thought on Thomas Aquinas and the centrality of some philosophical problems faced by scholasticism in the medieval period.

Keywords: Metaphysics. Act and Potency. Participation.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo explicitar a articulação conceitual empreendida por Tomás de Aquino entre as noções de *participação* e de *ato e potência*, de origem platônica e aristotélica, respectivamente. Esta articulação será

¹ Acadêmico do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul- Campus Erechim. E-mail: luís.hurtado@estudante.uffs.edu.br

fundamental dentro do sistema metafísico tomista, pois permitirá que o filósofo sustente a tese da Hierarquia do Ser. A caracterização desta concepção sugere que há certo ordenamento das existências em razão da condição de criaturidade dos existentes. A posição de cada existência nesta estrutura é mediada pelo grau de perfeição que cada criatura² possui em relação à providência divina. A noção de ato e potência será fundamental para que Tomás lide com as mudanças substanciais e acidentais que sobrevêm aos existentes, ao passo que a noção de participação cumprirá a função de explicar o modo de relação entre a multiplicidade da criação com a unicidade do Criador.

A motivação desta reflexão baseia-se na inovação e originalidade na maneira pela qual o filósofo articulou elementos que, a princípio, pareciam ser irreconciliáveis, ainda que, como se verá, tal empreendimento tenha sido influenciado pelos filósofos neoplatônicos e peripatéticos do medievo que se detiveram em resolver a questão, com objetivos e métodos próprios. Além disso, este trabalho tem como objetivos secundários a formulação de uma base para reflexões ulteriores sobre a condição animal na filosofia de Tomás. Entendemos que as distinções ontológicas entre seres humanos e animais não-humanos e, por conseguinte, os critérios que justificam os tipos de relações entre estes, estão dispostos através do ordenamento das existências no plano metafísico.

Sendo assim, o trabalho dividir-se-á da seguinte maneira: primeiramente trataremos da exposição do conteúdo conceitual que pode ser explicitado da noção de participação na filosofia platônica e neoplatônica. Embora objeto de interpretação e discussão entre os estudiosos de Platão, nos esforçaremos no objetivo de sistematizar a origem e funcionalidade que tal noção desempenha em sua filosofia.

² O leitor perceberá a intercambialidade entre o termo *ente* e *criatura* ao longo do texto, e procedemos desta maneira para transitar entre o âmbito filosófico e teológico. Embora o aquinate não proceda dessa maneira, optamos por este recurso a fim de termos precisão e clareza terminológica em cada contexto de discussão ao longo do trabalho. Nesse sentido, tentaremos, tanto quanto possível, seguir uma certa ordem de exposição: a aplicação filosófica do termo *ente*, tanto em Aristóteles quanto em Tomás, e, fundamentado nestas resoluções metafísicas, a conceituação de *criatura* quando aplicada ao plano teológico. O termo *criaturidade* é utilizado para sinalizar, com mais precisão, a condição existencial de cada existente no plano teológico. Por fim, quando empregado os termos *Ideia* e *Forma*, estaremos nos referindo estritamente à filosofia platônica.

Seguiremos com (Fabro, 1974), (Nunes Sobrinho, 2007) e (Sousa, 2008) para realizar tal empreendimento. Posteriormente, será exposto o conteúdo conceitual da noção de ato e potência na filosofia aristotélica e a receptividade no pensamento de Tomás de Aquino. Optamos por seguir (H.D Gardeil, 1967) e (Copleston, 1993) para exposição concisa e direta no intento de satisfazer os objetivos dessa seção. Por fim, conduziremos à exposição da articulação entre essas duas noções na formalização da Hierarquia do Ser. Nos valeremos de trechos da *Suma Teológica, De substantiis separatis* como subsídio ao assunto na referida seção, mesclando reconstrução argumentativa e análise conceitual para uma proveitosa análise. Em tempo, a linha de raciocínio que se desenrola neste contexto segue (Faitanin, 2006), (Ferreira, 2008) e (Gilson, 2002).

Participação

Nesta primeira seção, pretendemos expor o conteúdo conceitual da noção de participação e sua funcionalidade geral para a filosofia platônica, assim como rastrear a receptividade conceitual, influenciada pelos neoplatônicos, no pensamento de Tomás de Aquino referente seu emprego filosófico à luz da teologia.

A noção de participação na filosofia platônica é reconhecidamente obscura e imprecisa na medida em que, introduzida com a funcionalidade de explicar a relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, Platão não determina explicitamente os modos desta relação, como ela é possível e como ocorre a participação de um ente do mundo sensível com aquilo que é responsável por sua existência e definição³.

Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir “o ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por P.”, que pertence às criaturas; essa distinção garantia a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus. S. Tomás de Aquino disse: “Assim o que tem fogo, mas não [é] fogo, é afogadoado (*ignitum*) por P., também o que tem ser, mas não é o ser, é ente por P.” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Mas o amplo uso que esse conceito teve na metafísica tradicional não contribuiu muito para esclarecê-lo, ele continuou tão indefinido e obscuro quanto em Platão. (Abbagnano, 2007, p. 745)

³ Diante da miríade de obras e terminologias adequadas ao contexto de discussão dos diálogos no *corpus* da obra de Platão, bem como a proposta do presente trabalho, seguiremos (Fabro, 1974) ao aludir, principalmente para os textos *Fédon* e *Parmênides*, como as principais fontes nas quais o conteúdo conceitual da noção de participação pode ser melhor explicitado.

A doutrina da participação está circunscrita ao contexto de disputa para resolução de um problema colocado por Zenão de Eleia referente ao status ontológico dos entes sensíveis, isto é, que estão em simultânea mudança no mundo (Fabro, 1974). O pano de fundo desta dificuldade é o problema do ser e do não-ser, que encontra o auge de sua expressão nas figuras de Parmênides e Heráclito. A participação é a solução apresentada por Platão com a intenção de ressaltar a existência de uma realidade que existe por si – como causalidade formal das coisas do mundo – e que de maneira participada os objetos sensíveis tomam sua existência, tendo a dupla função de “(a) articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro; (b) diferenciar o sensível, em constante devir, e o inteligível, o verdadeiro ser.” (Sousa, p. 8, 2008).

Além disso, a noção de participação é o meio pelo qual se interseccionam diferentes significados da relação estabelecida entre o âmbito sensível e o inteligível. Ainda que seja difícil estabelecer uma definição precisa e funcional que esta noção desempenha na filosofia de Platão, quer seja pelo método dialético dos diálogos, quer seja pela ocorrência de diferentes termos⁴ em seu emprego para resolução de dificuldades particulares enfrentadas pela argumentação de Sócrates, pode-se aduzir que

110

A participação implica: (i) a instância dos seres particulares com propriedades determinadas, identidade, alguma permanência e nomes específicos; (ii) as causas dessa permanência e determinação, que existem em si mesmas, sempre idênticas e imutáveis; (iii) a relação de determinação pela qual uma instância interage com a outra; (iv) a conjugação dessa propriedade fundamental com outras

⁴ Ao analisar o uso dos mitos como recurso argumentativo no diálogo Fédon, (Nunes Sobrinho, 2007, p. 167) ressalta a variedade de designações que o termo “participação” recebe ao longo da discussão: “*metékhein*, participar (100c5; 101c3, c4, c5, c6); *koinonía*, comunicação (100d6); *parousía*, presença (100d5); *metalambánonta*, tomar parte de (102b2); *diá*, “através de, por meio de, por causa de” (100d; 101a); além do instrumental dativo *hói*, que significa “em virtude de”. Além disso, “A verdade é que a [noção de] participação, em Platão, é encontrada no seu estado nascente, e recebe toda uma gama de modos de ter [parte em] e de ser [por quem] de acordo com uma certa relação de dependência, semelhança, coexistência e assim por diante. Já no *Fédon* se diz que as coisas participam quando “adquirem” ou “recebem” alguma coisa, ou simplesmente quando são o que são por uma “presença” ou “comunhão” ou mesmo por “pertencerem”, com respeito ao “modelo” do qual muitos participam. Assim, os sujeitos da participação são os muitos e os múltiplos.” (Fabro, 1974, p. 455, tradução nossa).

propriedades secundárias e a relação dessas propriedades umas com as outras. (Nunes Sobrinho, 2007, p. 168).

Esta é, inclusive, a interpretação de Aristóteles (*Met.* I, 5, 986b) quanto à influência da filosofia socrática em Platão. Segundo o Filósofo, seguindo a tentativa socrática de universalidade das questões éticas, influenciado pelas doutrinas heraclitianas e à luz dos pitagóricos, Platão aceita a tese de uma realidade que contempla uma existência por si, imutável e eterna, condições que satisfazem a existência dos entes e a cognoscibilidade do mundo. Chamou esta realidade de *Ideia* e estabeleceu que os entes do mundo sensível coexistem com – embora de modo imperfeito – e das Ideias recebem suas definições⁵.

Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm como o mesmo nome das Formas existe por “participação” nas Formas. No que se refere à “participação”, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por “imitação” dos números; Platão, ao invés, diz “participação”, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns como o outro descuidaram igualmente de indicar o que significa “participação” e “imitação” das Formas.” (*Met.* I, 6, 987b 3-17).

Como observa (Fabro, 1974), a oposição entre as duas noções e sua aparente irreconciliação fez emergir duas correntes hegemônicas na transição da antiguidade tardia ao pensamento patrístico: os peripatéticos, que tratavam de explicar a participação por meio da causalidade, e os neoplatônicos, que, por sua vez, buscavam apresentar uma solução adequando os requisitos da causalidade dentro da doutrina da participação.

111

⁵ Não nos deteremos em analisar pormenorizadamente a crítica que Aristóteles impõe à noção de participação em Platão, embora sua oposição, baseada na imanência da forma nas substâncias sensíveis e a causalidade individual no processo do devir, tenha incidido de modo significativo na maneira pela qual se formaram as correntes neoplatônicas e peripatéticas do medievo (Fabro, 1974). Contudo, vale ressaltar o cerne de sua argumentação, no que é conhecido como “argumento do terceiro homem”. Em linhas gerais, Aristóteles afirma que, admitindo que para cada coisa sensível existe uma Ideia correspondente na qual aquela, de alguma maneira, participa de sua essência, seria necessário admitirmos também a participação de uma Ideia da Ideia e da coisa participada, e assim por diante. Isto significa que cada Ideia aludida se refere à relação entre Ideias e entre as Ideias e as coisas participadas. O que revela outra disposição crítica aos platônicos referente à “extrapolação das categorias lógicas na realidade, isto é, ao considerarem gênero e espécie como substâncias.” (Sousa, 2008, p. 8).

As primeiras tentativas de reconciliação do pensamento aristotélico e platônico atendiam a necessidade de resguardar, tanto quanto possível, o ideal grego de sabedoria frente ao surgimento do cristianismo (Fabro, 1974). A oposição entre as doutrinas, nesse caso, refletia apenas diferenças quanto ao modo de discurso e método adotado por cada filósofo, e não sobre aspectos teóricos fundamentais. O principal objetivo, portanto, foi encontrar uma maneira de sintetizar a transcendência platônica à imanência aristotélica. Esta tentativa de articulação afetou significativamente a maneira pela qual a noção de participação foi recebida na transição do pensamento grego à rigidez do sistema monoteísta islâmico e, por fim, ao criacionismo cristão (Fabro, 1974).

A receptividade da noção de participação no pensamento de Tomás de Aquino não se estabeleceu de maneira direta e imediata pelos textos de Platão. No contexto do nosso filósofo, grande parte do corpus da obra platônica era desconhecido, e juntamente àqueles fragmentos aos quais Tomás obteve acesso⁶, nota-se grande influência da tradição neoplatônica na reformulação da doutrina da participação, como visto. A leitura da filosofia de Platão realizada por Tomás contou, enfim, com outros diversos mediadores, tais como, Plotino, Proclo, Amônio de Hérmiás, Boécio, Pseudo-Dionísio e Simplicio da Sicília (Fabro, 1974; Hankey, 2011).

Contudo, Tomás dará um novo sentido e uso à noção de participação ao introduzir novos princípios fundamentais que articulam transcendência e imanência: é o conceito de *esse* (ser) como *actus essendi* (ato de ser)⁷. Para que se torne mais compreensível o uso que o filósofo faz da noção de ato em relação à participação, matéria de exposição da última seção deste trabalho, é necessário que investiguemos o conteúdo conceitual da noção de ato e potência na filosofia aristotélica e sua recepção no pensamento de Tomás. Este será o assunto da próxima seção.

⁶ Conforme observa (Hankey, 2011, p. 56, tradução nossa): “Além do *corpus Dionysiacum* e do *Liber [de causis]*, suas fontes platônicas mais influentes no início foram Aristóteles e Agostinho; ele provavelmente [não] leu nada de Platão, exceto o que foi citado por outros, por exemplo, fragmentos do Timeu no comentário do platônico Calcidio.”

⁷ (Fabro, 1974) atribui um uso fundacional da noção de participação na estruturação do sistema metafísico tomista, caracterizada como um subsistente estruturante para implementação da noção de ato e potência que, segundo (Gardeil, 1967), servirá como aplicação fundamental da distinção entre essência e existência.

Ato e Potência

A influência da filosofia aristotélica no pensamento de Tomás de Aquino pode ser contemplada, pelo menos, em dois aspectos⁸: o primeiro, e talvez de mais imediata percepção, diz respeito ao método de análise e exposição dos argumentos, que seguem o fio condutor da lógica aristotélica, juntamente com a aceitação de que o conhecimento humano é constituído através da experiência sensível – âmbito epistemológico. O segundo aspecto diz respeito à possibilidade de sistematização da teologia através da filosofia e de alguns princípios aristotélicos, considerados filosoficamente verdadeiros (Copleston, 1993). Dentre estes princípios, a noção de *ato e potência* e a de *finalidade* saltam aos olhos na medida em que a adoção da primeira adquire a funcionalidade, por um lado, de tratamento da correlação de mudanças acidentais e substanciais dos entes e, por outro, para pensar a relação causal entre criaturas e Criador; e, na segunda, diz respeito ao fim no qual todos os seres estão vinculados, cada um à sua maneira, à providência divina (Copleston, 1993) – âmbito metafísico. Dessa maneira, tanto metodologicamente como conceitualmente, a influência aristotélica é tomada como estrutura sistemática do pensamento filosófico à luz da teologia.

Seguiremos com (Gardeil, 1967) para exposição do conteúdo conceitual da noção de ato e potência na filosofia aristotélica, a fim de caracterizar a recepção conceitual no pensamento de Tomás e o uso, em seu sentido funcional, dentro do sistema metafísico tomista.

A noção de ato e potência já poderia ser rastreada, no corpus da obra aristotélica, na *Física*, estudo em que o filósofo busca explicar o princípio de mudança da matéria (Gardeil, 1967), porém adquire maior importância e profundidade filosófica na *Metafísica*, onde o estagirita concede todo um livro para seu exame em relação ao movimento e em relação à substância (Reale, 2005). No âmbito metafísico, além de ter o problema do ser e do não-ser como pano de fundo, Aristóteles identifica uma

⁸ Não consideramos, contudo, que apenas estes sejam os significados centrais da ocupação filosófica que Tomás de Aquino realiza da filosofia aristotélica, senão apenas que estes aludem de modo determinante alguns aspectos de seu sistema metafísico que importam mais diretamente à reflexão deste trabalho. Para uma visão mais ampla desta relação, pode ser consultada a seção XLI *St. Thomas and Aristotle: Controversies*, da parte V, em (Copleston, 1993)

insuficiência explicativa quanto aos princípios e as causas da mudança apresentadas por seus predecessores.

Ao realizar a recapitulação da investigação das doutrinas filosóficas destes filósofos na *Metafísica*, Aristóteles constata que tais filosofias entreviram, cada qual a sua maneira, ainda que de modo confuso, (i) o princípio como matéria, seja como uno ou múltiplo, corpóreo ou incorpóreo, (ii) a causa motora, (iii) as Formas como essência das coisas sensíveis e o Um como essência daquelas e (iv) o fim pelo qual as ações, mudanças e movimentos ocorrem como causas, sem contudo explicarem sua natureza (*Met.* I, 7, 988a 18 - 988b 16). Diante destas dificuldades, o filósofo sugere investigar tal assunto através da noção de *ente* que, embora dito de muitas maneiras, faz referência a uma mesma realidade, responsável por sua existência: a substância.

Investigar a natureza da substância significa tratar dos princípios e causas últimas que estruturam a realidade e, entre outras coisas, a natureza da mudança e do movimento. É nesse sentido que se insere a noção de ato e potência, com a finalidade de discernir

que entre o ser no estado acabado, o *ser em ato* e o puro não-ser, há uma espécie de intermediário, o *ser potência*, que já pertence ao real sem estar ainda perfeitamente realizado. Explicar-se-á assim a mudança dizendo-se que é a passagem do ser em potência ao ser em ato. (Gardeil, 1967, p. 108).

114

A noção de potência, propriamente dita, significa uma indeterminação do ato, na medida em que, contida em todo ente, não seja a realização efetiva deste, mas aquilo pelo qual é ordenada sua determinação. Diz-se, por exemplo, que a semente é uma planta em potencialidade, embora isso não signifique dizer que a planta já esteja em ato na semente, mas tão somente em potência para sua efetivação como tal, isto é, só podendo vir a ser, em ato portanto, por meio da determinação das propriedades que lhe conferirão a perfeição que lhe é própria.

Desta significação de potência resultam algumas distinções que configuram a maneira pela qual esta se apresenta nos entes. Segundo (Gardeil, 1967, p. 110), tem-se a potência ativa e potência passiva, que significam, respectivamente, a “potência de mudança de um outro enquanto tal”, princípio de atividade de um agente, e “a potência que tem uma coisa de ser transformada por uma outra enquanto outra [...]”,

que possui a capacidade de ser transformada por outra coisa (paciente), bem como as potências racionais (ação imanente) e potências irracionais (ação transitiva).

Diante destas distinções, bem como com as contribuições e usos que a escolástica pôde vincular à esta noção, obtém-se um quadro geral da noção de potência que estabelece os modos de relação entre as distinções: a potência é dita subjetiva, distinta da potência objetiva, que significa a possibilidade, isto é, que mesmo podendo existir não possui nenhum grau de realidade. A potência subjetiva divide-se entre a potência ativa e a potência passiva, como visto anteriormente. Disto segue-se que em relação ao agente que produz a mudança, a potência passiva pode ser natural ou obediencial, de acordo com o modo de relação estabelecido com o agente, seja imediato ou transcendente. Com relação ao ato, a potência passiva se distingue segundo sua relação com ato essencial (forma substancial, forma accidental) ou como ato mesmo de existência (Gardeil, 1967). A potência ativa, por sua vez, é ativa na medida em que é criada ou incriada, sendo a primeira ordenada em potência racional ou irracional.

Disto já se pode visualizar que a noção de ato, por sua vez, é aquilo que significa a determinação, o algo efetivado como tal. Aquilo que é, é em ato. Em oposição à potência, o ato é a efetivação da perfeição que confere cada ente enquanto tal. Embora a noção de ato esteja eclipsada na noção de potência, o contrário não ocorre necessariamente, na medida em que, como se verá, é possível que exista um ato puro, que não seja relativo a nada (Gardeil, 1967).

Há duas modalidades características do ato: operativo ou estático. Como ocorre com a noção de potência, a noção de ato pode ser distinguida em ato puro, que diz respeito ao que não está misturado com a potência ou que não é recebido em nenhuma potência, e ato misto, no qual estabelece relações específicas com a potência. Assim, o ato misto se divide entre forma ou operação. Na ordenação operativa, o ato pode ser imanente e transitivo. Na ordenação estática (forma), o ato pode estar relativo à essência e existência.

É, então, na ordenação estática do ato em que se apresenta o plano das formas substanciais, accidentais e da essência de cada ente, da mesma maneira que na ordenação operativa se estabelece a relação de ato imanente e transitivo, ambas

ordenações segundo a relação de composição com a potência. É a partir destas distinções que se qualifica a relação entre ato e potência⁹.

Assim sendo, podemos chegar à conclusão, em acordo com (Gardeil, 1967, p. 114-115), de que “o ser finito seria então essencialmente o que está submetido à composição do ato e da potência [...]” e “[...] sendo recebido na potência através da causalidade ou da participação, o ato somente pode ser algo realmente distinto desta potência que o recebe.”.

Do ponto de vista teológico, na filosofia de Tomás, a noção de ato e potência será utilizada para fornecer explicação filosófica quanto à causalidade, especificamente em relação à criaturidade dos entes, entendida como dependência do ser em potência, múltiplo e finito, ao Criador, ser em ato puro, isto é, aquele que não possui existência, mas é a própria existência, *ipsum esse subsistens*¹⁰ (Copleston, 1993).

A ideia da criaturidade dos entes em Tomás de Aquino envolve a adequação da noção grega de natureza, em particular aristotélica, i. e, princípio intrínseco do movimento e repouso (*Fis.* II, I, 192b 8-14), com a doutrina judaico-cristã da criação *ex nihilo* do mundo. De acordo com (Jan Aertsen, 1988), a noção de criação utilizada por Tomás se dá em dois sentidos: por um lado, se refere ao modo pelo qual a existência é atribuída e, por outro, significa a criação de todos os seres a partir da causa primeira de ser.

⁹ Contudo, para Aristóteles (*Met.* IX, 8, 1049b – 1051a) o ato precede a potência em quatro aspectos: (i) é anterior segundo a noção, pois a potência é definida pelo ato, isto é, aquilo que está em potência, o está em função de ser algo; (ii) segundo o tempo, pois para que a potência possa se atualizar, na ordem causal, o ato precisa subsisti-la; (iii) pela substância, pois tudo que vem a ser tende para seu fim, isto é, sendo o princípio a causa final, a potência existe em função desse fim, que é efetivação do ser em ato; (iv) seres eternos que não possuem potência de não-ser, e não estando em potência, existem anteriormente em ato puro. Esta sinalização é importante pois veremos Tomás utilizar a anterioridade do ato em relação à potência em seu plano metafísico na concepção da Hierarquia do Ser, embora com outra finalidade.

¹⁰ A noção de que Deus é a existência subsistente só é possível a partir da raiz judaico-cristã presente no pensamento de Tomás de Aquino. Conforme (Copleston, 1993), isto faz com que a essência de Deus esteja vinculada à existência primeira, ou como foi dito, à própria existência, ensejando espaço para a tese da criação e, portanto, consequentemente, da criaturidade dos entes no mundo. Tal concepção não poderia, enfim, ser encontrada entre os gregos, e em particular, Aristóteles, pelo aspecto doutrinal da fé.

Como observa (Copleston, 1993), ambos sentidos estão relacionados ao modo causal pelo qual se estabelece a criação: o primeiro como ato puro de criar e o segundo alude ao estatuto de causa eficiente do Criador. Dessa maneira, a relação entre criatura e Criador é de dependência da primeira para com o segundo, como potência passiva em relação ao ato essencial e ato existencial, e como potência ativa na medida em que é criada e ordenada como racional ou irracional, por exemplo.

Em resumo, "Aplicando essa noção à soma total das coisas existentes, dizemos que a criação, que é a produção de todo o ser, consiste no ato pelo qual Aquele que *É* [grifo nosso], isto é, o ato puro de ser, causa atos finitos de ser." (Gilson, 2002, p. 126, tradução nossa).

A funcionalidade da noção de ato e potência se subscreve, por um lado, à relação que se estabelece entre filosofia e teologia, sobretudo no que diz respeito aos objetivos, objetos e métodos particulares de cada uma.

Como M. Gilson observa corretamente, o problema para St. Tomás não se tratava de como introduzir a filosofia na teologia sem corromper a essência e a natureza da filosofia, mas, ao contrário, como introduzir a filosofia sem corromper a essência e a natureza da teologia. A teologia trata do revelado, e o caráter da revelação deve permanecer imaculado; mas algumas verdades que são ensinadas pela teologia podem ser verificadas sem revelação (a existência de Deus, por exemplo), enquanto existem outras verdades que não foram reveladas, mas que poderiam ter sido reveladas e que são importantes para uma visão total da criação de Deus. (Copleston, 1993, p. 306, tradução nossa).

Por outro lado, quer seja para explicar o princípio de mudança da matéria, quer seja no âmbito metafísico, a noção de ato e potência, na filosofia de Tomás, é funcionalizada para explicar a correlação entre as mudanças substanciais e acidentais dos entes, através da estrutura pela qual se relaciona a multiplicidade dos entes criados, finitos e com diversos significados, e de modo análogo, a unicidade e infinidade do Criador (Gardeil, 1967). Assim nos afigura, pois, conforme Aquino (*De subst. sep.* c.2, n.8)

tudo o que se move é movido por outro; e que, se dizemos que algo se move por si próprio, isto não ocorre segundo ele mesmo, mas segundo suas diversas partes, de modo que uma parte dele é motora, e a outra, movida. E, como não existe uma procedência *ad infinitum* na relação entre motores e movidos — visto que, sendo removido o primeiro motor, se terá como consequência a remoção de todos os demais —, é necessário encontrar tanto um motor primeiro e imóvel,

como um primeiro móvel que se mova a si próprio do modo referido, uma vez que aquilo que é por si mesmo é considerado anterior a — é causa de — algo que não é senão por meio de outro.

Esse argumento também é encontrado na primeira via da prova da existência de Deus (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.), constatando-O como o primeiro motor.

Porém não é claro o modo pelo qual é estabelecida a relação entre a multiplicidade dos seres, enquanto criaturas, com a simplicidade e unicidade do Criador. É para resolver esta questão que Tomás irá articular a noção de participação e de ato e potência. Desta articulação surge a tese da Hierarquia do Ser a ser analisada na próxima seção deste trabalho.

Hierarquia do Ser

A concepção da Hierarquia do Ser em Tomás de Aquino não é exposta sistematicamente em nenhum texto do filósofo. Ao contrário, encontramos indícios e menções vagas que sinalizam esta tese ao longo das discussões filosóficas empreendidas no *corpus* da obra tomista. Para exposição concisa deste assunto, consideraremos dois textos específicos: a prova da existência de Deus na *Suma Teológica*, especialmente a segunda e quarta vias (Gilson, 2002), e os capítulos VIII e IX de *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Nesse sentido, veremos que (i) a matéria participa do ser em potência e (ii) a forma participa do ser em ato segundo seu próprio modo.

No capítulo VIII em *De subst. sep.*, Tomás refutará a argumentação de Avicibrão, sustentando a natureza imaterial das substâncias espirituais e sua multiplicidade formal. Neste ponto do texto, o filósofo apresentará cinco argumentos que, resumidamente, apontam para (i) a existência de um ato que é puro, (ii) substâncias espirituais incorruptíveis e (iii) substâncias materiais corruptíveis. Segundo Tomás, tanto as substâncias espirituais quanto as materiais participam, formalmente, através da atualidade e potencialidade correspondente à sua natureza, da atualidade pura de Deus.

A multiplicidade formal das substâncias espirituais se dá pela variação do grau de intensidade de atualidade, isto é, neste caso, a forma atua, de modo análogo à potência da matéria, em relação ao ato puro, pois deste participa segundo seu próprio modo. A multiplicidade das substâncias materiais se dá pela limitação que a

atualidade da forma imputa à potência da matéria, fazendo com que um ente, mesmo constituído pela potencialidade da matéria que lhe constitui, seja determinado segundo seu próprio modo e possa, de acordo com sua natureza, receber ou desenvolver a perfeição que a ele são próprias, não em ato, mas em potencialidade¹¹.

No capítulo IX, Tomás apresenta argumentos que sustentam a criaturidade das substâncias espirituais. Para o aquinate, os filósofos consideraram que as substâncias espirituais não poderiam ter sido criadas pois, (i) do nada, nada se faz, (ii) se as substâncias forem imateriais e, dado que o fazer-se de algo implica o movimento, que é o ato do existente em potência, e que tais substâncias não possuem potencialidade tal qual as substâncias materiais, não poderiam ter sido criadas (iii) são eternas e, portanto, incriadas.

No entanto, segundo o filósofo, de acordo com a ordem das causas, é preciso que haja uma causa universal, pois causas particulares, como o modo de geração da natureza, são subordinadas à uma causa preexistente, visto que o movimento existe a partir de um ponto determinado para outro, isto é, o movimento tomado nele mesmo depende de um estado inicial.

Tomando isto em consideração, Tomás sugere que deve haver uma causa mais elevada que não contenha nela mesma qualquer movimento preexistente, dado que não se pode proceder infinitamente na ordem das causas, pois dessa maneira não seria possível estabelecer o que é causa e o que é causado. Logo, é necessário que haja uma causa primeira, que seja origem das coisas, inclusive do movimento.

Pois, embora a origem de certas coisas se dê a partir de um princípio isento de movimento, não é necessário que seu ser seja eterno. Sim, porque um efeito procede de qualquer agente segundo o modo de ser deste agente. E o ser do Princípio Primeiro é seu inteligir e seu querer. Logo, o universo das coisas, ao proceder do Princípio Primeiro, procede de algo que entende e quer. E é próprio daquele que entende e quer, que ele produza algo não por necessidade — tal como ele

¹¹ Contudo, cabe notar que é a matéria o princípio de individuação e não a forma de uma espécie. Dessa maneira, a multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie se explica por estes possuírem a mesma forma (essência), porém delimitada enquanto recebida na matéria. Assim, Sócrates não pode ser tomado como o exemplar da espécie humana, mas apenas um indivíduo da espécie humana. Por fim, verifica-se que a individuação é um processo que ocorre apenas em substâncias corpóreas, compostas de matéria e forma.

próprio é [necessariamente] — , mas como ele deseja e entende. (*De subst. sep.* c. 9, n. 52).

Fundamentando-se na constatação aristotélica de que aquilo que se encontra em maior grau em um determinado gênero é causa e medida de tudo que a este gênero pertencer, e da correspondência entre verdade e existência, isto é, que aquilo que existe no sentido mais pleno, expressa, de modo mais absoluto, aquilo que é verdadeiro, em acordo e de maneira análoga, deve haver algo que é, de maneira absoluta e plena, causa do ser, da bondade, da nobreza e da perfeição em todos os entes que pudermos observar.

Segundo (Gilson, 2002), criar significa causar ou produzir o ato de existir de alguma coisa. E, dado que o efeito de uma causa consiste em algo semelhante àquela causa, é possível aduzir, através da natureza do causado, o ato que o causou. O existir, portanto, pertence àquele que é causa do ato de existir das coisas, isto é, que em sua essência, é pura existência e, pela participação de todos os modos de existir, causa o ato de existência em sua multiplicidade. Assim, a perfeição de cada forma corresponde, por analogia, à atualidade participada da existência de Deus que lhe é própria.

120

A participação das formas em relação à perfeição divina se dá na medida em que, dado seus diversos e múltiplos modos de determinação ou qualificação, sejam elas correspondentes às substâncias compostas ou espirituais, representam esta perfeição em graus variados segundo sua própria natureza, pois “É evidente que, se as coisas compostas de matéria e forma diferem segundo as formas, então as próprias formas são diversas segundo elas mesmas.” (*De subst. sep.* c. 8, n. 38).

Tal constatação parece se adequar à segunda via da prova da existência de Deus proposta por Aquino (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.), visto que

Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível.

À soma desta consideração, Tomás sugere, na quarta via, que o grau de perfeição de algo não está contido na essência deste algo, pois esta não implica qualquer variabilidade substancial, senão em relação à algo que é perfeito em si e por si e que é causa desta perfeição: Deus.

Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais e menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus. (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.).

A disposição da multiplicidade das formas, que é estabelecida pelos modos de atualidade das formas em si mesmas, se ordena através do grau de perfeição da atualidade participada do ato de existência conferida pela existência de Deus.

Encontra-se nas formas, portanto, uma diversidade segundo certa ordem de perfeição e imperfeição. Pois aquela [forma] que é mais próxima da matéria é mais imperfeita e quase uma potência com respeito à forma superveniente. Assim, ainda que sejam somente formas, nada impede que se afirme existir multiplicidade entre as substâncias espirituais, visto que uma delas é mais imperfeita que outra — considerando-se que o mais imperfeito está em potência com respeito ao mais perfeito, e assim até a primeira das formas, que é ato puro, e que é Deus; de modo que, assim, todas as substâncias espirituais inferiores podem chamar-se matérias, segundo existam em potência; e formas, segundo existam em ato. (*De subst. sep.* c. 8, n. 38).

Assim, já podemos entrever que (i) a matéria é máxima potencialidade, pois será determinada pelo grau de atualidade da forma participada e (ii) as substâncias imateriais possuem mais atualidade que potência, embora isso não signifique plenitude absoluta de ser, pois esta “pertence” somente à Deus.

[...] como a matéria, segundo sua própria natureza, é um ente em potência, é preciso que haja diversas matérias segundo a diversidade de potências. E não dizemos que a substância da matéria seja nada mais do que a própria potência que há no gênero da substância. O gênero da substância, por sua vez, divide-se em potência e ato, e, assim, nada proíbe às substâncias que existem somente em potência ser distintas entre si, segundo são ordenadas a diversos gêneros de atos. (*De subst. sep.* c. 8, n. 37).

Contudo, Tomás adverte que a matéria, embora máxima potencialidade, só pode existir quando lhe imputada alguma forma. É a forma que confere ser à matéria (*De ente et essentia*, c. 4.). A dependência da forma em relação à matéria não é correspondente. A forma pode subsistir à matéria pois a forma é o que permite a cognoscibilidade de algo, através de sua abstração da matéria. Dessa maneira, confere-se anterioridade das substâncias separadas da matéria em relação às criaturas corpóreas, precisamente pela maior presença de atualidade, embora também constituída de potencialidade na medida em que é participada do ato puro.

Nesse sentido, toda forma, em relação à Deus, é constituída de ato e potência, que varia de acordo com seu próprio modo, pois “[...] tudo que é possui ser. Logo, em todo e qualquer ser — exceto o primeiro — há tanto o próprio ser como ato, quanto a substância que possui o ser da coisa como potência receptiva deste ato que é o ser” (*De subst. sep.* c. 8, n. 42), e através deste, o seu grau de perfeição. E isto se justifica pois, se constituída de potência, toda natureza – já que não é pura atualidade e, portanto, não encerrando perfeição absoluta – está sujeita ao processo de perfectibilidade, isto é, possibilidade de aperfeiçoar-se ou de receber aperfeiçoamento qualitativo de determinadas perfeições que nela existe em potência¹².

A intensidade destes graus presentes nos entes ocorre pois estes só se realizam parcialmente, isto é, limitados pela atualidade e potencialidade constitutiva segundo sua natureza, através da participação da perfeição daquele que lhes é causa.

Graus menores de perfeição e ser pressupõem uma essência na qual perfeições e ser se encontram em seu grau mais alto. [...] [Tomás de Aquino] também sustenta, sem discussão, que possuir a perfeição de forma incompleta e possuí-la de uma causa são sinônimos; e como uma causa só pode nos dar o que possui, tudo o que não possui uma perfeição por si só, e a possui apenas de forma incompleta, deve obtê-la de algo que a possua por si só e no grau mais alto. (Gilson, 2002, p. 86, tradução nossa).

¹² Como visto com (Gardeil, 1967), neste caso, o ato seria operativo, pois estabelece-se relação com a potencialidade presente no modo que é próprio da forma do ente. Por exemplo, a inteligência está em potência em relação ao intelecto. Por outro lado, em relação ao ato que determina a forma em si mesma de um ente, é transcendente, pois é imputada mediante a participação, isto é, segundo o modo de relação entre o agente e o paciente. O ente, então, comporta-se como paciente, pois recebe a forma através da atualidade do agente. Dessa maneira, aquilo que determina o ser humano enquanto tal deriva da atribuição obediencial de uma forma através da atualidade do agente.

A variabilidade intensiva dos graus de perfeição constatados entre os múltiplos e diversos entes, e dessa maneira, entre as múltiplas formas essenciais, se justificam pela relação de causa eficiente da perfeição em si mesma que através da participação possibilita a realização, ainda que parcial e limitada, de cada existência.

É, então, a partir destes dois extremos, ou seja, entre a pura atualidade formal e a máxima potencialidade da matéria, que se distribuem as criaturas de Deus, sejam correspondentes às formas de natureza corpórea e/ou espiritual, ou seja, que possuem maior ou menor potencialidade a partir de sua subsistência.

Encontra-se, portanto, nas substâncias compostas de matéria e forma, uma dupla ordem. Uma é a ordem da própria matéria à forma; a outra é a ordem da própria coisa já composta ao ser participado. Pois o ser da coisa não é sua forma nem sua matéria, mas algo que sobrevém à coisa através da forma. Assim, portanto, em coisas compostas de matéria e forma, a matéria — considerada em si mesma — possui, segundo o modo de sua essência, ser em potência, fato que lhe sucede a partir de uma participação do Ente Primeiro. Porém, considerada em si mesma, carece da forma pela qual participa em ato do ser segundo seu modo próprio. (*De subst. sep.* c. 8, n. 44).

Tomemos a essência humana como exemplo. No âmbito metafísico, isto se traduziria em gênero que, em relação à matéria, é tomado, de maneira análoga, como indeterminação da forma, e da diferença que, em relação à forma, é entendida, analogamente, como indeterminação da matéria. Assim, o gênero (animal) se relaciona com a espécie de maneira a indicar a determinação da matéria, ao passo que a diferença (alma racional) se relaciona com a espécie pela determinação formal. Contudo, a essência humana não significa o seu ser, senão a participação recebida do ser que subsiste por si, cuja existência é atualidade pura. Pois,

Cada coisa, porém, se adapta a determinado modo de ser segundo o modo de sua substância. E o modo de cada substância composta de matéria e forma é segundo a forma, pela qual ela pertence a determinada espécie. Assim, uma coisa composta de matéria e forma faz-se, por sua forma, participante do próprio ser — a partir de Deus — segundo certo modo próprio. (*De subst. sep.* c. 8, n. 43).

A determinação da diferença formal que marca a essência humana se dá pelo maior grau de atualidade presente em sua natureza – efetivação da racionalidade – ordenando-a em uma escala de perfeição superior a um animal que possua alma irracional, por exemplo.

Essa ordenação também diz respeito ao gênero, sendo o gênero animal mais perfeito em relação ao gênero vegetal, pois “Embora os animais careçam de intelecto, porque eles têm algum conhecimento, segundo a ordenação da providência divina, estão colocados acima das plantas e dos outros seres destituídos de conhecimento” (ScG. c. 81, n. 2).

Além disso, um outro argumento pode ser iluminado através da noção de finalidade. De acordo com (Ferreira, 2008), sendo animal racional, isto é, um ser que é capaz de conhecer, o ser humano pode inteligir as razões de sua existência, e o fim último – sua finalidade enquanto criatura – é conhecer e amar Deus. Os animais irracionais, por sua vez, não são capazes de conceber um fim, pois são marcados pela ausência de liberdade do agir.

Entre aqueles seres que de todo carecem de inteligência, um está sujeito ao outro na medida em que um é mais potente que outro no agir, pois eles não participam de algo na disposição da providência, mas só da execução. Como, no entanto, o homem tem intelecto, sentido, e potência corpórea, todas estas coisas estão nele organizadas entre si, segundo a disposição da providência divina, semelhantemente à ordem [grifo nosso] que há no universo, porque a potência corpórea está subordinada à sensitiva e à intelectiva, como executora das suas ordens, e potência sensitiva está subordinada à intelectiva, como executora de suas ordens. (ScG. c. 81, n. 3-4).

Por fim, embora Deus seja a causa e finalidade de toda a criação, cada criatura está subordinada à finalidade determinada pelo modo de atualidade e potencialidade que constituem sua forma. Isto quer dizer que o maior ou menor grau de perfeição de uma criatura, quer seja corpórea ou espiritual, é obtido de acordo com a presença de maior ou menor atualidade formal presente em sua natureza, “Pois certa perfeição que uma coisa possui existe segundo sua espécie e sua substância, que não se compara à coisa como um acidente a um sujeito, ou como uma forma à matéria, mas sim designa a espécie própria da coisa.” (*De subst. sep.* c. 8, n. 39).

A articulação entre a causalidade formal platônica e a causalidade eficiente aristotélica permite que Tomás sustente a condição de criaturidade dos existentes, em suas múltiplas e diversas formas, bem como o ordenamento destas existências através da intensidade da perfeição participada que lhes é imputada segundo sua natureza. Dessa maneira

[...] o universo [é] ordenado em uma hierarquia de acordo com os vários graus possíveis de participação finita na causalidade da causa primária, na atualidade do motor imóvel, na bondade da bondade pura, na nobreza do puramente nobre e na verdade da verdade pura. (Gilson, 2002, p. 87, tradução nossa).

Assim, sugerimos, nesta breve e concisa exposição, uma sinalização de como e em quais textos podemos compreender o sentido da Hierarquia do Ser, que, em resumo, se fundamenta segundo o grau de perfectibilidade constitutiva da natureza de cada existente em relação à perfeição máxima e absoluta de Deus.

Considerações finais

A partir da exposição do presente texto, podemos, em poder de síntese, destacar: (i) a relação entre filosofia e teologia; (ii) a influência da filosofia aristotélica, platônica e neoplatônica no pensamento tomista; (iii) a recepção, articulação e aplicação das noções de ato e potência e de participação; (iv) a Hierarquia do Ser; (v) a criaturidade e dependência de tudo que existe em relação à providência divina.

Entendemos que o resultado da presente reflexão nos servirá para o manejo conceitual e instrumental de noções caras do âmbito metafísico tomista, quando tratarmos das distinções ontológicas entre seres humanos e animais não-humanos e, dessa maneira, sinalizarmos os critérios que sustentam as justificativas do tipo de relação estabelecida entre ambos.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. A. Bossi; I. C. Benedetti 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AERTSEN, J. "From questioning towards knowing: the order of the questions an est and quid est and being as creature". In: AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquina's Way of Thought*. Trad. H. B. Morton. Leiden: Brill, 1988. Cap.1. p. 47-50.

AQUINO de, T. *De Substantiis Separatis: Sobre os anjos*. Trad. de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *O ente e a essência*. Trad. M. S. de Carvalho. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____. *Suma contra os Gentios: Volume II*. Trad. de D. Odilão Moura O.S.B. Caxias do Sul: Sulina, 1990.

- _____. *Suma Teológica*: V. 1. Trad. A. Vannucchi et al. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Trad. L. Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- _____. *Metafísica*: volume 2: texto grego com tradução ao lado. Trad. M. Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- COPLESTON, F. C. “The Thirteenth Century”. In: COPLESTON, F. C. *A History of Philosophy V.2: Medieval philosophy*. New York: Doubleday, 1993. p. 302-435.
- FABRO, C.; BONANSEA, B. M. “The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: the notion of participation”. *The Review of Metaphysics*. S.L, 03 mar. 1974. p. 441-491. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20126484>. Acesso em: 10 maio 2024.
- FAITANIN, P. “A metafísica tomista e o problema dos anjos”. In: AQUINO de, T. *De Substantiis Separatis: Sobre os anjos*. Trad. de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 1-20.
- FERREIRA, S. S. “A condição animal na filosofia de Tomás de Aquino”. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 4, n. 1, p. 11-17, jun. 2008.
- GARDEIL, H.D. “O Ato e a Potência”. In: GARDEIL, H.D. *Introdução à filosofia de S. Tomás de Aquino*: tomo iv metafísica. Trad. P. E. Arantes. São Paulo: Duas Cidades, 1967. Cap. 5. p. 107-115.
- GILSON, E. *Thomism: the philosophy of thomas aquinas*. Trad. L. K Shook; A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute Of Medieval Studies, 2002.
- HENKEY, W. J. “Aquinas, Plato, and Neoplatonism”. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (org.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012. p. 55-64.
- NUNES SOBRINHO, R. G. “A significação do mito escatológico: 4.1 imortalidade e indestrutibilidade”. In: NUNES SOBRINHO, R. G. *Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no fédon*. Uberlândia: Edufu, 2007. Cap. 4. p. 167-184.
- REALE, G. “Breve análise de cada um dos livros da Metafísica: o livro nono”. In: REALE, G. *Metafísica*: volume 1: ensaio introdutório. Trad. M. Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. Cap. 7. p. 142-143.
- SOUSA, L. C. S. de. “A noção de natureza como participação em Santo Tomás de Aquino (De Substantiis Separatis, C.9)”. *Kairós*, Fortaleza, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: <https://ojs.catholicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/236>. Acesso em: 10 abr. 2024.

Montaigne e a condenação moral da glória

Montaigne and the moral condemnation of glory

ANA PAULA MANOEL FELIPE¹

Resumo: O objetivo do presente texto é apresentar as considerações de Montaigne acerca do tema da glória presentes em Os Ensaios, livro II, capítulo 16, intitulado “Da glória”. Para tanto, serão analisados os argumentos que determinam a credibilidade de uma ação digna de virtude, o papel da fortuna no reconhecimento de ações virtuosas e sua crítica à busca desmedida do ser humano pela glória. Destaca-se a importância do autocontentamento em seu texto, visto que Montaigne defende que as informações mais profundas sobre si mesmo somente são acessíveis ao sujeito portador desses sentimentos. Portanto, a virtude de uma ação não deveria ser determinada pelo reconhecimento de outrem e sim estar de acordo com a consciência do próprio sujeito que realiza a ação.

Palavras-chave: Glória; Virtude; Condenação.

Abstract: The aim of this text is to present Montaigne's considerations on the subject of glory in The Essays, Book II, Chapter 16, entitled “On Glory”. To this end, we will analyze the arguments that determine the credibility of an action worthy of virtue, the role of fortune in the recognition of virtuous actions and his criticism of human beings' inordinate quest for glory. The importance of self-contentment is highlighted in his text, since Montaigne argues that the deepest information about oneself is only accessible to the subject who has these feelings. Therefore, the virtue of an action should not be determined by the recognition of others, but should be in accordance with the conscience of the subject who performs the action.

Keywords: Glory; Virtue; Condemnation.

Introdução

Montaigne inicia o ensaio 16 do livro II denominado “Da glória” esclarecendo a diferença entre nome (nom) e coisa (chose). O nome é uma palavra que designa e significa a coisa. Portanto, o nome não é qualificado como uma parte da coisa, nem mesmo da substância, sendo assim, é considerado uma peça externa juntada à coisa. Segue sua introdução ao tema da glória com o

¹ Mestranda no programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Possui graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2023). Membro do Projeto de Pesquisa Suicídio e valor da vida em Montaigne e Schopenhauer. Desenvolvimento de pesquisa na área de Ética e Política. Atualmente cursa alemão nível B1 no Colégio Mãe de deus (CMD), estuda francês nível A2 no Laboratório de línguas da UEL (LABLÍNGUAS), aprende italiano nível A2 em Itália e Língua Italiana (ILI) e estuda Russo nível A1 em Clube Eslavo (CE). E-mail: ana.paula.manoel@uel.br

célebre exemplo de Deus². De acordo com Montaigne, Deus é totalmente perfeito, por isso não pode crescer ou ser melhor, visto que já alcançou o ápice de uma perfeição absoluta. Entretanto, salienta-se que o nome de Deus pode ser engrandecido e crescer pelo agradecimento e louvor que prestamos às suas obras, evidencia-se então a diferença inicial entre nome e coisa, pois “Como não podemos incorporar-lhe esse louvor, posto que ele não pode ter acréscimo de bem, atribuímo-lo a seu nome, que é sua parte exterior mais próxima” (MONTAIGNE, 2006, p. 429).

Desse modo, sua introdução serve para evidenciar o porquê apenas a Deus cabem glórias e honras. Ele justifica que a essência do ser humano é pobre e imperfeita, “somos ocos e vazios; não é de vento e palavras que nos devemos afainar” (MONTAIGNE, 2006, p. 429). Portanto, sendo o exemplo da própria imperfeição e do erro, o ser humano não deve buscar a honra e a glória, pois este jamais seria merecedor de tais benefícios. Montaigne menciona Crisipo e Diógenes, que, segundo ele, foram os primeiros autores que evidenciaram o desprezo pela glória. O despreço pelos louvores desmedidos é um ato de prudência, pois a história evidencia que “não há coisa que envenene tanto os príncipes quanto a adulação” (MONTAIGNE, 2006, p. 429) e nada mais frequente no corrompimento da castidade das mulheres que “apascentá-las e entretê-las com louvores” (MONTAIGNE, 2006, p. 429).

O pobre ser humano está em penúria de beleza, saúde, sabedoria e virtude. A glória baseada no reconhecimento alheio causa uma falsa sensação de sucesso, que por sua vez distrai o ser humano de sua verdadeira miséria. Todavia, Montaigne salienta que até mesmo essa busca desenfreada por honras e glórias carece de sentido, visto que a fortuna é a verdadeira responsável pelo reconhecimento dos méritos alheios. Isto é, nem ao menos buscar a glória o ser humano consegue realizar corretamente, pois permanece ludibriado pela falsa premissa de que se agir virtuosamente será recompensado.

² Vale lembrar, que Montaigne separa totalmente fé e razão, mas ambas são importantes se atuarem separadamente, pois a razão é muito frágil e contrária a tudo o que é sobrenatural. Essa discussão, desenvolvida na “Apologia de Raymond Sebond” do Livro II, ensaio 12, é vista também no Livro I, ensaio 56, intitulado “Das orações”.

As condições para uma ação virtuosa

Em contrapartida, o reconhecimento dos benefícios proporcionados pela glória não são ignorados, é inegável que existem vantagens proporcionadas por ela, como, por exemplo, tornar-nos menos expostos às injustiças, aos ataques e às ofensas de outrem. Montaigne toma como modelo Epicuro, pois o preceito de sua seita que prescreve “esconde tua vida” proíbe os homens de se envolverem com cargos públicos “também pressupõe necessariamente que se menospreze a glória, que é uma aprovação que o mundo dá às ações que colocamos em evidência” (MONTAIGNE, 2006, p. 430). Desse modo, apresenta-se o modelo de conduta elogiado por Montaigne, num tom deveras descritivo, pois quem se oculta e se ocupa apenas de si mesmo, não deveria buscar homenagens e glória.

No entanto, o tom prescritivo que muitas vezes toma conta de Os Ensaaios abre caminho para o exercício da dúvida. Por mais que os argumentos apresentados por Montaigne sejam considerados “infinitamente verdadeiros, em minha opinião, e lógicos” (MONTAIGNE, 2006, p. 430), ele destaca a duplicidade do ser humano. Conforme suas considerações, o ser humano é duplo em si mesmo, o que faz com que tenha dúvidas sobre o que ele mesmo acredita e não consiga desembaraçar-se totalmente do que ele mesmo condena. Como exemplo, Montaigne menciona uma carta de Epicuro escrita à beira da morte, pois o conteúdo dessa carta trai teoricamente os próprios preceitos de sua seita. Na carta, Epicuro reconhece que, mesmo com fortes dores intestinais, o pensamento que lhe trazia prazer e o confortava era a lembrança de suas descobertas e de seus discursos, esse tipo de pensamento é propriamente caracterizado como sentimento de glória.

E o que me faz interpretar que esse prazer que ele diz sentir na alma, por suas descobertas, relaciona-se de certa forma com o renome que por elas esperava adquirir depois da morte, são as disposições de seu testamento, pelo qual pretende que Aminômaco e Timócrates, seus herdeiros, todo mês de janeiro, para celebrar seu aniversário, cobrissem os gastos que Hermarco ordenasse, e também a despesa que se faria, no vigésimo dia de cada lua, para alimentar os filósofos seus amigos, que se reuniriam em nome da honra dele e de Metrodoro. (MONTAIGNE, 2006, p. 430)

Por outro lado, Montaigne menciona o exemplo de Carnéades que considerava a glória por si mesma desejável, opinião essa, seguida pela maioria das pessoas. Menciona também Aristóteles, que coloca a glória no patamar de primeiro lugar entre os bens externos, evitando, como dois extremos viciosos, a falta de moderação tanto em buscá-la como em fugir dela. Cícero é fortemente criticado, visto que Montaigne acreditava que se tivéssemos os livros que Cícero escrevera sobre esse assunto “ele nos diria disparates; pois esse homem foi tão arrebatado pela paixão que, se tivesse ousado, facilmente teria, creio eu, caído no excesso em que caíram os outros: o de que a própria virtude só era desejável pelas honras” (MONTAIGNE, 2006, p. 432).

O autor de *Os ensaios* se enfurece com a falsidade da premissa de que a virtude do homem só teria valor enquanto visasse alcançar determinadas honrarias. Ele defende que “essa é uma opinião tão falsa que me irrita que ela possa um dia ter penetrado no entendimento de homem que teve a honra de portar o nome de filósofo” (MONTAIGNE, 2006, p. 432). Conforme Montaigne, se isso fosse verdade, apenas seria preciso praticar a virtude em público. Desse modo, só teríamos que manter as atividades da alma (que seria propriamente a sede da virtude) em ordem enquanto as virtudes tivessem o potencial de alcançar e aparecer para os outros. Montaigne se detém em exemplos para a defesa de seu posicionamento:

Então se trata apenas de errar com astúcia e sutileza? “Se souberes, diz Carnéades, que há uma serpente escondida no lugar em que, inadvertidamente, vai sentar-se aquele cuja morte esperar proveito, ages mal se não o avisares; e ainda mais se sua ação só for conhecida por ti.” Se não buscarmos em nós mesmos a regra de agir bem, se a impunidade nos é justiça, a quantas espécies de maldade temos de nos entregar diariamente! (MONTAIGNE, 2006, p. 432)

Não cabe ao indivíduo atribuir honras e glórias para as suas ações virtuosas, pois a glória é distribuída às ações virtuosas por meio da fortuna, “é a sorte que nos aplica a glória, de acordo com sua leviandade” (MONTAIGNE, 2006, p. 433). Montaigne compara a glória do homem com sua própria sombra, visto que por vezes ela vai à frente de seu corpo e às vezes excede muito em extensão. Outro exemplo que fortalece seu posicionamento refere-se à crítica aos

ensinamentos da nobreza que pregam a valentia como um meio para alcançar as honras. Nessa perspectiva, a valentia e a coragem não possuem valor por serem virtudes, mas sim porque, quando são vistas, se tornam célebres. Para Montaigne, crer que uma ação é virtuosa apenas quando se torna célebre acaba incentivando os homens a nunca se arriscarem se não forem vistos realizando suas ações. Nesses casos, parece-me não existir virtude alguma, quem dirá alguma espécie de honra ou glória que possam-lhe ser atribuídas.

Em seguida, Montaigne adota um tom confessional ao afirmar que o que busca em sua vida é a tranquilidade. Almeja uma vida tranquila, “tranquila não segundo Metrodoro ou Arceslau ou Aristipo e sim segundo eu mesmo” (MONTAIGNE, 2006, p. 434). Defende que cada pessoa deve buscar seu próprio caminho para a tranquilidade, visto que a filosofia não foi capaz de encontrar um mesmo caminho adequado para todos. Logo depois, ele retoma sua argumentação por meio de exemplos para defender que o que confere credibilidade à grandeza de grandes personagens históricos, como César e Alexandre, é justamente a fortuna.

131

A que devem César e Alexandre a infinita grandeza de seu renome, senão à fortuna? Quantos homens ela extinguiu no início da escala militar, dos quais não temos o menor o menor conhecimento, e que usariam de tanta coragem quanto aqueles, se a desventura de sua sorte não os tivesse detido de chofre no início de seus cometimentos! Através de tantos e tão extremos perigos, não me lembro de haver lido que César algum dia tenha sido ferido. Milhares morreram de perigos menores do que o menor entre os que ele venceu. Inúmeras belas ações devem perder-se sem testemunhas antes que uma delas traga proveito. (MONTAIGNE, 2006, p. 434)

Quanto à morte, Montaigne aplica o mesmo preceito, pois “quem considera sua morte como mal empregada se não acontecer em uma situação notável, em lugar de dar brilho a morte obscurece a sua vida” (MONTAIGNE, 2006, p. 435). Para Montaigne, a glória parece ter mais relação com a consciência que os homens têm de si mesmos. Ela não existe apenas quando é reconhecida por outrem, portanto, cada indivíduo deve estar consciente dos seus próprios valores e de suas próprias virtudes, independentemente de aplausos alheios para assegurar suas honras. Por isso, Montaigne afirma que “quem só é homem de

bem porque os outros ficarão sabendo e porque o estimarão mais depois de ficar sabendo, quem só quer agir bem com a condição de as virtudes chegar ao conhecimento dos homens não é homem de quem possamos obter grandes serviços” (MONTAIGNE, 2006, p. 435). Estar consciente de suas próprias virtudes sem a interferência do julgamento alheio promove uma certa libertação ao ser humano. Autocontentar-se³ consigo mesmo promove a libertação de viver sob as garras do julgamento alheio, isso favorece determinada sabedoria na tomada de decisões no que concerne a sua própria vida, tornando o indivíduo senhor de si mesmo. Consciente de suas próprias virtudes e vícios, a partir de sua própria análise, o homem alcança um estado de tranquilidade que apenas certo grau de autoconhecimento pode proporcionar ao ser humano.

O papel do autocontentamento

O elogio ao autocontentamento contagia seu ensaio e transforma-o em uma espécie de manual para o autoconhecimento. O autocontar-se consigo mesmo é definido aqui como a ação de contentar-se com o conhecimento de si mesmo, admitir as características de seu próprio caráter e aceitá-las sem a inferência do reconhecimento alheio de seus méritos. Esse autocontentamento é promovido por meio do autoconhecimento, de suas virtudes, de seus vícios e de seu caráter. Ora, é impossível autocontentar-se sem autoconhecer-se. Por menor que seja o autoconhecimento dos homens – vista a inviabilidade de autoconhecer-se completamente – Montaigne propõe que “não é para alarde que nossa alma deve⁴ desempenhar seu papel; é dentro de nós, no íntimo, aonde outros olhos não chegam exceto os nossos: ali ela nos protege do temor da morte, das dores e mesmo da desonra” (MONTAIGNE, 2006, p. 436). Portanto, o valor

132

³ É digno de nota que Montaigne não usa esse termo em seu texto, tomo a liberdade de intitular como autocontentamento a ação de contentar-se com o conhecimento de si mesmo não buscando o reconhecimento de seus méritos em louvores alheios, o que parece estar consoante com o conteúdo textual do ensaio em questão.

⁴ Montaigne usa a palavra deve (*doit* conjugação do verbo *devoir* no presente do indicativo), porém penso que não se trata do uso de um tom prescritivo ou dogmático. Seu texto parece ter mais relação com o incentivo à autocrítica que promove o autoconhecimento.

do autocontentamento é muito maior e mais digno de ser desejado do que a glória dependente do reconhecimento de outrem. Colocar o seu próprio valor nas mãos de estranhos parece ser um disparate, visto que,

É preciso selecionar de uma nação inteira uma dúzia de homens para julgar sobre uma jeira de terra; e entregamos o julgamento de nossas inclinações e de nossas ações – a matéria mais difícil e mais importante que existe – à voz do povo e da turba, mãe de ignorância, de justiça e de inconstância. Será razoável fazer a vida de um sábio depender do julgamento dos insensatos? (MONTAIGNE, 2006, p. 437)

Nada é mais contraproducente do que valorizar a opinião de estranhos sobre si mesmo antes de suas próprias considerações, antes de seu próprio contentamento, pois “nenhuma flexibilidade de espírito poderia conduzir nossos passos na esteira de um guia tão desvairado e tão desordenado” (MONTAIGNE, 2006, p. 437). Como mencionado anteriormente, a glória – entendida aqui como o reconhecimento de nossos méritos por outras pessoas – depende totalmente da fortuna, logo “não temos motivo para esperá-la num caminho em vez deste” (MONTAIGNE, 2006, p. 438). Montaigne admite a existência de uma doçura natural⁵ em sentir-se louvado, porém reconhece que o ser humano lhe atribui demasiado valor.

Retomando seu tom confessional, Montaigne afirma “não me preocupa tanto qual eu seja para outrem como me preocupa qual eu seja em mim mesmo” (MONTAIGNE, 2006, p. 439). Adverte que estranhos não são aptos para julgar uma pessoa porque apenas têm acesso às aparências das pessoas e não aos seus mais profundos sentimentos⁶. As informações mais profundas sobre si somente

⁵ No original: *Douceur naturelle*.

⁶ A ideia de autocontentamento tem relação direta com a conhecida premissa de “bastar-se a si mesmo”. Consoante a isso, Sêneca, citado por Montaigne no ensaio em questão, em sua obra *Cartas a Lucílio*, promove a defesa da tese de que bastar-se a si mesmo é condição necessária para o alcance da sabedoria. Percebe-se uma grande semelhança entre os autores no que concerne à necessidade de ser suficiente para si mesmo, antes de almejar ser suficiente para outrem. Sêneca alerta que “enquanto nada for suficiente para ti, também tu não bastarás para satisfazer os outros” (SÊNECA, 2021, p. 67). Ao ser seduzido pelos louvores alheios, o homem deveria verificar “se ainda tens motivo de agrado ante ti próprio, já que és homem que muitos possam entender! Os autênticos bens são apenas de foro íntimo” (SÊNECA, 2021, p. 18). Para ambos os autores, admite-se a ideia de que as ações virtuosas têm valor em si mesmas, visto que não dependem

são acessíveis ao sujeito portador desses sentimentos, por isso Montaigne afirma “eles não vêem meu coração; vêem apenas meu comportamento” (MONTAIGNE, 2006, p. 439). Eis o grande perigo do julgamento com base apenas no comportamento de alguém: o comportamento pode ser dissimulado, pois “cada qual pode ter um ar alegre exteriormente e por dentro estar cheio de febre ou receio” (MONTAIGNE, 2006, p. 439). Estar consciente de suas próprias virtudes sem a interferência do julgamento alheio promove uma certa libertação. Se autocontentar consigo mesmo proporciona a libertação de viver sob as garras do julgamento alheio, isso favorece determinada sabedoria na tomada de decisões no que concerne à sua própria vida, tornando o indivíduo senhor de si mesmo⁷. Consciente de suas próprias virtudes e vícios, a partir de sua análise sobre si mesmo, o homem alcança um estado de tranquilidade que apenas o autoconhecimento poderia proporcionar ao ser humano.

Em seguida, Montaigne denuncia a hipocrisia que existe na guerra referente aos oportunistas que, em busca de glória, esquivam-se dos perigos e fingem-se bravos no momento oportuno em busca da famigerada glória. Ele enfatiza que, se alguém pudesse usar o anel de Platão, o famoso anel de Gíges⁸, a maioria das pessoas se esconderia por meio do poder do anel, que tornava invisível quem o tivesse em sua posse. Assim, se ocultariam diante do perigo e apareceriam somente no momento em que as glórias pudessem lhe ser atribuídas. Por isso, as aparências externas são imensamente incertas e duvidosas e “não há outra testemunha tão fiel quanto cada qual sobre si mesmo” (MONTAIGNE, 2006, p. 440).

134

da opinião de outrem para a obtenção do título de virtude. Sendo assim, a busca incansável pela glória apenas demonstra a condenável incapacidade do ser humano de bastar a si mesmo.

⁷ Sobre esse ponto, Stefan Zweig afirma: “O que me toca e o que me importa em Montaigne hoje é apenas entender como ele se tornou interiormente livre em um tempo semelhante ao nosso, e como nós, quando o lemos, podemos nos fortalecer com seu pensamento” (ZWEIG, 2015, p. 23).

⁸ O anel de Gíges é um artefato mítico mencionado por Platão, no segundo livro de *A República*. O objeto concede ao seu dono o poder de tornar-se invisível e novamente aparecer quando bem lhe aprouver.

A condenação da busca pela glória

De modo muito sutil, Montaigne prescreve um certo tipo de prudência ao cuidarmos de nosso próprio nome. Essa prescrição é sutil porque Montaigne não usa a sentença dogmática, você deve, somente, se limita a descrever o comportamento dos homens de modo condenatório e, em seguida, apresenta como ele mesmo se comporta. Sugerindo assim, que seu modo de encarar é como julga ser a melhor maneira de lidar com o assunto. Por isso, é sutil, é uma prescrição que no limite, beira apenas a uma descrição dos homens. No entanto, o que me convence de um pequeno tom prescritivo é a maneira como ele denuncia o comportamento alheio e, logo em seguida, descreve a maneira como ele próprio age. Isso se verifica na seguinte passagem:

Chamamos de engrandecer nosso nome o estendê-lo por muitas bocas; queremos que seja bem-visto e que esse seu crescimento lhe traga proveito: eis o que pode ser mais desculpável nesse desígnio. Mas o excesso de tal doença chega ao ponto de muitos procurarem fazer falar de si de qualquer modo que seja. Pompeu Trogo conta sobre Eróstrato, e Tito Lívio sobre Mânlio Capitolino, que eles eram mais desejosos de grande de que de boa reputação. Esse vício é habitual. Cuidamos mais que falemos de nós do que como falamos; e basta-nos que nosso nome corre pela boca dos homens, em qualquer condição que corra. Parece que ser conhecido seja de certa forma ter a via e a duração sob a guarda de outrem. Quanto a mim, considero que só em mim existo, e essa outra vida que reside no conhecimento de meus amigos, considerando-a pura e simplesmente em si, bem sei que não obtenho dela proveito nem gozo a não ser pela vanidade de uma ideia fantasiosa. E quando estiver morto obterei ainda muito menos. (MONTAIGNE, 2006, p. 440-441).

135

Destaca-se a condenação da glória póstuma, pois a glória não consegue favorecer em nenhuma medida quem já não vive para aproveitar seus benefícios. Benefícios esses, que conforme Montaigne, nem mesmo são tão grandes assim. Não se pode lutar contra a fortuna, eis o ponto principal do ensaio. Montaigne retoma sua argumentação em defesa de que “as fortunas de mais da metade do mundo, por falta de registro, não saem de seu lugar e se desvanecem sem permanência” (MONTAIGNE, 2006, p. 442). Isso quer dizer que não podemos esperar nenhum enaltecimento particular da glória sobre uma ação nobre, visto

que existiram imensuráveis ações na história que a fortuna nos privou do conhecimento e continuarão existindo infinitas ações virtuosas que jamais receberam as devidas honrarias. É digno de menção ainda, as ações que receberam glórias indevidas, por conta da incerteza das aparências externas, coisa que por conta da natureza do ser humano, continuará acontecendo incessantemente. Portanto, a melhor saída parece ser a condenação da glória.

Montaigne salienta, que mesmo aqueles que vemos agir bem são esquecidos. Adverte que “quem ponderar com moderação e justeza de quais pessoas e de quais feitos a glória se conserva na memória dos livros descobrirá que em nosso século há bem poucas ações e bem poucas pessoas que posam reclamar o direito a ela” (MONTAIGNE, 2006, p. 442-443). Ele declara que os sábios propõem-se a um fim mais belo e justo sem esperar reconhecimento póstumo, toma como exemplo frases de Cícero e Sêneca que exprimem a ideia de que a recompensa de uma boa ação vale por si mesma e independe de reconhecimento. Montaigne admite que no caso de pintores, de artistas e até mesmo de gramáticos, é razoável assentir com a busca por renome de suas obras, porém as ações da virtude não necessitam de tal reconhecimento.

136

Em um tom um tanto quanto irônico, Montaigne delibera que a falsa ideia de glória serve à coletividade para manter os homens no dever. Se, por conta da ilusória consideração de que a prática das virtudes ocasiona a glória, promovendo assim essa prática, então que essa ideia “cresça vigorosamente e que a alimentem entre nós o máximo possível” (MONTAIGNE, 2006, p. 444). No início do ensaio, sua ideia principal era a condenação das virtudes que visam apenas a glória, uma teoria belíssima, mas que infelizmente o próprio Montaigne não se convenceu de sua praticidade. Após expor suas considerações, ele retorna para a realidade, visto que Montaigne é um filósofo da vida e não somente dos livros. Ele conta com a malícia de perceber que, na prática, nem todos podem ser sábios, em verdade a maioria não é. O que fazer nesses casos? Desestimular a prática da virtude? Se “não conseguem pagar-se com uma moeda verdadeira, que se continue a empregar a falsa” (MONTAIGNE, 2006, p. 445), isto é, se não é possível convencer as pessoas de praticar a virtude sem interesse pela glória, pois que se

estímule a prática por interesse. Desse modo, conclui-se que qualquer ação virtuosa, interessada ou não, é preferível a nenhuma.

Conclusão

Em suma, Montaigne reconhece os benefícios da glória, mas alerta-nos para os seus perigos. Ele critica veementemente as ações virtuosas que visam o alcance da glória e destaca o importante papel da fortuna para a obtenção de honras por meio de ações heroicas. O elogio ao autocontentamento exerce um papel importante em seu texto, condenando assim, a valorização da opinião alheia como medida para as virtudes de um indivíduo, pois a libertação gerada pelo autocontentamento e pelo autoconhecimento distanciam-se em grande medida da necessidade do reconhecimento alheio. Todavia, penso que o mais interessante desse ensaio é a maneira como ele argumenta durante todo o seu texto sobre os motivos de condenação moral da glória e finaliza reconhecendo que infelizmente toda essa condenação de práticas de ações virtuosas que cobiçam a glória não exercem grande relevância na prática humana comum. Não considero essa divergência de opinião ao longo do texto como uma incoerência, pois considerando a limitação da maioria dos seres humanos que não são capazes de agir virtuosamente sem serem estimulados pela busca de uma recompensa, é razoável considerar que o melhor seria incentivar as práticas virtuosas que almejam a glória. Desse modo, ao menos algo teria o poder de estimular o ser humano pobre de espírito a ser virtuoso em alguma medida.

137

Referências

MONTAIGNE, M. Os Ensaios Vol. I. Trad Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Os Ensaios Vol. II. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Os Ensaios Vol. III. Trad Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Essais I. Paris: Gallimard, 2009.

_____. Essais II. Paris: Gallimard, 2009.

_____. Essais III. Paris: Gallimard, 2009.

SÊNECA, Lucio Aneu. Cartas a Lucílio. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

ZWEIG, Stefan. Montaigne. Trad. Giovane Rodrigues. São Paulo: Mundaréu, 2015.

Submissão: 16. 07. 2024

/

Aceite: 01. 09. 2024

Negação ou afirmação da vontade: se Nietzsche e Schopenhauer tivessem conversado sobre música

Denial or affirmation of the will: if Nietzsche and Schopenhauer had talked about music

FÁBIO GABRIEL SEMENCATO¹

Resumo: O presente artigo propõe uma investigação acerca da música, sob a perspectiva nietzschiana e schopenhaueriana, especialmente quanto a seu caráter de afirmação ou negação da Vontade nas visões díspares dos respectivos autores. Isso exige esclarecer o fundamento filosófico da música, em ambas as concepções: o mundo como Vontade em Schopenhauer e o conflito impulsional apolíneo-dionisíaco da arte trágica, em Nietzsche. O problema da investigação reside na questão: de que modo se pode, nas duas perspectivas mencionadas, indicar a música como via de revelação do mesmo impulso anterior que move o mundo? O trabalho objetiva esclarecer quais aspectos garantem à música caráter elevado nas duas perspectivas e promover um diálogo conceitual entre elas, a fim de apontar a hermenêutica de cada autor.

Palavras-chave: Música; Arte; Nietzsche; Schopenhauer.

Abstract: This article proposes an investigation into music, from a Nietzschean and Schopenhauerian perspective, especially regarding its character of affirmation or denial of the Will in the disparate views of the respective authors. This requires clarifying the philosophical foundation of music, in both conceptions: the world as Will in Schopenhauer and the Apollonian-Dionysian drive conflict of tragic art, in Nietzsche. The problem of the investigation lies in the question: how can, in the two perspectives mentioned, indicate music as a way of revealing the same previous impulse that moves the world? The work aims to clarify which aspects guarantee music a high character from both perspectives and promote a conceptual dialogue between them, in order to point out the hermeneutics of each author.

Keywords: Music; Art; Nietzsche; Schopenhauer.

Introdução

A música assume papel fundamental na filosofia de Arthur Schopenhauer, especialmente no que tange a revelar analogamente a essência metafísica do mundo através da sua harmonia e melodia. No instante em que a música se apresenta como objeto estético, leva o sujeito contemplador a uma forma distinta de conhecimento que, ao passo que expõe diante dele a manifestação privilegiada da raiz metafísica do mundo, também o faz silenciá-la momentaneamente enquanto indivíduo em seu querer-viver. Após terem sido difundidas as obras

¹ Graduado e Pós-graduando (Mestrado) em Filosofia pela UNIOESTE E-mail: fabiogabrielsemencato@gmail.com

schopenhauerianas, esse tópico gerou comentários importantes dos contemporâneos. Entre eles, cabe destacar Friedrich Nietzsche, também profundo conhecedor da música, que criticou a ideia da capacidade metafísica da música. A grande questão proposta pela reconstrução de obras e comentários dos autores de então consistia em clarificar de que modo poderia a música compreender tanto a negação da Vontade em Schopenhauer, quanto a afirmação da vida em Nietzsche. Sem embargo, para executar essa reconstrução, passo subsidiário consiste em esclarecer cronologicamente a tese e sua posterior antítese.

Negação ou afirmação da vontade

O autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* (1819) vale-se de uma dicotomia conceitual para propor sua concepção de um mundo: o mundo como fenômeno e númeno. Schopenhauer comenta que, em função do conhecimento ou do pensamento, “além da Vontade e da Representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável” (MVR I, 2005, p. 163). Sendo assim, o mundo se deixa conceber exclusivamente perante essa dupla acepção. Complementares uma à outra, Vontade e Representação propõem dimensões distintas para a concepção de mundo, seja para a epistemologia, seja para a metafísica.

Essa dualidade estabelece o indivíduo como elemento de ligação entre *Vontade e Representação: o encontrar-se a si mesmo como sujeito conhecedor do mundo que, ao mesmo tempo, só o pode fazer na medida em que está sustentado por um impulso vital interior que o torna, assim como os outros elementos da natureza, parte deste mundo*, pois “o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente Representação, e nada mais” (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 229).

A Representação é o que limita o sentido do acesso do conhecimento ao mundo: a Representação (*Vorstellung*) é sempre e só, propriamente, puramente *Fenômeno*, advindo, portanto, através do Princípio de Razão. Sabendo-se que tudo aquilo que é possível conhecer sobre mundo obedece à sua constituição, a

Representação é, todavia, a estrutura que permite conceber a noção de *mundo*. Como consequência substancial, tem-se que a representação não revela nada além da relação fundamental entre sujeito e objeto proveniente da realidade (*Wirklichkeit*)² e sua rede causal, espacial e temporal. Essa concepção promove implicações cruciais, principalmente, no que concerne aos limites do conhecimento.

Para Schopenhauer, o mundo como *Representação* concerne tão somente ao modo de ser afetado e imprimir representações cognitivas sobre a realidade, os fenômenos da natureza e seu *fazer-efeito*, mas não consegue exprimir, por natureza, sua *essência*. Por isso, o mundo como Representação também reflete a *ilusão* (Maya) de um mundo que se limita a ser somente representativo. A deusa hinduísta, assim como nos escritos schopenhauerianos, representa a nuvem, a névoa: a ilusão do entendimento sobre a concepção do mundo observado e representado, a qual, no fundo, turva a visão e esconde a totalidade metafísica.

Dividindo o palco com o mundo como Representação, o mundo como Vontade (*Wille*) insere-se na filosofia de Schopenhauer como alternativa para se conceber outra dimensão de mundo. Escapando às leis do espaço, do tempo e da causalidade – o autor resgata a causalidade kantiana que, para seu predecessor, correspondia a uma das doze categorias *a priori* do entendimento, estruturas necessárias para a apreensão do Fenômeno, e a inclui também como um dos três elementos do princípio de individuação (*principium individuationis*) – o mundo como Vontade é completamente desprovido de qualquer conhecimento enquanto objeto para um sujeito, visto este ser sempre condicionado a ser representação fenomênica e, dada sua natureza, a Vontade jamais se manifesta em totalidade como objeto do conhecer.

² *Wirklichkeit*, significa Realidade ou Efetividade. O termo “realidade” pode traduzir duas palavras do idioma alemão, *Wirklichkeit* e *Realität*. Enquanto o termo *Realität*, proveniente do latim, expressa a totalidade do real tal como ele se apresenta, isto é, em certo sentido determinista e factual, *Wirklichkeit* deriva do termo alemão *Wirken* que, por sua vez, significa *fazer-efeito*. Schopenhauer sugere o uso de *Wirklichkeit* pois, para o autor, a realidade é uma constante efetividade, um *fazer-efeito* entre os objetos, um grande movimento causal de coisas interagindo umas com as outras, permitindo afetarem-se mutuamente, ou seja, efetividade.

A Vontade consiste na raiz metafísica do mundo, é o impulso vital originário e de maior profundidade que projeta o mundo e seus acontecimentos fenomênicos: o vir-a-ser. O ímpeto cego que impulsiona a ocorrência de um fenômeno corpóreo humano é o mesmo que impulsiona todas as manifestações da natureza. Tudo isso – o corpo, a natureza e, por conseguinte, o mundo – é *Vontade* que, ao se manifestar, se objetiva em Fenômeno. De modo geral, o mundo percebido não é outra coisa senão manifestação fenomênica da Vontade: é a Vontade que se tornou objeto, ou, a bem dizer, que se tornou Representação – objeto para um sujeito.

[...] a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos [...] tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme a sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 168).

Vontade consiste, pois, no *impulso vital primordial* que mantém o ordenamento do mundo em vigor: o vir-a-ser que, de antemão, escapa ao conhecimento representativo. Compreende também um *querer-viver*, no qual o indivíduo se situa fundamentalmente. Ao passo que a Vontade consiste no *impulso vital* que lança – *projeta* – o mundo e seus elementos, ocasionando seus acontecimentos, e que essa *efetividade* (*Wirklichkeit*) é um fator constante, então o ímpeto ocasionado pela Vontade é permanente, sem fim. É um esforço sem ultimação, um constante *impulsionar* da natureza, do homem e do mundo: a Vontade consiste em um eterno *vir-a-ser*, fluxo sem fim (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 231).

Constante e presente em tudo que há, a Vontade é fonte engendradora que ocasiona um ciclo vital, atuante em tudo o que há, do qual nada se pode destituir. Como esforço sem ultimação, o projetar-se da Vontade é a fonte de um *querer-viver* essencial que faz a existência circundar em torno de desejo e satisfação. Não há momento em que se finda o *vir-a-ser*. Tudo que há é substancialmente lançado a um percurso que, quando chega a seu fim, irrompe de si mesmo como novo percurso, como uma semente vem-a-ser desde seu germe, cresce, desenvolve-se,

gera frutos e, a partir desses frutos, inicia uma nova semente – que estará submetida ao mesmo *trajeto vital*.

Quando transposta para o âmbito dos sentimentos – ou dos fluxos existenciais – humanos, ao passo que ela consiste naquilo que move (provoca o movimento, acontecimento, a ação), *Vontade* é a *permanente busca*, desejo infindo, pela qual é guiada a existência e, por isso, também compreende a plena insatisfação. A satisfação, ao atingir um objetivo, logo cede lugar ao sentimento de vazio e, assim, provoca o início de um novo desejo. Desse modo, engendra-se esse jogo de passagem constante entre desejo e satisfação. À vista disso, a existência humana corresponde exclusivamente a um *ciclo vital* ordenado pelo constante vagar entre o sofrimento e o tédio, proveniente da Vontade.

Há uma via proposta por Schopenhauer como maneira de silenciar momentaneamente todo sofrimento advindo da Vontade e eliminar (negar) a Vontade individual/subjetiva. Essa alternativa se torna possível através da contemplação artística.

Partindo desse pressuposto, a arte assume papel relevante na perspectiva schopenhaueriana, como “remédio” para o peso da existência. O fundamento que garante à arte esse patamar elevado de consideração filosófica reside no fato de que a espécie de conhecimento decorrente da contemplação artística difere do conhecimento exclusivamente fenomênico fornecido pela representação. Da mesma maneira como o princípio de individuação (*principium individuationis*) condiciona a única espécie de conhecimento objetivo possível, este limita o sujeito ao conhecimento representativo. Desse modo, a única forma de se conceber algo sem a interferência da subjetividade que traz consigo toda a interpretação pessimista da Vontade, seria uma espécie de conhecimento em que, no ato de conhecer, o sujeito não fosse mais sujeito, mas puro contemplador do universal: trata-se do conhecimento genial, permitido pela arte. Se a *arte* é o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 254.), o *gênio* é a forma pela qual essa consideração é possível.

Essa outra forma de conhecer – artisticamente – consiste em uma libertação temporária onde o conhecimento se escapa ao serviço da Vontade individual e,

por aí, o sujeito cessa de ser meramente subjetivo/individual, passando à condição de puro sujeito do conhecimento, destituído de Vontade (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 245). Acerca disso, tornemos a citar o autor:

Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 254).

Desse modo, a contemplação artística permite ao sujeito o esquecimento de si mesmo em prol da pura contemplação das Ideias (em seu sentido platônico) – objeto da arte – compreendendo uma relação desinteressada do objeto: sem estabelecer relações subjetivas para com ele. Ao mesmo tempo, durante a fruição, há uma elevação do objeto em face da descensão do sujeito e do *principium individuationis*.

Quanto mais estamos conscientes do objeto, tanto menos estamos do sujeito [...]. Pois só aprendemos o mundo de maneira puramente objetiva quando não mais sabemos que pertencemos a ele; e todas as coisas apresentam-se tanto mais belas quando mais estamos conscientes meramente delas e tanto menos de nós mesmos. (SCHOPENHAUER, MVR II, 2015, p. 440).

144

Percebe-se então que o conhecimento genial, quando emerge da percepção artística, permite ao sujeito destituir-se por momentos a sua subjetividade. Com isso, o puro sujeito do conhecimento faz com que a ausência momentânea da consciência de si seja o *silenciamento momentâneo da Vontade individual*. Há uma suspensão momentânea do sofrimento, visto ele mesmo ser proveniente do *vir-a-ser* constante e sem ultimação de todas as coisas, no que se incluem os desejos. Assim, o indivíduo artístico liberta-se da dor e do sofrimento na medida em que *se desliga da sua Vontade individual* e todos os impulsos e quererres dela provenientes.

O *Gênio* escapa do modo de consideração racional e, portanto, do *principium individuationis*. Na medida em que o sujeito se desliga de si mesmo e de seus impulsos vitais, liberta-se, portanto, da vontade individual. Assim, é no ato de suspender a vontade individual que o indivíduo cessa de corresponder à

sua dor e sofrimento fundamental. Acerca disso, André Eustácio Melo de Oliveira afirma:

A Vontade gera a dor e o sofrimento. Este, por sua vez, é a unidade do mundo, justamente por estar presente em todas as pessoas [...] Se a Vontade gera a dor, fazendo do viver um sofrer, a única forma de superar essa dor é eliminando a Vontade. E isto pode dar-se pela contemplação artística. (OLIVEIRA, 2003, p. 90).

Não obstante, entre as demais artes, a música possui destaque na filosofia schopenhaueriana. A ela cabe a posição mais nobre dentro da hierarquia das artes por ele proposta. Isso se deve ao fato de que, enquanto todas as demais objetivam unicamente as Ideias, a música de modo nenhum se lhes assemelha como cópia de Ideias: ela atua como cópia da Vontade mesma, cuja objetividade são as Ideias (SCHOPENHAUER, MVR I, 2005, p. 338). Desprendida e imediata em relação às Ideias, a música possui maior profundidade, na medida em que mais se distancia da matéria (física), em comparação com as demais artes, e também ultrapassa as próprias formas (Ideias), objetivando a própria Vontade mesma. Acerca disso, Schopenhauer complementa, no segundo tomo de sua obra capital:

Visto que a música, diferentemente de todas as demais artes, não apresenta as Ideias ou graus de objetivação da Vontade, mas a VONTADE MESMA imediatamente, explica-se daí que semelhante arte atue tão diretamente sobre a vontade, isto é, sobre os sentimentos, as paixões e os afetos do ouvinte, de forma que os intensifica rapidamente ou os altera. (SCHOPENHAUER, MVR II, 2015, p. 538).

Como se percebe na passagem acima, a música deixa intuir momentaneamente uma analogia da Vontade. A relação da Vontade para com os sentimentos humanos, que depende da sentimentalidade vital contida na harmonia e melodia musical, faz com que ela seja sua manifestação privilegiada. Semelhante aos sentimentos proporcionados pela Vontade são os sentimentos proporcionados pela música, ao passo que a segunda traduz sonoramente a primeira. Schopenhauer afirma que a essência da melodia é o trajeto entre o desejo e a satisfação, conforme avança pelos seus acordes, metaforicamente similar à vida, cuja essência é vagar entre o desejo e a satisfação do vir-a-ser. O autor esclarece esse reflexo entre a essência metafísica da vida e a essência

metafísica da música sob a noção de *discórdia* e *reconciliação*. Acerca da capacidade musical de alternar desejo e repouso, permeada pelas características melódicas, harmônicas e rítmicas da música, cabe resgatar as palavras do autor:

A constante DISCÓRDIA E RECONCILIAÇÃO entre os dois elementos que aqui ocorre é metafisicamente considerada, o reflexo do nascimento de novos desejos, e em seguida a satisfação deles. Justamente por aí a música acaricia tão profundamente o nosso coração, pois sempre lhe espelha a satisfação perfeita de seus desejos. (SCHOPENHAUER, MVR II, 2015, p. 547).

Assim, podemos inferir que a composição da música se dá de forma análoga à composição do mundo. Também o percurso da existência humana vaga entre os intervalos compostos pelo sofrimento advindo da Vontade: *tensionando e relaxando*, indo da satisfação à insatisfação, *do querer fundamental até o tédio do repouso*. Constata-se que a música possui um modo-de-ser semelhante à Vontade: é aquilo de mais parecido com ela; a música se torna, portanto, uma *manifestação privilegiada* da Vontade mesma.

Sem embargo, a música promove uma completa dissociação do sujeito quanto aos impulsos vitais advindos da Vontade individual, na medida em que suspende momentaneamente o sujeito de seu *principium individuationis* por meio do conhecimento universal proporcionado pelo *Gênio* artístico. A filosofia artístico-musical schopenhaueriana propõe negar a Vontade a partir do esquecimento momentâneo da consciência do sujeito.

Frente a isso, Friedrich Nietzsche propõe, em *O Nascimento da Tragédia* (1872), uma inversão na perspectiva schopenhaueriana acerca da possibilidade negativa, supressiva, da Vontade. Em complemento a isso, em sua obra posterior denominada *A Gaia Ciência* (1882), o autor confronta diretamente Schopenhauer, atribuindo a sua crítica caráter mais psicofisiológico – de *estímulos vitais* – do que metafísico. Acerca disso, cabe citar Nietzsche quanto a seu comentário sobre a possibilidade de haver Vontade:

Em oposição a Schopenhauer ofereço as seguintes teses. Primeira: para que surja a vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto

interpretante, que, é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer ou desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso. (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 150).

Embora as noções de prazer e desprazer nietzschianas dispostas em *A Gaia Ciência* mudem com o desenvolvimento do conceito de *Vontade de Potência*, ainda assim nota-se a oposição a Schopenhauer quanto ao caráter metafísico da Vontade. Isso porque em *A Gaia Ciência* há um propósito do desenvolvimento da arte diferente de *O Nascimento da Tragédia*.

A música atravessa a filosofia e o pensamento de Nietzsche desde sua juventude até sua maturidade. Embora tenhamos mencionado passagens da *Gaia Ciência*, publicada em 1882, já em *O Nascimento da Tragédia*, que veio a público dez anos antes, pode-se constatar com maior efetividade que, assim como Schopenhauer, Nietzsche buscava encontrar na música uma via de acesso para a totalidade do mundo, resgatando como alicerce especialmente a arte trágica grega para elucidar sua gênese filosófica. Assim se esclarece a atenção dedicada diretamente a Schopenhauer e sua concepção da metafísica da arte, em vários momentos da trajetória de Nietzsche.

A fim de compreender a concepção musical em Nietzsche – cujo recorte se torna mais efetivo para esta investigação em *O Nascimento da Tragédia* – passo subsidiário consiste em demonstrar as relações fundamentais existentes entre forças opostas que constituem o sustentáculo da existência do homem no mundo. Trata-se do princípio dual entre *apolíneo* e *dionísio*. Esses impulsos emprestam, devido a sua natureza, os nomes dos deuses *Apolo* e *Dionísio*. De forma preliminar, acerca da relação de antagonismo entre esses impulsos percebidos na arte, o autor comenta, na obra mencionada, que:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica, mas à certeza imediata da introvisão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionísio*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por

meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. (NIETZSCHE, NT, 1992, p. 27)

Dito isso, percebemos, diante da tragédia, que a *duplicidade* entre os caracteres *apolíneo* e *dionisiaco*, e a harmonia sustentada pelo *jogo de forças* conflitantes entre ambos, são capazes de refletir com clareza, tanto para a arte quanto para a vida, seu sentido exclusivo de antagonismo e luta entre forças – princípios – contrastantes e sua reconciliação.

Nesse aspecto, insere-se a arte na perspectiva nietzschiana: o jogo artístico como metáfora da estrutura essencial conflitante da existência no mundo. Assim como a vida, a arte também é um jogo de criação, de conflito e reconciliação entre *princípios vitais*. Partindo dessa premissa básica, o drama de forças entre os impulsos *apolíneo* e *dionisiaco* passava a configurar essencialmente uma compreensão estética (artística) acerca da existência humana.

Ao contrário da visão de Schopenhauer, Nietzsche não acreditava residir em uma unidade metafísica, em uma única força vital anterior, a essência de toda a vida e, portanto, da arte, mas lançava vista a dois princípios vitais que, juntos, engendravam o jogo de forças ao qual tudo se submetia: *apolíneo* e *dionisiaco*. Acerca disso, o autor comenta, na mesma obra:

Em oposição a todos aqueles que se empenham em derivar as artes de um princípio único, tomado como fonte vital necessária de toda obra de arte, detenho o olhar naquelas duas divindades artísticas dos gregos, Apolo e Dionísio, e reconheço neles os representantes vivos e evidentes de dois mundos artísticos diferentes em sua essência mais funda e em suas metas mais altas. (NIETZSCHE, NT, 1992 p. 97)

Nietzsche clarifica sua crítica a Schopenhauer ao negar residir, em uma Vontade una, todo o fundamento vital e metafísico da arte. Em detrimento disso, propõe observar o jogo da existência sob olhar de oposição entre os mundos artísticos por ele constatados: o jogo de *criação* e *destruição* de formas, *respectivamente*, os princípios *apolíneo* e *dionisiaco*.

A relação entre os opostos constitui o fundamento da existência do homem no mundo. A arte, por sua vez, consiste em uma manifestação desses impulsos vitais, revelando, por sua natureza, seus impulsos conflitantes. Acerca disso, o autor comenta:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*Unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (NIETZSCHE, NT, 1992, p. 27).

Frente à colocação de Nietzsche, podemos subsumir que os princípios *apolíneo* e *dionisiaco*, sozinhos, podem expressar singularmente forças vitais; no entanto, juntos, eles expressam *A Força Vital* que rege a vida, a existência, e o mundo, como *discórdia e reconciliação*. Contudo, a elevação da vida se dá justamente pelo *jogo de criação e destruição* entre ambos.

A severa menção conceitual, referindo temas schopenhauerianos, deixa notar, na crítica nietzschiana, a maneira como se utiliza dos preceitos de seu predecessor para incluí-los em sua nova concepção estética. Sem embargo, no intuito de clarificar separadamente a contribuição de cada uma dessas forças vitais, vejamos o que Nietzsche comenta a respeito, em menção direta aos termos de Schopenhauer:

Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis*, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas. Essa imensa oposição que se abre abismal entre a arte plástica, como arte apolínea, e a música, como arte dionisiaca, se tornou manifesta a apenas um dos grandes pensadores, na medida em que ele, mesmo sem esse guia do simbolismo dos deuses helênicos, reconheceu à música um caráter e uma origem diversos dos de todas as outras artes, porque ela não é, como todas as demais, reflexo [*Abbild*] do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma e, portanto, representa, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenômeno, a coisa em si. (NIETZSCHE, NT, 1992 p. 97).

Para o autor, o princípio *apolíneo* é paralelamente análogo ao mundo da representação schopenhaueriano, sendo possível caracterizar Apolo como a esplêndida imagem divina do *principium individuationis* (NIETZSCHE, 1992, p. 30), o detentor do conhecimento fenomênico, que carrega consigo seu fundamento. Não obstante, o filósofo comenta, também fazendo referência à obra capital de seu predecessor: “poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*” (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Por outro lado, o princípio *dionisíaco* trata do impulso que irrompe no indivíduo e causa a ruptura desse Véu de Maia, permitindo-lhe a libertação dessa ilusão em prol do poder de retornar à unidade do mudo. Dionísio é, sobretudo, a figura mitológica que expressa a força vital que guia o indivíduo para fora da forma do *principium individuationis*; o esquecimento de si, comparado, muitas vezes, à *embriaguez*.

Na mesma passagem Schopenhauer nos descreveu o imenso terror que se apodera do ser humano quando, de repente, é transviado pelas formas cognitivas da aparência fenomenal, na medida em que o princípio de razão, em algumas de suas configurações, parece sofrer uma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da *embriaguez*. (NIETZSCHE, NT, 1992, p. 30)

Percebe-se, na passagem acima, que nesse constante conflito de forças eleva-se a vida em totalidade diante do sujeito. Há de se considerar, sobretudo, que a clareza de Apolo cega, assim como a escuridão de Dionísio. No entanto, as forças conflitantes engendram-se mutuamente: uma expõe à outra sua mais estrita necessidade. Nietzsche propõe como exemplar que Apolo, como reflexo do *principium individuationis*, mostra, por meio de gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do caos e do tormento (NIETZSCHE, 1992 p. 40). Portanto, para libertar o indivíduo de sua prisão do Véu de Maia como cárcere da representação, faz-se necessário algum instrumento que lhe permita reconectar-

se consigo mesmo – com seus impulsos vitais originários – e aqui insere-se a música: a *arte dionisiaca*.

Mencionando desde a música grega até a música wagneriana, o autor compreende a música como linguagem universal, mais profunda que a linguagem racional e anterior a ela. Nietzsche configura a essência da música como comparável à arte trágica. O filósofo acredita residir na tragédia grega a característica do saber da unidade entre vida e morte. Nesse aspecto, essa perspectiva fornecia luz para o problema da totalidade do mundo. Não obstante, seu fundamento está na relação entre caos e ordem, dor e prazer: *apolíneo* e *dionisiaco*. O autor considera a arte sonora análoga à estrutura trágica da existência. Não é a toa que o fundamento musical por ele percebido compõe uma estrutura entre consonâncias e dissonâncias, que traduzem metaforicamente a essência de discórdia e reconciliação de *apolíneo* e *dionisiaco* na vida. A música de caráter *dionisiaco* é a via nietzschiana apontada como forma de rasgar o Véu de Maia e “devolver” o homem à totalidade.

Entre os opostos, a vida movimenta-se e flui, ao passo que se o pêndulo dessas forças vitais tendesse somente para um dos lados, a vida perderia sentido. Nesse aspecto, a música apresenta-se como possibilidade de tradução da existência. Assim como Schopenhauer, Nietzsche considera a música como a arte mais elevada. Diferente das demais artes, ela é capaz de atingir e exprimir por meio de uma linguagem universal – que ultrapassa a linguagem conceitual – o sentido da vida em si mesma. Ademais, Nietzsche reconhece a astúcia de seu predecessor em, mesmo sem apropriar-se do guia helênico *apolíneo-dionisiaco* em sua metafísica do belo, ter feito considerações assertivas acerca do potencial artístico da música em comparação com as demais artes.

No entanto, para possuir capacidade de extrapolar e romper a ilusão de um mundo meramente representativo dado pela prisão do Véu de Maia, a música deve portar consigo esse caráter *dionisiaco* – em razão de ser ele, Dionísio, a figura helênica que traduz a ruptura do *principium individuationis*. Vale destacar que, para Nietzsche, há uma diferença crucial entre a música *apolínea* e a *dionisiaca*.

A *música apolínea* consiste em uma composição musical pensada e mensurada racionalmente, articulada entre suas partes para expressar simetria em sua arquitetura sonora, para ser compreendida racionalmente. Em contraste, a *música dionisiaca* é aquela capaz de tocar profundamente o indivíduo e seus afetos, articulada para promover no homem a fuga do princípio de razão e, desse modo, promover uma reconciliação com o caos da vida: um retorno à totalidade.

A música de Apolo era arquitetura dórica em sons, mas apenas em sons insinuados, como os que são próprios da cítara. Mantinha-se cautelosamente à distância aquele preciso elemento que, não sendo apolíneo, constitui o caráter da música dionisiaca e, portanto, da música em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia (NIETZSCHE, NT, 1992 p. 34).

Sem o caráter *dionisiaco* na música, essa última permaneceria tão somente racionalidade, restrita ao sentido íntimo de totalidade da vida. Sendo assim, uma arte *apolínea*, presa às limitações da aparência simétrica, não levaria ao ser o seu sentido em totalidade.

A *música dionisiaca*, por sua vez, possibilita ao indivíduo a destruição do princípio de individuação – o autoesquecimento, tal como mencionado pelo autor – e a reconexão com a totalidade. Assim, o indivíduo no impulso *dionisiaco*, torna-se *um* com a profundidade do mundo. Desse modo, a filosofia nietzschiana propõe uma estética da libertação da figura puramente *apolínea* e do *principium individuationis* e, portanto, de autoesquecimento.

Partindo dessa diferenciação entre música *apolínea* e *dionisiaca*, percebe-se que, enquanto a primeira trata de um objeto estético para se apreciar pela simetria, a segunda permite ouvir e sentir o impacto da incomensurabilidade entre *eternidade* e *efemeridade*, *infinitude* e *finitude*.

Para Nietzsche, essa espécie de música popular oferece ao ouvinte a plenitude de vida e o sabor da liberdade, despertando-o para sua gênese existencial. Rasgando-lhe a névoa *apolínea* da ilusão puramente racional, a *música dionisiaca* oferece ao sujeito o esquecimento de si e o retorno à totalidade que atua sobre toda a natureza. Sobre a *música dionisiaca* e seu poder de destruição do Véu de Maia, diz Nietzsche:

No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. (NIETZSCHE, NT, 1992 p. 35)

Com efeito, a música permite extrapolar os limites do conceito e da racionalidade, expondo ao homem aquilo que é incomensurável para a razão e intraduzível para a linguagem. O jogo entre a ordem e o caos na música expressa ligeiramente a essência do mundo de modo estético. A raiz essencial da vida, cuja natureza está submetida a esse jogo não destituível de forças, se deixa manifestar sonoramente em harmonias musicais entre consonâncias e dissonâncias.

Como impulso destrutivo *dionisíaco*, a música estimula os afetos do ouvinte, e o coloca diante do *jogo de criação/destruição de formas*. Dessa maneira, a música compreende a experiência da verdade *dionisíaca*, que permanece sempre aliada e inseparável à aparência racional *apolínea*, permitindo assim o acesso à essência da natureza. Se pudéssemos dizer que a natureza possui uma voz interior, poder-nos-ia parecer evidente que a música seria essa voz capaz de expressar seu impulso vital despercebido. Essa espécie de música já mencionada, por sua vez, permite a reconciliação do homem com o mundo. Porque, através da música *dionisíaca*, a dor ocasionada pela música se transforma em um prazer estético.

A música resgata a totalidade da vida para o homem; por meio da essência *dionisíaca*, reconecta-o às suas origens impulsionalis. Há, portanto, uma relação afirmativa do homem com a essência vital durante o ato estético-musical, ao contrário do que expressava a visão pessimista e negativa de Schopenhauer. Nietzsche também falará, posteriormente, em *O Crepúsculo dos Ídolos* (1889), sobre o distanciamento que a tragédia grega mostra diante dessa visão pessimista.

Tão longe está a tragédia de demonstrar algo a favor dos pessimistas gregos, no sentido de Schopenhauer, que poderia ser considerada como sua refutação definitiva. A afirmação da vida até em seus problemas mais árduos e duros; a vontade de viver, regozijando-se no sacrifício de nossos tipos mais elevados, é o que eu chamei de dionisíaco, e nisso acreditei encontrar o fio condutor que nos conduz à psicologia do poeta trágico. (NIETZSCHE, CI, 2012, p. 101)

Dessa forma, podemos subsumir que o caminho estético fornecido pela música oferece o sentido de afirmação da vida, por meio dessa premissa psicofisiológica nietzschiana que oferece um contraponto ao pessimismo schopenhaueriano. Apreendida principalmente a partir dos sentimentos, a música promove uma energia revitalizante ao ouvinte. Não obstante, a arte musical atua semelhante a um mecanismo de incentivo e criação do sujeito e, enquanto instrumento estimulante das suas afecções, a música desliga o sujeito de seu *principium individuationis* e afirma a totalidade da vida na medida em que reconecta este sujeito com ela.

Acerca dessa “fuga de si” como forma de negação da vontade, em referência ao *gênio* – premissa também recorrente no idealismo alemão, embora note-se uma referência indireta aos termos schopenhauerianos –, Nietzsche propõe, em *A Gaia Ciência*, uma crítica a essa minimização dos sentidos em que é inserida a música, a qual, nesta concepção, seria o “instrumento” de negação da vida.

Houve um tempo em que os filósofos temeram os sentidos: teríamos nós talvez – desaprendido demais esse temor? Hoje somos todos sensualistas, nós, homens do presente e do futuro na filosofia, *não* conforme a teoria, mas na prática, praticamente... Eles, por outro lado, achavam que os sentidos os atraíam para fora do *seu* mundo, do frio reino das “ideias”, rumo a uma perigosa ilha do Sul: na qual, temiam, suas virtudes filosóficas se derreteriam com neve ao sol. “Cera nos ouvidos” era, naquele tempo, quase que condição para o filosofar; um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que esta é música, ele *negava* a música da vida – trata-se de uma velha superstição filosófica, a de que toda música é música de sereias. (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 275)

154

Em contraste com essa concepção estética idealista que busca aproximar o indivíduo do “*reino frio das Ideias*” – nota-se a referência ao idealismo de Schopenhauer – Nietzsche provoca o pensamento filosófico para o lado oposto: rumo ao *quente e instintual* mundo caótico permitido pela *dionisíaca* ruptura do Véu de Maia que age sob o *principium individuationis*.

Nietzsche, de maneira mais pontual em *O Nascimento da Tragédia*, propõe um contraponto à noção de contemplação desinteressada (contemplação puramente objetiva) do *gênio* artístico schopenhaueriano que afirma haver, na

arte, a possibilidade de suspender a Vontade individual. Para o primeiro, a arte é, sobretudo, um *medium* para os impulsos cósmicos, o jogo de forças.

A nós serve-se pouco com essa interpretação, pois só conhecemos o artista subjetivo como mau artista e exigimos em cada gênero e nível da arte, primeiro e acima de tudo, a submissão do subjetivo, a libertação das malhas do “eu” e o emudecimento de toda a apetência e vontade individuais, sim, uma vez que sem objetividade, sem pura contemplação desinteressada, jamais podemos crer na mais ligeira produção verdadeiramente artística. Por isso nossa estética deve resolver antes o problema de como o poeta “lírico” é possível enquanto artista: ele que, segundo a experiência de todos os tempos, sempre diz “eu” e trauteia diante de nós toda a escala cromática de suas paixões e de seus desejos. (NIETZSCHE, NT, 1992 p. 43)

Percebe-se a inversão da lógica de *contemplação desinteressada* (e, portanto, *genial*); o autor propõe, em seu lugar, a experiência de reconciliação do indivíduo com a totalidade da escala cromática de seu jogo de forças primordiais. Analogamente a como ocorre um sonho estético, Nietzsche expõe que, ao compor sua obra, o artista já renunciou à sua subjetividade no processo *dionísíaco*: a imagem que lhe mostra a sua unidade com o coração do mundo é, portanto, uma cena de sonho, que torna sensível aquela dor primordial, juntamente com o prazer da aparência. (NIETZSCHE, 1992 p. 44). Sendo assim, para Nietzsche, a *música dionísíaca* é a completa possibilidade de se afirmar a natureza do *ciclo de criação e destruição de formas*: a reconciliação com a *totalidade*.

155

Conclusão

Diante de todo o exposto, observamos no pensamento de Nietzsche uma fuga do pessimismo schopenhaueriano. Assim, constatamos a divergência existente entre os movimentos hermenêuticos de uma filosofia musical no diálogo conceitual entre as teorias dos respectivos autores. Ao passo que Schopenhauer busca, por meio do *gênio*, a suspensão momentânea da Vontade individual impregnada pelo sofrimento da existência, Nietzsche busca com a arte a afirmação dessa vontade em vista de que o indivíduo, ao romper sua

individualidade na transformação de si promovida pelo impulso *dionisíaco*, é devolvido à totalidade e participa do jogo de criação e destruição de formas.

Conclui-se que a música é o elemento comum, em ambas as teorias, capaz de exprimir, refletir, espelhar, objetivar a raiz da totalidade mundo. Em ambas as teses, cabe à música o papel de ruptura do Véu de Maia (e a fuga do *principium individuationis*). Em Schopenhauer, isso possibilita a exposição de uma manifestação privilegiada da Vontade, na medida em que a nega individualmente. Em Nietzsche, a experiência do autoesquecimento, na música dionisíaca, reconecta o indivíduo à totalidade e expõe diante dele o jogo de criação e destruição de formas.

No entanto, por síntese final, temos que o fundamento de divergência entre Nietzsche e Schopenhauer consiste na tarefa (ou capacidade) de aproximação – reconciliação – ou afastamento – silenciamento – da vontade, atributo facultado pela música, como arte elevada. Enquanto que, para Schopenhauer, a música possibilita uma espécie de conhecimento puramente objetivo, *genial*, que leva o sujeito a atravessar o Véu de Maia e com isso a silenciar momentaneamente sua Vontade individual, *negando* todo sofrimento impulsional proveniente dessa raiz metafísica da totalidade, para Nietzsche, a *música dionisíaca* também rompe as barreiras do Véu de Maia, porém emudecendo o impulso *apolíneo* do *principium individuationis*, e com isso reconectando o indivíduo com seus impulsos primordiais, *afirmando* a totalidade da vida.

156

Referências

BARBOSA, J. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, USP, 2001.

FONSECA, E. R. D. “Afirmar e querer negar: os limites da negação da vontade na obra madura de Schopenhauer”. *Revista Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Rio Grande do Sul: UFSM, v. 8, nº 1, p. 47-70, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33701>.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. Tradução: Edson Bini, Márcio Pugliesi. Paraná: Hemus, 2012.

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, A. E. M. “A importância da música na filosofia de Arthur Schopenhauer”. *Metanoia*, São João del-Rei: UFSJ, v. n. 5, p. 85-94, 2003. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/lable/revista.php>.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2º tomo: *Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015.

Submissão: 29. 08. 2024

/

Aceite: 30. 09. 2024

O problema do niilismo em Dostoiévski¹

The problem of nihilism in Dostoevsky

MICHELLE FERREIRA DE LIMA²

Resumo: A questão do niilismo em Dostoiévski é abordada no presente artigo partindo de temas como a angústia e a redenção no personagem Raskólnikov em *Crime e Castigo* e algumas considerações sobre as obras *Os demônios* e *Os irmãos Karamázov*. Em tais obras, percebe-se que o autor se propôs a analisar as implicações do niilismo para o humano, bem como, os dilemas controversos demonstrados nas vivências de personagens que, se por um lado, experimentam viver de escolhas niilistas, por outro, se deparam com uma angústia extrema, talvez devido à dificuldade de se sustentar neste lugar. É destacado também a afirmação trabalhada por Dostoiévski de que se não existe Deus “tudo é permitido”, apontando para o que se tornará a forma mais comum de niilismo, correspondente a crise dos valores supremos.

Palavras-chave: Niilismo. Existência. Dostoiévski

Abstract: The issue of nihilism in Dostoyevsky is addressed in this article starting from themes such as anguish and redemption in the character Raskolnikov in *Crime and Punishment* and some considerations about the works *The demons* and *The brothers Karamazov*. In such works, it is noticed that the author proposed to analyze the implications of nihilism for the human as well as the controversial dilemmas demonstrated in the experiences of characters who, on the one hand, experience living from nihilistic choices, on the other hand, they face extreme anguish, perhaps due to the difficulty of sustaining themselves in this place. It is also highlighted the statement worked by Dostoyevsky that if there is no God "everything is allowed", pointing to what will become the most common form of nihilism, corresponding to the crisis of supreme values.

Keywords: Nihilism. Existence. Dostoevsky

Introdução

A fim de analisar a questão do niilismo em Dostoiévski, passamos por obras como *Crime e Castigo*, *Os Demônios* e *Os Irmãos Karamázov*, obras que o autor se propôs a analisar as implicações do niilismo para o humano, bem como, os dilemas controversos demonstrados nas vivências de personagens que, se por um lado, experimentam viver de escolhas niilistas, por outro, se deparam com uma angustia

¹ Pesquisa realizada no âmbito do doutorado e financiada pela CAPES.

² Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (2018). Doutoranda em Filosofia pela PUCPR, bolsista CAPES com pesquisa em Nietzsche e Camus: "A Arte como superação do Niilismo". Mestre em Filosofia pela PUC PR (2022), bolsista CAPES com pesquisa intitulada "A Estética da Revolta em Albert Camus". ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0898-5962> E-mail: filosofia.michelle@yahoo.com.br.

extrema, talvez devido a dificuldade de se sustentar neste lugar.

Outra característica dos romances dostoiévskiano observada pelo comentador e biógrafo Joseph Frank, é que as ideias niilistas retratadas por Dostoiévski eram levadas a consequências extremas³: “Dostoiévski tratou do niilismo russo com uma percepção inquietadora e aguda dos perigos que se escondiam por trás de suas aspirações aparentemente meritórias – uma percepção aguçada pelas observações do comportamento humano aberrante que fez na prisão” (FRANK, 2013, p. 148). Suas obras são consideradas “romances-tragédia”, devido a sua técnica cênica e força intransigente pelas quais reiteram o choque entre alternativas morais e religiosas conflitantes (Cf. FRANK, 2013, p. 148).

O filósofo Jelson Oliveira em sua obra *Negação e Poder*, comenta sobre a afirmação trabalhada por Dostoiévski em *Os Irmãos Karamázov*, de que se não existe Deus “tudo é permitido”, apontando para o que se tornará a forma mais comum de niilismo, correspondente a *crise dos valores supremos* (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 37).

159

1. Niilismo, angústia e redenção no personagem Raskólnikov em *Crime e Castigo*

Percebe-se na leitura da obra *Crime e Castigo*, que o personagem Raskólnikov, cujo nome é derivado de *raskól* que: “significa cisão, dissidência e cisma religioso”⁴, características de conflito entre seus pensamentos que transitam entre um esforço contínuo em manter atitudes que seriam extremamente racionais

³ Dostoiévski retratava as ideias niilistas, não no plano em que se costumava defendê-las, mas, antes, tal como foram reformuladas por sua imaginação escatológica e levadas a suas consequências mais extremas (embora pouco coerentes). O objetivo dessas ideias, como sabemos muito bem, era altruísta e humanitário, inspirado na piedade e na compaixão pelo sofrimento humano; em sua origem estava o que Dostoiévski acreditava ser a natureza moral inerentemente cristã do povo russo. No entanto, não se alcançavam esses objetivos mediante a supressão total do fluxo espontâneo desses sentimentos, que dependiam da razão (entendida em termos tchernichevskianos de cálculo utilitarista) para dominar todas as potencialidades contraditórias e irracionais da personalidade humana e, na sua mais recente variante do bazarovismo, estimulavam o desenvolvimento de um egoísmo protonietzschiano entre uma elite de indivíduos superiores em quem deveriam ser postas as esperanças do futuro (FRANK, 2013, p. 149).

⁴ In (Nota do Tradutor) p. 13.

e que entretanto, se defrontam com a dificuldade de sustentá-las. Por exemplo, o assassinato que ele comete no início da obra, ele busca justificá-lo, e mantém tal justificativa até o fim da obra, ao mesmo tempo, que sente-se atormentado por isso, esta situação perpassa a obra inteira, e pode ser visualizada em seu diálogo com Dúnia, sua irmã:

- Meu irmão, meu irmão, que coisa estás dizendo? Ora, tu derramaste sangue! – exclamou Dúnia em desespero.
- Que não param de derramar – emendou quase caindo em fúria
- , que continuam derramando e neste mundo sempre derramaram como uma cascata, que derramam como champanhe, pelo qual se coroa no capitólio e depois chamam o coroadado benfeitor da humanidade. Olha só atentamente e procura enxergar! Eu mesmo queria o bem das pessoas e faria centenas, milhares de coisas boas em vez dessa tolice, que nem tolice é, mas simplesmente uma falta de jeito, uma vez que toda essa ideia não tinha nada de tão tola como parece agora, depois do fracasso...(Depois do fracasso tudo parece tolo!) Com essa tolice eu queria apenas me colocar numa condição independente, dar o primeiro passo, conseguir recursos, e depois tudo seria reparado pela utilidade relativamente incomensurável do ato. Mas não suportei nem o primeiro passo, porque sou um patife! Eis em que consiste tudo! E ainda assim, não vou ver as coisas com a visão de vocês: se eu tivesse conseguido seria coroadado, mas agora vou para a armadilha! (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 528)

160

Em decorrência da situação ele se declara ser “uma nulidade, um patife”, (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 533), e se reconhece de modo infeliz na categoria dos indivíduos ordinários, quando inicialmente pensava ser extraordinário, verificou que não conseguiu matar uma ideia, matou apenas uma velha: “eu queria ultrapassar o limite o quanto antes...eu não matei uma pessoa, eu matei um princípio! Foi um princípio que matei, mas ultrapassar, não ultrapassei, permaneci do lado de cá... A única coisa que eu soube fazer foi matar” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 281).

Ele acreditava que algumas pessoas eram extraordinárias, como Licurgos, Sólon, Napoleões e conseguiriam se livrar da má consciência mesmo ao cometer um crime, se este fosse em nome de um objetivo maior, pessoas que davam a si mesmas o direito: “o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez, para toda a humanidade) o exija (DOSTOIÉVSKI, 2019, p.

265), tais indivíduos seriam considerados soberanos e nada lhe seria proibido, nestes casos ainda: “ao morrer é transformado em ídolo – logo, *tudo* lhe é permitido”⁵ (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 280); enquanto as pessoas ordinárias, apenas ofereceriam a matéria, com atitudes obedientes e servis, ele afirma que a humanidade em geral se divide em duas categorias: “uma inferior (a dos ordinários), isto é, por assim dizer, o material que só serve para criar seus semelhantes; a outra, a dos indivíduos propriamente ditos, ou seja, os dotados de dom ou talento para dizer em seu meio *a palavra nova* (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 265-266). Estes proclamariam a destruição do presente em nome de algo melhor, então, capazes de matar o antigo em nome do novo.

O personagem Piotr Pietróvitch em diálogo com Zóssimov e Razumíkhin relata sobre as novas gerações que parecem trazer um modo mais claro de ver as coisas e também mais crítico, e que apenas o fato de se ter cortado o cordão umbilical com o passado já poderia ser considerado uma obra.

No transcorrer de *Crime e Castigo*, é possível perceber em Raskólnikov uma estranha sensação de indiferença e apatia, descolado dos sentidos, ele vive sozinho em um quarto miserável e apertado, e mantém certo distanciamento dos seus familiares e amigos, não existe um sentido atrelado ao trabalho (ele não tem emprego) e também não existe um sentido voltado ao social (não está vinculado a intuição familiar, política, ou social). Ele demonstra o quanto o mundo é indiferente, apesar de todas as dificuldades que sofre: miséria, alimentação e moradia precárias, vivendo em um cômodo imundo, escuro, apertado prestes a ser despejado, falta de dinheiro e condições financeiras para voltar a universidade). Os dias se passam sem sentido entre estar em seu quarto ruim a caminhadas sem rumo pelas ruas, se alimenta de modo mecânico com sopas de repolho, nada infere sentimento ou sentido. Se nada em sua vida é conferido sentido, por que ao crime seria?

Diante da indiferença do mundo, Raskólnikov presencia uma conversa de alguns jovens numa taberna sobre a justiça como uma correção da natureza,

⁵ Dostoiévski analisa essa questão do *tudo* lhe é permitido em outras obras, como *Os Demônios* e *Os Irmãos Karamázov*, como será demonstrado no desenvolvimento do capítulo.

através de homens que são senhores do destino, já que o mundo é indiferente. Eles conversavam:

- Eu mataria e saquearia aquela velha maldita e lhe garanto que sem nenhum remorso – acrescentou o estudante com fervor.

O oficial voltou a gargalhar, mas Raskólnikov estremeceu. Como aquilo era estranho.

- Permita, eu quero lhe fazer uma pergunta séria – excitou-se o estudante. – É claro que eu estava brincando, mas preste atenção: por um lado é uma velhota tola, absurda, insignificante, má, doente, que não é útil a ninguém e, ao contrário, prejudica a todos, que não sabe para que vive e amanhã morre de morte natural. Está entendendo? Está entendendo? (...) Por outro lado, forças jovens, viçosas, sucumbem em vão por falta de apoio, e isso aos milhares, e isso em toda parte! Cem mil boas ações e iniciativas que poderiam ser implementadas e reparadas com o dinheiro da velha, destinado a um mosteiro! Centenas, talvez milhares de existências encaminhadas; dezenas de famílias salvas da miséria, da degradação, da morte, da depravação, das doenças venéreas – e tudo isso com o dinheiro dela. Mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir a toda a humanidade e a uma causa comum: o que você acha, esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações? Por uma vida – milhares de vidas salvas do apodrecimento e da degradação. Uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão aritmética. Aliás, o que pesa na balança comum a vida dessa velhota tísica, tola e má? Não mais que a vida de um piolho, de uma barata, e nem isso ela vale porque a velhota é nociva. Ela apoquent a vida dos outros: por esses dias mesmo mordeu um dedo de Lisavieta com raiva: por pouco não arrancou!

- É claro que ela não merece viver – observou o oficial - , mas isso é coisa pra natureza. (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 73)

No raciocínio deles, era preciso ao humano corrigir e direcionar, caso contrário, justiça alguma ocorreria. Raskólnikov observou a conversa deles e considerou isto uma coincidência estranha, já que em dias anteriores chegou a cogitar, embora sem admitir para si mesmo, em matá-la. Idéia que fora se tornando mais forte, até de fato, que ele a assassinara. Anterior ao crime, ele estava confuso, nervoso, trêmulo, pensando se seria melhor voltar atrás, mas seguiu a diante com seu plano, e chegando no local, assassinou a velha a machadadas:

Súbito, mais uma vez quis largar tudo e ir embora. Mas foi apenas um instante, era tarde para ir embora. Chegou até a rir de si mesmo, e súbito bateu-lhe outro pensamento inquietante. Eis que lhe pareceu que a velha ainda estivesse viva e ainda pudesse voltar a si. Largando as chaves, e a cômoda, ele correu de volta ao corpo,

a garrou o machado e o levantou mais uma vez sobre a velha, mas não o desceu. Não havia dúvida: ela estava morta. Inclinando-se examinou-a outra vez mais de perto, viu com clareza que o crânio estava esfacelado e até levemente deslocado. Quis tocá-la mas afastou a mão; já estava tudo claro. Entrementes o sangue já havia formado uma verdadeira poça (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 85-86)

Ele matou também Lisavieta, que chegou ao local do crime e ficou parada olhando para a sua irmã morta no chão. Não havia planejado matar Lisavieta, mas ela chegou naquele momento inoportuno: “o pavor se apoderava dele cada vez mais, sobretudo depois desse segundo assassinato totalmente inesperado” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 88)

Ele se apodera de alguns objetos de ouro, como pulseiras, brincos, alfinetes, e sai pela rua, depois, os esconde sobre uma pedra em uma rua qualquer. Desse momento, ele segue oscilando entre febre, vertigens, paranóia e momentos em que recobra a razão. Pensava também se deveria entregar-se na delegacia, ou não: “mas não vinha resposta de lugar nenhum; tudo estava surdo e morto como as pedras por onde ele andava, morto para ele, só para ele (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 181).

Na obra, descrevem-no como um homem frio, insensível, egoísta, mas também magnânimo, generoso, como uma rosa primaveril. Esta ambiguidade revela certa antinomia, como comenta Joseph Frank sobre a criação do personagem Raskólnikov:

Quando criou Raskólnikov, o desejo de Dostoiévski era exemplificar todos os perigos em potencial contidos em semelhante ideal; e os traços morais e psicológicos de seu personagem incorporam a antinomia entre, de um lado, a bondade instintiva, a compaixão e a piedade e, de outro, um egoísmo orgulhoso e idealista que se degradou num desdém insolente pelo rebanho submisso (FRANK, 2013, p. 149).

As outras figuras importantes da obra, também estão integradas nas oscilações entre esses dois pólos: “cada uma delas é *quase duplo* que personifica, numa encarnação muito mais intensificada, uma ou outra das antíteses conflitantes dentro do caráter e das idéias de Raskólnikov” (FRANK, 2013, p. 149). Joseph Frank comenta que para Bakhtin⁶ todos os personagens que o assassino tem

⁶ Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. And ed. Caryl Emerson, Minneapolis, 1984, p. 258. In: FRANK, 2013, p. 149.

contato, transforma-se para ele, em uma solução personificada de seu problema pessoal, porém, diferente daquela que ele havia chegado, desta forma, todos os personagens tocam em um ponto frágil e dolorido dele e assumem um papel firme em sua fala interior (Cf. FRANK, 2013, p. 149).

Na obra, o crime acontece na primeira parte, enquanto as outras cinco partes são destinadas ao castigo, Raskólnikov passa seus dias perturbado buscando justificar para si mesmo que pertence aquele grupo de homens extraordinários que estão acima da lei e da moral, e assim, comprovaria sua tese, ou então, sucumbir ao que acreditava e aceitar que era apenas um criminoso comum, se entregar, assumir a culpa e talvez até sentir remorso. Entre raciocínios incessantes, apresentando argumentos e contra argumentos, as reformulações que se passam em seu pensamento são extremamente exaustivas, como um labirinto tortuoso sem resposta alguma. O personagem segue atormentado mentalmente, com febre, e por vezes chega quase ao delírio em seu estado de exaustão. Ao final da sexta parte, Raskólnikov não suporta o peso e se entrega, sua sentença é relatada no epílogo, onde ele é levado a Sibéria⁷ a um campo de trabalhos forçados. Entretanto, na prisão, ele não se entrega ao arrependimento, o qual poderia representar um alento, e sem descanso o seu castigo continua, ele ainda não encontra paz e a tortura psicológica persiste, seu único arrependimento consiste em ter se entregado, em não pertencer ao grupo de homens extraordinários e não ser o grande homem que ele pensava ser: “aqueles homens aguentaram os seus passos e por isso *estavam certos*, mas eu não aguentei e, portanto, não tinha o direito de me permitir esse passo” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 555). Ele se sentia decepcionado e envergonhado diante de si mesmo por sua constatação:

Mas não era da cabeça raspada e dos grilhões que se envergonhava: seu orgulho estava fortemente ferido; era de orgulho ferido que estava doente. Oh, como seria feliz se pudesse acusar-se a si próprio! Aí suportaria tudo, até a vergonha e a humilhação. Mas ele fizera um julgamento severo de si mesmo, e sua consciência obstinada não descobriu nenhuma culpa especialemnte terrível no seu passado, a não ser uma simples *falha*

⁷ Dostoiévski descreve um quadro da prisão de Omsk, situada à margem do rio Irtych, onde ele mesmo passou quatro anos. A mesma fortaleza é descrita em *Escritos da casa morta* (N. da E.) In: DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 545.

que podia acontecer a qualquer um. Sentia vergonha mesmo era de que ele, Raskólnikov, houvesse se destruído de maneira tão cega, irremediável, confusa e tola, cumprindo alguma sentença do destino cego, e devia resignar-se e submeter-se ao “absurdo” de uma sentença qualquer se quisesse encontrar um mínimo de tranquilidade para si (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 554)

Ele olhava para o presente e encontrava apenas inquietação vaga e vazia, ao olhar para o futuro, observava que dentro de alguns anos viveria um sacrifício constante, do qual nada resultaria, e mesmo que pudesse recomeçar, se questionava, de que isso lhe serviria, ele não queria viver só para existir: “sempre achara pouco existir; sempre quisera mais. Talvez tivesse sido só pela força dos seus desejos que então se considerara um homem a quem era permitido mais que aos outros” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 554-555). Ele percebia que se ao menos o destino tivesse lhe enviado um arrependimento genuíno, então poderia ser feliz, pois as lágrimas e o sofrimento também representam a vida, mas nem isso sentia: “já na prisão, *em liberdade*, mais uma vez analisou e ponderou todos os seus atos pregressos e os achou absolutamente tão tolos e vis como lhe pareciam antes, naquele período fatal (...) Mas ele não se arrependia do seu crime (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 555).

O próprio modo como o protagonista explica para si mesmo e para Dúnia o crime revela que ele não se arrependia do crime em si, apenas em não ser o homem extraordinário:

- Será que tu, ao assumires o sofrimento, já não apagas metade do teu crime? – exclamava Dúnia, apertando-o em seus braços e beijando-o.

- Crime? Que crime? – bradou ele subitamente, caindo em repentina fúria. – O fato de eu ter matado um piolho nojento, nocivo, uma velhota usurária, que não faz falta a ninguém? Tem cem anos de perdão o matador de um ladrão que sugava a seiva dos pobres; isso lá é crime? Não penso nele nem em lavá-lo. E que história é essa de ficarem me apontando de todos os lados: “Crime, crime!”. Só agora vejo com clareza todo o absurdo da minha pusilanimidade, agora que me resolvi a assumir essa vergonha desnecessária! É simplesmente por minha baixa e mediocridade que me resolvo, sim, e ainda pela vantagem, como me propôs esse... Porfiri! (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 526-528).

Apesar da sua indignação, em diálogo com Sônia, ele revela que não matou para obter dinheiro, ajudar sua mãe e irmã ou ser benfeitor da humanidade, seu

objetivo era ousar e, por isso, matou. Depois, concluiu que para ele, o homem não era um piolho, e que se voltasse atrás, talvez nunca mais repetisse o assassinato:

Se eu me fazia a pergunta: o homem é um piolho? – é que, portanto, o homem não era um piolho *para mim* mas era um piolho para aquele a quem isso não entra na cabeça e vai em frente sem fazer perguntas... E se passei tantos dias sofrendo por saber: Napoleão o faria ou não?
- então eu já percebia claramente que não sou Napoleão...
(DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 424).

Ele se questionava se tinha ou não o direito de matar, e então conclui que ele não tinha o direito de matar porque era um piolho como todos os outros: “Por acaso eu matei a velhota? Foi a mim que matei, não a velhota! No fim das contas, matei simultaneamente a mim mesmo, para sempre!...” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 425).

Dentre os aspectos notáveis das obras, tais quais sugerem que Dostoiévski, ao conduzir seus personagens a vivenciar o niilismo de modo radical, demonstra que eles não conseguem sustentar a angustia da liberdade total, nem o tudo é permitido, nem a ausência de leis morais, chegando por fim, a aceitação da fragilidade humana, num estado de redenção. No caso de Raskólnikov, após passar um tempo na prisão, descobre um amor por Sônia: “Os dois eram pálidos e magros; mas nesses rostos doentes e pálidos já raiava a aurora de um futuro renovado, pleno de ressurreição e vida nova” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 562):

Ele nem sequer sabia nem que essa nova vida não lhe sairia de graça, que ainda deveria pagar caro por ela, pagar por ela com uma grande proeza no futuro...
Mas aqui já começa outra história, a história da renovação gradual de um homem, a história do seu gradual renascimento, da passagem gradual de um mundo a outro, do conhecimento de uma realidade nova, até então totalmente desconhecida. Isto poderia ser o tema de um novo relato – mas este está concluído
(DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 563)

Ao final de *Crime e Castigo*, após todos os tormentos que Raskólnikov vivencia consigo mesmo em suas infundáveis formulações e possíveis reformulações do mesmo ato, Dostoiévski encerra a obra não isentando de problemas a nova vida que viria, mas deixa transparecer a ideia de uma aurora de redenção.

2. Considerações sobre as obras *Os demônios* e *Os irmãos Karamázov*

O comentador da obra de Dostoiévski Joseph Frank, afirma que paralelamente a *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*, o romance *Os demônios* exerce um lugar importante na luta permanente do autor contra o niilismo russo dos anos de 1860. Contrariamente as duas primeiras, o romance não se trata apenas de uma projeção do autor com consequências imaginativas, morais e emotivas da ideologia radical, mas se baseia em maior parte no material que Dostoiévski reuniu sobre o caso do assassinato do estudante I. I. Ivanov por um grupo niilista liderado por Nietcháiev.

O romance é adaptado como peça de teatro por Camus, dirigida por ele próprio, trazia uma linguagem seca e sóbria, mas que representava grande lucidez e intensidade dramática, foi apresentada com o título de *Os possessos*, no qual um povo que desconhecendo os princípios sociais caminhava rumo à perdição julgando salvar-se⁸.

Camus nutria especial admiração por Dostoiévski e Nietzsche. Ele os cita diretamente em obras como *O Homem Revoltado*, *O Mito de Sísifo*, *Cadernos*, *Conferências e Discursos*, incorporando esses pensadores e suas ideias sobre niilismo, liberdade e a angústia da existência no diálogo com suas obras sobre o absurdo.

Dentre as *Conferências e Discursos* que Camus realizou no período de 1937 a 1958, ele reflete no texto intitulado *Por Dostoiévski*, publicado em 1957 pela revista *Témoins*, a importância do pensador russo para a literatura e para o cenário filosófico devido aos debates sobre as questões como Deus, imortalidade, niilismo, Camus afirma: “Admirei Dostoiévski antes de mais nada pelo que ele me revelava da natureza humana. Revelar é bem a palavra. Pois ele só nos ensina o que sabemos, mas nos recusamos a conhecê-lo” (CAMUS, 2023, p. 288-289). Além disso, reitera que a lucidez a qual Dostoiévski empregava em suas obras era impressionante. Para Camus, anterior a Nietzsche, Dostoiévski soube identificar o niilismo contemporâneo e defini-lo através de labirintos horrendos até tentar

⁸ In: N. T. CAMUS, n/d.

identificar o caminho da redenção:

Seu tema principal é o que ele mesmo chama de “espírito profundo, espírito de negação e de morte”, ao espírito que, reivindicando a liberdade ilimitada do “tudo é permitido”, vai dar na destruição de tudo ou na servidão de todos. Seu sofrimento pessoal vem do fato de participar disso e, ao mesmo tempo, recusar aquilo de que participa. Sua esperança trágica é curar a humilhação com a humildade e o niilismo com a renúncia (CAMUS, 2023, p. 289)

Para Camus, a atualidade de Dostoiévski retrata que: “nosso mundo bem morrerá ou terá de lhe dar razão. Venha esse mundo a morrer ou a renascer, Dostoiévski, nos dois casos estará justificado (...) Ainda hoje ele nos ajuda a viver e a ter esperança (CAMUS, 2023, p. 290).

Ao pensar sobre o sentido da vida considerando a perspectiva do absurdo e do niilismo, Camus traz para a análise o romancista russo e seus heróis, que bem retratam os dilemas da existência que, por vezes, acabam no que Dostoiévski denominou em *Diário de um escritor* de “suicídio lógico”⁹. Camus examina as soluções extremas apontadas por Dostoiévski em seus romances com imensa intensidade: “A existência é enganosa ou é eterna. Se Dostoiévski se contentasse com essa análise, seria filósofo. Mas ele ilustra as consequências que esses jogos do espírito podem ter na vida de um homem e por isso é um artista” (CAMUS, 2019, p. 121).

Em anotações de 1876, Dostoiévski imagina a sensatez e a racionalidade do “suicídio lógico” apoiado no fato de que a existência humana é um absurdo para quem é desprovido de fé na imortalidade:

Visto que a resposta às minhas perguntas sobre a felicidade que recebo da minha consciência é de que só posso ser feliz em harmonia com o grande todo que não concebo, nem nunca

⁹ O meu artigo “Uma frase” baseia-se numa ideia fundamental e suprema da existência humana: que é inevitável e indispensável ter a convicção de que a alma humana é imortal. A ideia por trás dessa confissão de um homem que vai morrer “por suicídio lógico” é a necessidade de uma conclusão imediata: que sem fé na alma e na imortalidade dessa alma, a existência humana é antinatural, inconcebível e insuportável. E parecia-me que tinha expressado claramente a fórmula do suicídio lógico, que a tinha encontrado. Ele não tem fé na imortalidade, como explicado no início. Aos poucos, a ideia de que sua existência não tem sentido e seu ódio à indiferença do mundo ao seu redor o levam à inevitável convicção de que a existência do homem na terra é um completo absurdo. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 263)

poderei conceber, é evidente... (...) na minha qualidade indiscutível de querelante e querelado, de juiz e acusado, condeno essa natureza que, com tão impudente desaforo, fez-me nascer para sofrer – eu a condeno a ser aniquilada comigo (CAMUS, 2019, p. 122).

O suicida lúcido destas circunstâncias no ato de se matar também se sente vingado. O tema aparece de modo ainda mais amplificado no personagem Kirilov de *Os demônios*¹⁰ (1872). Outro personagem de Dostoiévski, Ivan, no poema sobre *O Grande Inquisidor* presente na obra *Os Irmãos Karamázov* (1879) também aborda essa questão:

O segredo da existência humana está não apenas em viver, mas também em encontrar um motivo para viver. Sem uma ideia clara do motivo da existência, o homem preferiria renunciar a vida, mesmo cercado por montes de pães, prefere destruir-se a permanecer na terra (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 282)

Kirilov expressa seu desejo de sair da vida fundamentado em deduções acerca do que equivale a uma existência absurda. O “suicídio lógico” é elaborado por um pensamento que o prepara para a morte, a intenção revela uma insubordinação e liberdade, num ato de revolta:

“Eu me matarei para afirmar minha insubordinação, minha nova e terrível liberdade”. Não se trata mais de vingança e sim de revolta. Kirilov é, então, um personagem absurdo – mas com uma reserva essencial: ele se mata. Mas é ele mesmo quem explica esta contradição, e de tal maneira que revela ao mesmo tempo o segredo absurdo em toda a sua pureza. Acrescenta, de fato, à sua lógica mortal uma ambição extraordinária que dá ao personagem toda a sua perspectiva: ele quer se matar para tornar-se deus (CAMUS, 2019, p. 123)

Na obra *Os demônios*, o diálogo entre Piotr Stiepanovitch e Kirilov demonstra a intenção de Kirilov de tornar-se um deus ao suicidar-se, baseado no raciocínio de

¹⁰ Em uma de suas traduções no Brasil e em alguns outros idiomas, o romance *Os demônios* saiu com o título *Os possessos*. Trata-se não de tradução, mas de interpretação ou deturpação do título original *Biêsi* (pronuncia-se “biêssi”), plural de *biês*, que significa demônio. O termo “possessos” em russo é representado pelo adjetivo plural *odierjímie* ou *odierjímie bésom*, isto é, possuídos pelo demônio ou possessos. O título do romance está vinculado à famosa passagem do Evangelho de Lucas: “Esses demônios, que saem de um doente e entram nos porcos, são todas as chagas, todos os miasmas, toda a imundície [...] que se acumularam na nossa Rússia grande, doente e querida para todo o sempre” In: N. T. (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 07)

que se Deus não existe, toda a vontade seria dele próprio e com seu assassinato, proclamaria então o arbítrio, e que a ideia de Deus tratava-se de um conforto que não alcançaria aqueles que não poderiam crer, e dentre esses indivíduos, alguns não iriam suportar uma existência sem sentido ou finalidade, a qual podemos assim deduzir, no ápice no niilismo:

Pois bem, nunca consegui compreender esse ponto do seu pensamento: por que você é Deus?

- Se Deus existe, então toda a vontade é Dele, e fora da vontade Dele nada posso. Se não existe, então toda a vontade é minha e sou obrigado a proclamar o arbítrio.

- Arbítrio? E por que obrigado?

- Porque toda a vontade passou a ser minha. Será que ninguém, em todo o planeta, depois de ter eliminado Deus e acreditado no arbítrio, não se atreve a proclamar o arbítrio no seu aspecto mais pleno? É o que ocorre com aquele pobre que recebe uma herança, fica assustado e não se atreve a chegar-se ao saco por se achar fraco para possuí-lo. Quero proclamar o arbítrio. Ainda que sozinho, mas o farei.

- E faça.

- Sou obrigado a me matar, porque o ponto mais importante do meu arbítrio é: eu mesmo me matar (DOSTOIÉVSKI, 2018, p. 597-598)

170

Kirílov se considerava assim ser o único na história que pela primeira vez optou em não inventar um deus, em seu entendimento seria importante que Deus existisse, contudo ele compreende que Deus não existe e nem poderia existir e essa seria uma razão suficiente para se matar. Para ele, o atributo da divindade é a independência e, desse modo, o sentido da premissa de Kirílov consiste em: “Se Deus não existe, eu sou deus”, o que implica em agir como uma divindade que não se submete a um ser mortal, e, conseqüentemente, é livre. Entretanto, as conseqüências dessa independência trazem também um gosto amargo, pois: “se Deus existe, tudo depende dele e nada podemos fazer contra a sua vontade. Se não existe, tudo depende de nós. Para Kirílov, assim como para Nietzsche, matar Deus é tornar-se deus” (CAMUS, 2019, p. 124).

Sobre esses aspectos, Camus questiona: “Se esse crime metafísico basta para a realização do homem, por que lhe acrescentar o suicídio? Por que se matar, abandonar este mundo depois de conquistar a liberdade? É contraditório” (CAMUS, 2019, p. 124). Para explicar essa questão, Camus aponta que o próprio

personagem Kirílov responde a esse respeito: “Se tu sentes isso, és um czar e, ao contrário de matar-te, viverás no auge da glória”. Mas os homens não sabem disso. Não sentem “isso”. Como no tempo de Prometeu, alimentam em si cegas esperanças¹¹. Precisam que lhes mostrem o caminho” (CAMUS, 2019, p. 125). Esse trecho é retratado ainda no diálogo entre Piotr Stiepánovitch e Kirílov:

- Mas veja, e se o senhor for um deus? Se a mentira acabou e o senhor percebeu que toda a mentira provinha do fato de que antes houve um deus?

- Até que enfim compreendeste! – bradou Kirílov em êxtase. – Então dá para compreender, se até uma pessoa como tu compreendeu! Agora compreendes que a salvação para todos está em provar a todos essa ideia. Quem provará? Eu! Não compreendo como até hoje um ateu pôde saber que Deus não existe e não se matou no ato! É um absurdo alguém reconhecer que Deus não existe e no mesmo instante não reconhecer que é um Deus, senão ele mesmo se mataria. Se você o reconhece, é um rei e você mesmo já não se matará e irá viver na mais alta glória. Mas um, aquele que foi o primeiro, deve se matar infalivelmente, senão quem irá começar a provar? Serei eu mesmo a me matar infalivelmente para começar e provar. Ainda sou apenas um Deus involuntário e sou infeliz por ser *obrigado* a proclamar meu arbítrio. Todos são infelizes porque todos temem proclamar seu arbítrio. (...) Sou terrivelmente infeliz porque sinto um terrível medo. O medo é a maldição do homem. Mas proclamo meu arbítrio e sou obrigado a crer que não creio. Começarei, terminarei, e abrirei a porta. E salvarei. Só isso salvará todos os homens, e já na geração seguinte eles renascerão fisicamente; porque na feição física de hoje, segundo penso, será impossível ao homem passar sem o antigo Deus. Durante três anos procurei o atributo da minha divindade e o encontrei: o atributo da minha divindade é o Arbítrio! Isso é tudo com que posso revelar, em sua parte central, minha insubordinação e minha liberdade nova e terrível. Porque ela é muito terrível. Mato-me para dar provas de minha insubordinação e de minha liberdade terrível e nova (DOSTOIÉVSKI, 2018, p. 599-600)

No ponto extremo de sua contatação e infelicidade, Kirílov acaba se suicidando, Piotr Stiepánovitch que fugia depois da sua discussão com Kirílov, acaba retornando após ouvir o disparo e o encontra morto no chão: “O tiro fora dado na têmpora direita e a bala saíra pelo lado esquerdo e perfurara o crânio. Viam-se salpicos de sangue e cérebro. O revólver permanecera na mão do suicida

¹¹ “O Homem limitou-se a inventar Deus para não se matar.” (CAMUS, 2019, p. 125)

arriada no chão” (DOSTOIÉVSKI, 2018, p. 605).

Camus comenta sobre esse trecho que Kirílov se mata por amor à humanidade, se sacrifica mesmo invadido por uma lúcida melancolia, afirma ser infeliz por sentir-se obrigado a afirmar a sua liberdade. Morto, a Terra se encherá de czares que viverão a glória humana, e o tiro da pistola de Kirílov mostrará o sinal da última revolução (Cf. CAMUS, 2019, p. 125).

Ainda no contexto de niilismo a obra *Os Irmãos Karamázov* representa outro grande clássico, nele, o personagem Ivan conta a Aliocha sobre um poema que talvez possa ser considerado absurdo, intitulado *O Grande Inquisidor*, neste poema, o velho inquisidor afirma que a humanidade nunca se acreditou tão livre como no presente, entretanto, depositam essa liberdade servilmente aos comandos de outros. Este velho senhor se orgulha em afirmar que seu trabalho consiste nisso, em suprimir a liberdade dos outros, para que eles sejam felizes, pois: “o homem foi criado rebelde; rebeldes podem ser felizes?” (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 279).

O inquisidor prossegue afirmando que nada nunca foi mais insuportável para a humanidade do que a liberdade, eles a temem, e são seres famintos implorando que os alimentem mesmo que seja com mentiras, desde que sejam confortáveis. O fragmento a seguir retrata isso de modo bastante claro:

“Escravizem-nos, mas alimentem-nos”. Enfim, eles vão compreender que a liberdade e o pão da terra, farto para todos, são incompatíveis, pois eles nunca saberão dividir! Assim, vão se convencer da incapacidade de serem livres, enquanto frágeis, depravados, medíocres e revoltados. Tu lhes prometeste pão do céu, mas este pode ser comparado ao pão terrestre... aos olhos de uma raça humana tão frágil, eternamente depravada e ingrata? (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 281).

O Inquisidor afirma que a humanidade como um todo sempre busca alguém, uma ideia ou algo para adorar. Para o homem, uma vez livre: “não há preocupação mais constante, mais dolorosa, do que encontrar, com maior rapidez, “a quem adorar” (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 282).

Assim, a condição humana sedenta e faminta por sentido torna-se alvo fácil a ser manipulado. Na ansiedade de encontrar um motivo para viver e não encontrando uma ideia clara que o justifique, o sujeito prefere renunciar à vida, aniquilar-se, mesmo cercado por “pães”. Desse modo: “os homens são escravos,

embora tenham sido criados rebeldes” (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 284) e se tornarão cativos entregando a própria liberdade e consciência por não suportar o seu peso:

Nós tornaremos todos os homens felizes; as revoltas e os massacres, inseparáveis de Tua Liberdade, vão cessar. Oh, nós os convenceremos de que só serão livres se se livrarem de sua própria liberdade, depositando-a em nossas mãos, submetendo-se a nós. Bem, diremos a verdade ou mentiremos? Eles mesmos se convencerão de que dissemos a verdade, pois vão se lembrar da servidão, das preocupações em que a Tua liberdade os tem mergulhado. A independência, o livre-pensamento, a ciência, vão deixá-los perdidos em um labirinto imenso, em meio a prodígios tão grandes, a enigmas tão imensos que alguns, furiosos rebeldes, destruirão a si mesmos; outros, frágeis rebeldes, vão se exterminar uns aos outros, e os sobreviventes, frágeis e miseráveis, rastejarão aos nossos pés, clamando: ‘Sim, vocês tinham razão, só vocês sabem Seu segredo. Voltamos a vocês; por favor, salvem-nos de nós mesmos!’- recebendo o pão de nós, eles logo verão que tomamos os seus pães, ganhos pelo seu próprio trabalho, para distribuir-lhes, sem milagre algum; verão que não transformamos as pedras em pães; mas o que mais lhes dará prazer não será o próprio pão, e sim recebê-lo de nossas mãos! (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 286)

173

Dessa forma, a humanidade, cativa em submissão absoluta, vende a liberdade e a consciência lúcida para se tornar feliz, ao longo do tempo os seres humanos agem como tímidos, medrosos e agradecidos por retirarem-lhes o peso de escolher por si mesmos. Nesse ponto, a obra de Camus revela que o sujeito que escolhe encarar o absurdo da vida, recolhe para si, no auge da sua revolta, a liberdade, a consciência e a paixão.

Camus afirma que os personagens de Dostoiévski vivenciam verdades absurdas e esses temas aparecem nos personagens aqui destacados (como Kirílov, Stavroguin, Ivan Karamázov). A morte de Kirilov é capaz de libertar desses modelos de existência, a fim de que eles possam viver como czares. Desse modo, Camus conclui que romances como o *Diário* desenvolvem a questão absurda instaurando a lógica até a morte, a liberdade “terrível”, a glória dos czares, do “Tudo é permitido”, como afirma Ivan, representa os juízos absurdos onde jazem as angústias cotidianas. (Cf. CAMUS, 2019, p. 125).

Camus defende que, em Dostoiévski, a revolta vai além do revoltado romântico, que desejava falar com Deus como entre iguais, sem o desejo de contestar

o poder, nem o espaço da divindade. Esse cenário muda com Ivan Karamázov e Deus passa a ser julgado, inaugurando, desse modo, o trabalho essencial da revolta que implica na substituição do reino da graça pelo da justiça (Cf. CAMUS, 2018, p. 81).

‘Se o sofrimento das crianças’, diz Ivan, ‘serve para completar a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde já que essa verdade não vale tal preço’. Ivan recusa a dependência profunda que o cristianismo introduziu entre o sofrimento e a verdade. O mais profundo clamor de Ivan, o que abre os abismos mais perturbadores sob os pés do revoltado, é o mesmo se. ‘Minha indignação persistiria mesmo se eu estivesse errado. (CAMUS, 2018, p. 81)

Ou seja, mesmo se Deus existisse e o mistério ocultasse uma verdade, Ivan não aceitaria que tal verdade fosse paga com o mal, com o sofrimento e a morte de inocentes, imersa em uma fé resignada à injustiça. De modo contrário, a revolta exige “tudo ou nada”, e Ivan se sente solidário com os malditos pois, se ele fosse salvo e outros não, o sofrimento ainda persistiria, a salvação se tornaria então impossível para aquele que experimenta a compaixão. Um passo à frente do “tudo ou nada chegamos ao todos ou ninguém” (Cf. CAMUS, 2018, p. 82). Tal determinação extrema seria suficiente aos românticos, mas Ivan Karamázov vive de fato seus problemas envolto em aflição entre o sim e o não:

Se recusar a imortalidade, que lhe resta? A vida no que ela tem de elementar. Suprimido o sentido da vida, ainda resta a vida. “Eu vivo”, diz Ivan, “a despeito da lógica”. E mais: “Se não tivesse mais fé na vida, se duvidasse da mulher amada, da ordem universal, persuadido pelo contrário de que tudo nada mais é do que um caos infernal, mesmo assim eu desejaria viver, apesar de tudo”. Ivan vai, portanto, viver e vai amar também “sem saber por quê. Mas viver é também agir. Em nome de quê? Senão há imortalidade, não há nem recompensa nem castigo, nem bem nem mal (...) se não há virtude, não há mais lei: ‘Tudo é permitido’ (CAMUS, 2018, p. 83)

Camus afirma que a história do niilismo contemporâneo se inicia com este “tudo é permitido”. Na revolta romântica, tudo *não* era permitido e de modo insolente lançava-se rumo ao proibido, mas, nos Irmãos Karamázov, de modo contrário, a indignação fará a revolta voltar-se contra si mesma, numa contradição desesperada:

Para protestar contra o mal e a morte, ele preferiu, portanto, dizer, propositadamente, que a virtude, tanto quanto a imortalidade, não existe e deixar que matassem o seu pai. Ele aceitava voluntariamente o próprio dilema; ser virtuoso e ilógico ou lógico e criminoso. Seu protótipo, o diabo, tem razão quando lhe sussurra: “Vais realizar uma ação virtuosa, e, no entanto, não acreditas na virtude, eis o que te irrita e atormenta. (CAMUS, 2018, p. 84)

O questionamento formulado por Ivan Karamázov coloca em evidência o progresso que Dostoiévski traz à revolta, que se refere a uma importante questão que interessa a Camus: é possível viver mantendo-se permanentemente na revolta? (Cf. CAMUS, 2018, p. 84). De acordo com Camus, a resposta de Ivan é afirmativa no sentido de ser possível viver na revolta ao levá-la ao extremo - e o extremo da revolta metafísica é a revolução metafísica, pois se Deus e a imortalidade da alma não existem, surge um espaço aberto para o homem se tornar Deus, reconhecendo que tudo é permitido e criando as suas próprias leis. Entretanto, Ivan percebe que para torna-se Deus será preciso também aceitar o crime, e assim, sufocado por uma virtude injustificável e um crime inaceitável, acaba morto pela contradição:

175

Sem que seja necessário desenvolver raciocínios intermediários, percebe-se assim que tornar-se Deus é aceitar o crime (a ideia favorita, igualmente, dos intelectuais de Dostoiévski). O problema pessoal de Ivan é, portanto, saber se será fiel a sua lógica e, se, partindo de um protesto indignado diante do sofrimento inocente, aceitará o assassinato do pai com a indiferença dos homens deuses. Conhecemos a sua solução: Ivan deixará que o pai seja morto. Profundo demais para que o parecer lhe baste e sensível demais para agir, ele se contentará em deixar que o façam. Mas vai enlouquecer. O homem que não compreendia como se podia amar o próximo também não compreende como se pode matá-lo. Espremido entre uma virtude injustificável e um crime inaceitável, devorado pela piedade e incapaz de amar, um solitário privado do socorro do cinismo, esse homem de inteligência soberana será morto pela contradição. (CAMUS, 2018, p. 85)

Desse modo, Camus assevera que Ivan Karamázov traz luz ao rosto desfigurado do revoltado nos abismos, onde o incapacitado para a ação é fulminado entre a ideia de inocência e o desejo de matar. Ivan repudia a pena de morte, mas ao mesmo tempo trilha seu caminho em direção ao crime: “Por ter tomado o partido dos homens, ele recebe na partilha a solidão. A revolta da razão, no seu caso, termina em loucura” (CAMUS, 2018, p. 88).

Todavia, para Camus, o naufrágio acima demonstrado na exposição do problema não impede que a revolta prossiga rumo à ação e esse movimento é inicialmente apontado por Dostoiévski por meio da figura do Grande Inquisidor, o poema narrado por Ivan,

Ivan, finalmente, não separa a criação do seu criador. ‘Não é a Deus que rejeito’, diz ele, ‘mas a criação’. Em outras palavras, é Deus pai, inseparável daquilo que criou. Seu projeto de usurpação continua, portanto, inteiramente moral. Ele não quer reformar nada na criação. Mas sendo a criação o que é, exige dela o direito de emancipar-se moralmente, junto com toda a humanidade. A partir do momento, pelo contrário, em que o espírito de revolta, ao aceitar o ‘tudo é permitido’ e o ‘todos ou ninguém’, visa refazer a criação para garantir a realeza e a divindade dos homens, a partir do momento em que a revolução metafísica se estende do moral ao político, tem início uma nova empresa, de alcance incalculável, também oriunda, é preciso assinalar, do mesmo niilismo. (CAMUS, 2018, p. 86)

O Grande Inquisidor vê na humanidade uma fusão de preguiça e covardia que prefere a paz e a morte, a escolher a liberdade para discernir entre bem e mal: “De Paulo a Stalin, os papas que escolheram César prepararam o caminho dos césores que só escolhem a si mesmos. A unidade do mundo, que não foi feita com Deus, agora tentará fazer-se contra Deus” (CAMUS, 2018, p. 88). E mais:

Nega-se Deus em nome da justiça, mas a ideia de justiça pode ser compreendida sem a ideia de Deus? Não nos achamos desse modo no absurdo? É com o absurdo que Nietzsche se defronta. Para melhor superá-lo, ele o leva a extremos: a moral é a última face de Deus que deve ser destruída, antes que se comece a reconstrução. Deus não mais existe e não garante mais a nossa existência; o homem deve ter a determinação de fazer para existir. (CAMUS, 2018, p. 89)

Entretanto, a liberdade imaginada para o homem sem Deus passa a ser concretizada na história que recebe o “sim”; porém, o humanitarismo surge como um cristianismo privado de justificação superior, preservando as causas finais e rejeitando a causa primeira e, nesse sentido, evadido da prisão de Deus, se constroem novas prisões no âmbito da história e da razão. Essa construção de novas prisões é amplamente demonstrada na fala do *Grande Inquisidor* de Dostoiévski. Camus também reflete sobre esse fato:

Caminha-se rumo a uma escravidão espiritual como nunca se viu antes... O cesarismo intelectual paira acima de toda a atividade dos homens de negócio e dos filósofos”. Colocada no crisol da filosofia nietzschiana, a revolta, em sua loucura de liberdade, culmina no cesarismo biológico ou histórico. O não absoluto levava a Stirner a divinizar simultaneamente o crime e o indivíduo. Mas o sim absoluto acaba universalizando o assassinato e o próprio homem ao mesmo tempo. O marxismo-leninismo realmente aceitou o ônus da vontade de Nietzsche, mediante o desconhecimento de algumas virtudes nietzschianas. O grande rebelde cria, então, com as próprias mãos, para nele se confinar, o reino implacável da necessidade. Tendo escapado da prisão de Deus, sua primeira preocupação será a de construir a prisão da história e da razão, completando assim o escamoteamento e a consagração desse niilismo que Nietzsche pretendeu dominar (CAMUS, 2018, p. 111)

Por meio da razão, os antigos grilhões acerca da ideia de Deus e da religião foram emancipados, entretanto, tal emancipação trouxe com ela o problema do esvaziamento de sentidos, e portanto, a crise de valores e fundamentos, seja com referência a eficácia de se acessar as verdades do mundo, ou, como crença na existência destas verdades (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 38). Neste sentido: “A emancipação, assim, ganhava contornos de uma revolta contra as legislações de sentidos vigentes, algo que Dostoiévski captou tão bem e que Nietzsche utilizou como matéria-prima de sua filosofia” (OLIVEIRA, 2018, p. 38).

177

Considerações finais

Dentre os aspectos notáveis das obras, tais quais sugerem que Dostoiévski, ao conduzir seus personagens a vivenciar o niilismo de modo radical, demonstra que eles não conseguem sustentar a angustia da liberdade total, nem o *tudo é permitido*, nem a ausência de leis morais, chegando por fim, a aceitação da fragilidade humana, num estado de redenção.

Além disso, percebe-se os aspectos dualistas de seus personagens, os quais demonstram a própria ambiguidade e dilemas existências que perpassam o enfrentamento da dor, a lucidez, oscilando entre momentos de angustia e de extrema clareza acerca do humano, detendo um olhar desprovido de mediocridades ou preconceitos. Este ponto parece estar em evidência durante a obra nos diálogos entre os personagens, como por exemplo, na fala de Svidrigáilov

a Raskólnikov: “suponha apenas que eu seja homem, *et nihil humanum...*”¹² [...] Aí está toda a questão: sou um monstro ou eu mesmo sou uma vítima?

Referências

CAMUS, A. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman, 16. ed. Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CANCIAN, A. *O vazio da máquina: Niilismo e outros abismos*. Edição do autor: Andre Cancian (c) 2009.

CARVALHO, J. J. C. *Albert Camus: Tragédia do Absurdo*. João Pessoa: Ideia, 2009.

DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. Tradução e notas de Paulo Bezerra. – São Paulo: Editora 34, 2019 (8ª ed).

DOSTOIÉVSKI, F. *Os demônios*. Tradução Tradução e notas de Paulo Bezerra. – São Paulo: Editora 34, 2018 (6ª ed).

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. Trad. Herculano Villas Boas. São Paulo: Martin Claret, 2013.

FRANK, J. *Dostoiévski: Os anos milagrosos, 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2013.

GRENIER, J. *Albert Camus: Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1968.

GRENIER, R. *Albert Camus soleil et ombre: une biographie intellectuelle*. Paris: Gallimard, 2014.

OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018.

OLIVEIRA, J. *Niilismo e tecnologia*. *Filosofia Unisinos Journal of Philosophy* 21(1):72-78, jan/apr 2020 Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2020.211.07

ROSSANO, P. *Niilismo e pós modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

TURGUÊNIEV, I. *Pais e filhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

¹² *Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (“Sou homem: nada do que é humano me é estranho”) Terêncio, *O homem que a si mesmo se castiga*, I, 1, 25. (N. da E.) In: DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 287.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VEIT, W. *Existential nihilism: the only really serious philosophical problem*. Journal of Camus Studies, 2018.

VOLPI, F. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

Submissão: 11. 11. 2024

/

Aceite: 30. 11. 2024

Fisiopsicologia e Fenomenologia: pontos em comum acerca da superação da noção de “Sujeito”

Physiopsychology and Phenomenology: common points regarding overcoming the notion of “Subject”

OSNI CARLOS DE SOUZA GALI¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo expor semelhanças, no que se refere à questão do “Sujeito”, entre a Fisiopsicologia de Nietzsche e a Fenomenologia de Merleau-Ponty. Ambos, cada um em seu tempo e contexto, elaboraram uma crítica à interpretação metafísica, que estabelece no sujeito a fonte de todo o saber. Nas críticas, encontramos convergência teórica entre as noções apresentadas pelos dois autores. Um exemplo delas seria a forma como valoram o corpo dando-lhe um novo papel na história do conhecimento. Outro, seria a questão do fluxo ou movimento, intrínseco nos acontecimentos dentro a complexidade da vida. O objetivo dos autores é superar a dualidade “corpo e alma”, “interior e exterior”, bem como, a subjetividade cartesiana, criando uma nova perspectiva sobre o tema.

Palavras-chave: Fisiopsicologia, Fenomenologia, perspectiva, corpo, metafísica.

Abstract: This article aims to expose similarities, regarding the issue of the “Subject”, between Nietzsche’s Physiopsychology and Merleau-Ponty’s Phenomenology. Both, each in their own time and context, developed a critique of the metaphysical interpretation, which establishes the subject as the source of all knowledge. In their critiques, we find theoretical convergence between the notions presented by the two authors. One example would be the way they value the body, giving it a new role in the history of knowledge. Another would be the issue of intrinsic flow and movement in the course of the complexity of life. The authors’ objective is to overcome the duality of “body and soul”, “body and mind”, as well as Cartesian notions, creating a new perspective on the subject.

Key-Words: Physiopsychology, Phenomenology, body, perspectiva, metaphysics.

Introdução

Talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para construir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos) (NIETZSCHE, 2011, p. 07).

A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso

¹ Osni Carlos de Souza Gali é graduado em Ciências Sociais pela Universidade do Oeste do Paraná (Unioeste). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá e atualmente trabalha como técnico pedagógico das disciplinas de Sociologia e Filosofia na Secretaria Estadual da Educação do Paraná. osnigali@gmail.com. ORCID:0009-0003-6628-9847.

reencontrar, para alguém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 296).

O presente texto tem por objetivo demonstrar que, apesar das diferenças teóricas, há uma relação de contato entre a filosofia de Nietzsche (mais precisamente, a fisiopsicologia) e a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, no que se refere à questão clássica acerca das noções de “Sujeito” na filosofia. Visa, também, compreender os pressupostos a respeito do sujeito e do mundo, isto é, da consciência e da natureza ou do interior e do exterior, a partir das interpretações dos dois autores.

Tanto o autor alemão, quanto o autor francês, realizam uma crítica às estruturas inauguradas pela metafísica sobre as noções de sujeito e, até mesmo, acerca da clássica divisão: sujeito e objeto. Ambos, em suas respectivas épocas, valendo destacar, neste ponto, que mais de meio século os separam, demonstram a necessidade de uma espécie de reformulação interpretativa visando o alcance de novas perspectivas filosóficas sobre o tema.

Como já dissemos, mesmo existindo amplas diferenças conceituais e de gerações entre as filosofias de Nietzsche e Merleau-Ponty, acreditamos que, na crítica da relação entre o sujeito (Eu pensante) e o objeto (mundo exterior), os dois autores apresentam perspectivas semelhantes. Para que tenhamos melhor entendimento acerca das duas propostas, faz-se necessário, também, uma retomada ao conceito de sujeito empenhado pela clássica filosofia metafísica, nosso exemplo aqui será a filosofia cartesiana, com as noções de: “puro intelecto”, ou “ideias claras e distintas” (cf. DESCARTES, 1999, p. 60); alma como substância; e *cogito* (penso logo sou).

Como define Bicca acerca da alma ou da própria racionalidade como substância, em sua obra *Racionalidade moderna e crise* de 1997:

Adquire foro de elemento de linguagem filosófica a partir e no sentido da tradição latina (subjectum) do grego (hypokeimenon), cujo significado filosófico principal foi cunhado por Aristóteles: o que está na base ou por baixo, o que porta ou é suporte de, daí ser traduzido também por substrato ou até mesmo por substância (BICCA, 1997, p. 146).

No fundo significa: a coisa que “sustenta” suas próprias qualidades de um

substrato material, isto é, substância. Na modernidade, com Descartes, o sujeito é concebido em sua subjetividade, ou seja, o intelecto, que pensa e faz existir o mundo, “penso logo sou”, o homem interior, portador de uma consciência. Portanto, há uma separação entre o sujeito e o objeto e, desta forma, o objeto passa a ser designado a partir do sentido proposto pelo pensamento (intelecto). Sob esta perspectiva, a consciência passa a ser entendida como fonte das certezas imediatas e local de todas as sínteses e fundamentos².

Novas perspectivas acerca do problema e a proximidade conceitual

Para Merleau-Ponty, o realmente concreto é a “possibilidade de um sujeito lançado ao mundo” (natureza) (cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 462). Portanto, para o francês, existe “uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo poder de meu corpo sobre o mundo” (Idem, 1999, p. 337). Para ele, é o corpo quem realiza a interação com o mundo e não o intelecto (alma), como afirmaria Descartes.

Quanto ao “intelecto”, Merleau-Ponty não se refere à consciência, mas à percepção. Para o autor, sujeito e objeto são construções tardias da filosofia e não traduzem por completo a complexidade da existência humana.

A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p.6, grifos do autor).

² Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga; a unidade da consciência, em Kant, é exatamente contemporânea da unidade do mundo e, em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, visto que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado ao Cogito, certo com ele, e apenas afetado pelo índice “pensamento de... [...] O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4-5).

Aqui, neste ponto, verificamos uma equivalência de proximidade com a fisiopsicologia nietzschiana, a ideia de que o conceito de sujeito, como foi elaborado pela tradição metafísica, entre eles, Descartes, não traduzem a dinâmica/movimento da existência (vida), como veremos mais adiante na perspectiva nietzschiana de Vontade de Potência.

Em Nietzsche, observamos a mesma conclusão quanto à questão de como é tardia a profundidade da consciência ou do intelecto entre os humanos, isso significa, para ele, que ela (conscientia) ou ele (intellectus) vieram a ser no mundo, não existindo in natura ou como elemento no mundo. Sendo assim, tanto a consciência, como também o intelecto, teriam uma história por detrás: sua gênese e seu desenvolvimento são relativamente novos ou imaturos.

O corpo e, conseqüentemente, o intelecto estarão sempre numa relação antagônica com o mundo ao seu redor, mais precisamente, os impulsos ou forças do corpo estarão em disputa por mais potência e, vale ressaltar, por disputa entende-se uma relação de dominação/subjugação e não de eliminação ou aniquilação do “derrotado”. Ou seja, a relação de conflito entre as forças acontece na forma de grupo ou arranjos de impulsos exercendo domínio temporário sobre os demais grupos de impulsos menos organizados e impotentes. Isso esclarece, em certa medida, que a ideia de “sujeito” em Nietzsche descarta a duplicidade “indivíduo” e “mundo”, por considerá-los frutos do desenvolvimento da Vontade de Potência. Entendemos que este ponto é determinante para quem busca encontrar conexão entre ambas as filosofias, pois parecem alinhadas nesse sentido, enquanto uma demonstra a convergência entre o sujeito e o mundo num mesmo âmbito, a outra prevê uma dinâmica antagônica entre as forças, presentes tanto no sujeito (Eu) quanto no objeto (mundo), mas de forma alguma sob um dualismo.

Na fase considerada madura da filosofia nietzschiana, período entre o início e o final da década de oitenta, ele afirma: “o mundo é vontade de potência – e nada além disso!” (NIETZSCHE, fragmentos póstumos 38[12] - Junho - Julho 1885). Isso quer dizer que, tanto o sujeito cognoscente, como o objeto investigado, são manifestações da Vontade de Potência³. Mas como entendê-la como conceito? Ela é justamente a

³ Segundo Müller-Lauter: a vontade de potência só poderá ser definida como

luta entre as forças que concorrem por crescimento/expansão, isto é, por mais potência. A vontade de potência, para Nietzsche, principalmente nessa fase tardia de seus escritos, é o princípio de tudo. Sobre a conflitante dinâmica entre as forças, escreve Frezzatti (2022):

Se para Nietzsche, 1. O homem pode ser pensado como uma magnitude determinada de forças e como um número determinado de centros de força (que formam hierarquias) e 2. Tanto homens como culturas são hierarquias de centros de força. Nesse processo, as forças formam arranjos ou configurações: em algumas delas, a luta resulta em direções semelhantes – perspectivas ou estilos –, o que faz com que determinados conjuntos de forças se agrupem no sentido de crescer do mesmo modo. As relações organismo/organismo, organismo/cultura e cultura/cultura são exatamente o mesmo processo: luta entre centros de força para continuarem a crescer. Portanto, Nietzsche, através de seu conceito das forças, derruba o limite entre biologia e cultura (FREZZATTI, 2022. p. 28).

Neste trecho, para melhor entendimento, podemos substituir o termo e a questão cultural, pela noção de sujeito, pois a intenção do autor também era essa, “derrubar o limite” das noções metafísicas oriundas da ideia de separação organismo e mundo ou corpo e mundo e corpo e mente.

Suas influências a respeito do conceito de vontade, como parte imanente a toda vida, remontam a Schopenhauer e, embora em sua originalidade, Nietzsche guarda a questão da vontade como princípio (apesar de romper com a interpretação schopenhaueriana nesta fase tardia); seu conceito de vontade de potência pouco se assemelha ao conceito de vontade schopenhauriano. Outro autor que o alemão “se apropriou” de suas ideias e lhe influenciou efetivamente, foi o pré-socrático Heráclito de Éfeso: sobre a dinâmica dos contraditórios e a eterna transformação de todas coisas (devir).

No caso de Merleau-Ponty, é influenciado por todas estas questões e, em certa medida, pelo próprio Nietzsche.

multiplicidade em pleno antagonismo: “O mundo é um múltiplo. O mundo é a vontade de potência. Pode-se suspeitar, de acordo com isso, que também a vontade de potência é um e múltiplo. [...]. A vontade de potência é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. [...]. Com efeito, o mundo é uma firme, brônzea grandeza de força, ele forma “um quantum de força”. Mas esse quantum só é dado na contraposição de quanta” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 56).

A fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica. Ela está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filológico dos textos não produziria nada: só encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali, e, se alguma vez a história exigiu nossa interpretação, é exatamente a história da filosofia. É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão não é tanto a de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar esta. Fenomenologia para nós que faz com que, lendo Husserl ou Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam (MERLEAU-PONTY, 1999, p.5).

Há proximidade entre os autores, por mais que por vias sinuosas e, por vezes, caminhem na contramão, os objetivos são convergentes. O corpo ganha nova ilustração e passa a protagonizar junto com o mundo o seu mais elevado papel.

A Fisiopsicologia em convergência à Fenomenologia de Merleau-Ponty

185

Com o que pontuamos até aqui, é nesse cenário conceitual que a filosofia nietzschiana se desenvolve: do movimento intrínseco no mundo e na própria vida. Sendo assim, se o movimento faz parte da dinâmica das forças, a vontade contrária, ou seja, o desejo em frear ou paralisar a contínua transformação será interpretada como fraqueza impulsional ou doença. Isto é, toda tentativa de inibir ou negar a transitoriedade (vir a ser) representa um sintoma diretamente proporcional que pode nos revelar a exuberância/elevação ou o atrofamento/declínio de nossos complexos (configurações) de força.

Esse tipo de raciocínio poderá estender-se à sua crítica da noção de sujeito, se analisarmos a interpretação metafísica como sintoma das configurações de impulsos, ou seja, a análise fisiopsicológica. Neste sentido, a interpretação filosófica que entende o sujeito numa perspectiva em separado do mundo e, a partir dessa noção, delimita o todo e seu movimento na tentativa de extrair “leis” ou “verdades absolutas”, como no caso dos filósofos dogmáticos e cientistas, Nietzsche irá considerá-los como exemplos de fracas configurações impulsionalis e, até mesmo, a

ausência delas. Em relação aos sintomas e seus respectivos graus de potência, se pudéssemos resumir seria: toda configuração enfraquecida ou anárquica dos impulsos realizam uma interpretação doentia, por não se alinharem com o movimento sobre a vida, sendo assim uma interpretação que retira da vida o seu valor, pois o deposita justamente naquilo que vai contra sua real efetivação no aqui e agora, segundo Nietzsche.

No caso de Merleau-Ponty, o intuito, em sua época, era refazer as perspectivas dos conceitos acerca das noções que ainda pairavam no contexto acadêmico europeu dos anos trinta e quarenta do seu século. Em seu modo de observar, ele diz: “o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1). Ou seja, a ingenuidade usada pelo autor é a perspectiva contrária, “mais verossímil”, do que os mirabolantes teoremas dos metafísicos, que, segundo o francês, anulavam a nossa proximidade com os encantos no mundo (cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 52).

O próprio corpo seria um exemplo fenomenológico por estar inserido de forma incondicional no mundo que se apresenta. O “Ser” humano, isto é, seu ontológico, se manifesta em consonância com os demais fenômenos no mundo e não como algo em separado dele, como já dissemos, comum na tradição filosófica e posteriormente nas teorias psicológicas. Assim ele descreve:

Minha percepção, mesmo vista do interior, exprime uma situação dada: vejo o azul porque sou sensível às cores — ao contrário, os atos pessoais criam uma situação: sou matemático porque decidi sê-lo. De forma que, se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que se percebe em mim e não que eu percebo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 290).

Existe uma diferença entre “eu percebo” e o “percebo em mim”. É justamente a alternância de perspectivas. “A consciência é sempre consciência de algo” (Cf. Idem, p. 497), diria o filósofo francês. Ou seja, não conseguimos parar o pensamento, ou parar o fluxo do pensamento. Esta é sempre uma condição que determina o homem no mundo segundo a fenomenologia, mas Merleau-Ponty vai além quando afirma que o corpo também representa uma intencionalidade. Neste ponto, aparece mais um contato teórico com Nietzsche, porque, para o autor de Zaratustra: o corpo é

uma grande razão e a alma apenas uma palavra para algo no corpo (cf. NIETZSCHE, 1998, p. 42). Lembrando que, para o autor alemão, esse desprezo pelo corpóreo é representado como sintoma de declínio ou desarranjo das configurações de impulsos regentes. No caso de Merleau-Ponty, o corpo pensa e é essencial porque fornece um significado ao mundo, mas não da forma como interpretava Descartes, como já pontuado.

A imagem, quando chega a nossa íris ocular, apresenta-se invertida (de cabeça para baixo), na época, meados do século XVII já havia este conhecimento e, segundo Descartes, a imagem é convertida ou corrigida, para representar o plano visual da posição no horizonte, pela capacidade presente em nosso intelecto. Para Descartes, o corpo, apesar de sua fisiologia, funciona de forma equivalente a uma espécie de máquina, que é comandada pela cognição (mente/alma), isto é, uma máquina que desempenha funções conforme deliberação do comando psíquico⁴, o que ele descreve como alma. Isto significa que em Descartes há uma dualidade: corpo e a alma. Tanto o corpo, como também a alma, tanto a res extensa quanto a res cogitans, serão consideradas como substâncias⁵.

187

As percepções que dizem respeito apenas à alma são aquelas cujos efeitos se sentem na própria alma e de que não se conhece nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las: tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros análogos [...] são as paixões da alma” (DESCARTES, 2008, p. 120-121).

Para Merleau-Ponty, é justamente o oposto, não é a alma ou suas paixões que organiza o que enxergamos, o que ocorre é um esquema corporal que apresenta-se ao enxergado, pois a alma (psique) é uma extensão do corpo e não devemos tentar separá-los, da mesma forma concluirá Nietzsche, quando afirma que “alma é apenas uma palavra para algo no corpo”. Continua Merleau-Ponty: “Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu “psiquismo”, eu não posso pensar-me como uma parte fora do mundo”

⁴ “psique” ou “*psiquê*” deriva do grego, sua etimologia remete a “alma”.

⁵ Na filosofia cartesiana existe a distinção entre o corpóreo e o cognitivo, assim ele pontua *Nas Paixões da Alma*: “Art. 24. As percepções que relacionamos com o nosso corpo ou com qualquer uma de suas partes são as que temos da fome, da sede, e de nossos outros apetites naturais, aos quais podemos acrescentar a dor, o calor e as demais percepções que sentimos como sendo nos nossos membros, e não nos objetos que existem fora de nós” (DESCARTES, *Paixões da Alma*, Os pensadores, p. 120-121).

(MERLEAU-PONTY, prólogo, p. 1). Neste caso, outra semelhança teórica entre os autores, a crítica a noção de causalidade. Como o autor apresentou, nós não somos resultados de um dual cruzamento, desta forma, não existe uma causa originária. Em Nietzsche também não existe uma causa originária e muito menos um fim como estima a teleologia. Apesar de, como dissemos, tudo ser derivado da vontade de potência, ela não poderá ser considerada como causa, pois ela mesma só se constitui na disputa impulsional, isto é, no movimento e não em algo fixo, provedor e estático.

Tentativas de superação das noções de sujeito

Merleau-Ponty, na passagem abaixo, sinaliza uma espécie de “dialética interna” na compreensão do sujeito:

Se conseguirmos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na intersecção de suas dimensões. Portanto, precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 550).

188

Mas, como entendermos essa dialética temporal no intuito de refazermos a tradicional ideia de sujeito?

A dialética ali descrita não representa aquela inexorável noção de progresso da dialética hegeliana, significa, na verdade, que o homem está integrado ao movimento do mundo, incluindo o tempo e, devido a isso, também se transforma constantemente, e nesta ‘dialética’ o homem é livre para estabelecer-se no mundo e no tempo. Assim sendo, não é uma via abstrata, é uma conquista real no mundo que se apresenta juntamente com o corpo e não em pensamento ou algo além de nossa facticidade⁶.

Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade” (Idem, prólogo, p. 1).

⁶ A facticidade, para Merleau-Ponty significa que o ser é lançado no mundo e está submetido aos fatos e entregue ao determinismo desses fatos e também não poderia ser entendida teleologicamente justamente porque não existe um fim determinado, os fatos e acontecimentos são aleatórios, pois estão lançados ao mundo.

Facticidade significa que o ‘ser’ encontra-se lançado no mundo e está submetido aos fatos e entregue à aleatoriedade destes. E quanto à questão fenomenológica de “repor as essências na existência”?

A tradição filosófica considerou o corpo como objeto, uma realidade em si mesmo. Para Descartes, a natureza própria do corpo é a extensão (res extensa) e ele poderia ser comparado (fisiologicamente) uma máquina com uma central de controle, a glândula pineal⁷. Na concepção de Merleau-Ponty, o corpo é uma totalidade, não é um objeto em si, mas um sujeito presente integrado no mundo; a consciência perceptiva não é uma interioridade subjetiva, mas uma presença corpórea no mundo, nessa perspectiva o sujeito sensorial é essencialmente um sujeito mundano. O autor, assim, rompe com a tradição filosófica que considerava o corpo como um objeto, porque nos ensina que não sou eu que tenho um corpo, mas o corpo sou eu, assim sendo, não representaria mais um objeto, uma coisa ou extensão.

Para Nietzsche, as condições são outras, ele se questiona sobre o valor da interpretação sobre o sujeito. Esse é o redirecionamento interrogativo que ele introduz, a questão do valor⁸. Segundo a Fisiopsicologia, as interpretações de mundo nos revelam em que condições se encontram nossas disposições impulsivas. Seguindo nesta linha de análise, para o filósofo alemão, perguntar-se por um “Eu”, isto é, interpretar que exista um “Eu interior” ou um Sujeito agindo por detrás de todas as ações (desgarrado do mundo), revelaria uma condição de morbidez dos arranjos de impulsos, porque objetiva negar a materialidade e a relevância do corpo considerando-o como um objeto.

Com o que detalhamos até aqui é possível respondermos a questão do sujeito e sua proximidade em Nietzsche e Merleau-Ponty. Como dissemos, toda a consideração teórica do autor alemão se concentra em atribuir a dinâmica das forças/impulsos um caráter filosófico e, até mesmo, científico. Como já mencionado, – tudo é vontade de potência e nada além disso, isto significa basicamente que tudo é força

⁷ Descartes acreditava que a glândula pineal ou epífise era a “morada da alma” (cf. DESCARTES, 2012, p.104).

⁸ Nietzsche é reconhecido pela originalidade em introduzir a questão do “valor” em filosofia. Suspender ou pôr em xeque o valor de cada valor já criado, esse é uma das intencionalidades de sua investigação filosófica.

ou impulso, e o “papel” da fisiopsicologia é analisar a intensidade de potência que se encontra cada arranjo. Configurações ou arranjos de impulsos bem hierar- quizados revelam uma saúde forte, por outro lado, uma indefinição ou “anarquia impulsional”, com a ausência de um núcleo de força definido representa doença ou, melhor dizendo, impotência vital.

Se tudo deriva da disputa entre as forças por mais potência, a consciência, como também, a intelectualidade humana, como exemplos, também são frutos de seu desenvolvimento. Assim escreve Nietzsche sobre a fisiopsicologia:

Compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou se quer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado (NIETZSCHE, 2011, p. 30).

Desta forma, a “célebre” questão envolvendo a Teoria de Conhecimento (sujeito e objeto), no âmbito da análise fisiopsicológica, perde seu valor ou sua importância. Perguntar por um agente atuante, interagindo de forma livre com o mundo circundante não faz mais sentido. A ideia/noção não tem valor, pelo fato de perguntar por um agente interpretante (eu) por detrás da ação, Nietzsche redireciona a perspectiva da própria questão, ele se pergunta: porque algumas configurações de impulsos ou a falta dela objetivam determinados valores e outras objetivam, quando dispostos hierarquicamente, valores diferentes? Ele também se pergunta: esses valores criados afirmam ou negam toda a complexidade inerente à vida? Nesta perspectiva fisiopsicológica, a intenção é nos informar quais sintomas estão em evidência em determinados casos, correspondem à força ou à fraqueza impulsional das configurações?

Configurações que promovam valores do tipo transcendentais ou metafísicos, como exemplo, a dualidade corpo e alma ou, mais próximo de nosso objetivo aqui, sujeito e objeto ou sujeito e mundo, serão considerados, morfologicamente⁹, uma estrutura fragilizada dos impulsos. O exemplo oposto à criação metafísica seria a

⁹ Com a premissa de uma dinâmica impulsional, a fisiopsicologia, mais especificamente, no uso da morfologia como análise das estruturas ou conjuntos, encarrega-se de revelar uma amostra sintomática das ditas configurações de impulsos, que, segundo Nietzsche, reverberam nas produções humanas (GALI, 2024, p. 26).

busca por valores altamente potentes e afirmadores, que ‘aceitam’ a contingência imposta a todo vivente, que seria o peso de se *viver* na *terra*. “Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra! (NIETZSCHE, 1998, p. 52). Esse sentido da terra requer robustez, força, não seria para qualquer um.

Sendo assim, a noção de sujeito, como entendiam os metafísicos clássicos, é superada, pois as questões que o compõem foram redefinidas e deixaram de ter sentido; o que passa a valer é o tipo (potente ou impotente) de cada interpretação quando compreendidas como sintomas.

O que se apresenta à nossa consciência ou intelecto é o resultado do confronto dos impulsos por mais potência, esse resultado é temporário e novos arranjos podem vencer e virem à tona. Nesse sentido, a observação feita pelo sujeito no mundo, ao seu redor, não é uma atividade de livre interpretação, mas um resultado do embate entre os impulsos, segundo Nietzsche, não é o Eu ou a consciência quem interpreta o mundo e sim os impulsos. O que significa que o agente interpretante é o próprio impulso ou suas configurações e não o “Eu pensante” e alheio ao mundo, como presumia o método cartesiano. É uma interação não fisiológica, como também, não psíquica com o mundo circundante.

Neste ponto, a proximidade com Merleau-Ponty é inegável, ambos consideram as noções tradicionalmente aceitas de sujeito muito superficiais: “não ousaram ir até as profundezas, como eu faço” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 27) ou, “as relações entre o sujeito e o mundo não são rigorosamente bilaterais: se elas o fossem, a certeza do mundo, em Descartes, seria imediatamente dada com a certeza do *Cogito*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4).

Perceber o mundo e não descrevê-lo são possibilidades indissociáveis de nossa capacidade intelectual [...] o conhecimento adequado supõe separação e distanciamento entre sujeito e objeto [...] avesso a essa simplificação epistemológica, compreendemos as coisas na medida em que nos movemos entre elas (Idem, p.18)

Isso significa que o homem está inserido no mundo e por mais aterrorizante que isso possa parecer para alguns, esse é o seu destino. Aqueles que pretendem, e

tem motivos para isso, como entende Nietzsche, valorar o imaginário ou o fictício e não enxergar primeiro a terra, não estarão se “movendo entre as coisas” e estarão também as negando. A noção de sujeito perde o sentido por não compactuar com a transitoriedade e a aleatoriedade das coisas. Ela se demonstra muito rígida para isso. Não é por uma substância que procura Nietzsche ou Merleau-Ponty, suas buscas dizem respeito à concretude da terra ou da vida, demonstrando preocupação em não deixarem de serem compreendidos assim.

Referências

- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e crise*. São Paulo: Loyola, 1997.
- DESCARTES. *Discurso do Método*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural, 2012.
- DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Filosofia Moderna, São Paulo: Editora Brasileira, 2008.
- FREZATTI, A. Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, 2ª edição, Curitiba: Editora CRV, 2022.
- GALI, Carlos. O. *Zaratustra e Renan, uma abordagem Fisiopsicológica*. Dissertação de Mestrado no Programa em Pós Graduação em Filosofia (P.G.F), UEM, 2024.
- LIMA, ABM., org. *A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty*. In: Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014, pp. 77-102. ISBN 978-85-7455-444-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Doutrina da Vontade de Poder*. São Paulo: Editora AnnaBlume. 1997.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, tradução, Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GALI, O. C. S.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1885-1887* (Volume VI). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2013.

Entre Heidegger e Nietzsche: do ser ao valor

Between Heidegger and Nietzsche: from being to value

FERNANDO SAUER¹

Resumo: Norteados pela necessidade de nosso problema, buscaremos compreender como, para Martin Heidegger, em sua interlocução com Friedrich Nietzsche, a questão do valor se relaciona à questão do ser. Após impressões incipientes obtidas a partir de algumas passagens de *Ser e Tempo*, poder-se-ia afirmar que o filósofo de Messkirch estaria alheio à problemática do valor, visto o seu caráter marginal na obra que consagrou sua alcunha sedimentada entre os intérpretes heideggerianos: “Martin Heidegger, filósofo serista.” Posição que ratifica-se também em sua grande obra do assim chamado “período tardio”, época da produção das preleções sobre Nietzsche que compõem nosso material de leitura: “A pergunta pelo sentido do ser [...] é e continua sendo *minha* questão e *minha única* questão, uma vez que vale para o que é o *mais único*”.¹ Notadamente, o cerne da analítica do valor não se dá no âmbito da axiologia, mas, antes, em uma aparente “subversão” no trato com o problema, Heidegger dirige a questão em contornos ontológicos. Na interpretação que se propõe como uma “confrontação pensante” (*Auseinandersetzung*), de Heidegger com Nietzsche, é doravante à noção de niilismo que nosso autor enseja “ver além” da suposta conotação axiológica concebida pelo autor da *Genealogia da moral*. A partir da ótica do niilismo, Heidegger joga luz sobre o que estaria implícito na lida nietzschiana com o *valor*, a saber, sua pressuposição ontológica. Ao tratar de niilismo, no seio do pensamento nietzschiano, o valor, que é sempre ser-valor, é relacionado ao *nada*, ou seja, não-ser-valor, Heidegger busca então pela essência do niilismo pensando a própria pergunta sobre o nada. Nesse contexto buscaremos caracterizar a pressuposição ontológica do pensamento sobre o valor.

Palavras-chave: Niilismo, ser, valor.

Abstract: Guided by the need for our problem, we will seek to understand how, for Martin Heidegger, in his dialogue with Friedrich Nietzsche, the question of value relates to the question of being. After initial impressions obtained from some passages of *Being and Time*, one could affirm that the philosopher from Messkirch would be oblivious to the problem of value, given its marginal character in the work that consecrated his nickname among Heideggerian interpreters: “Martin Heidegger, serist philosopher.” This position is also confirmed in his great work from the so-called “late period”, the period in which he produced the lectures on Nietzsche that make up our reading material: “The question about the meaning of being [...] is and remains my question and my only question, since it applies to what is most unique”.¹ Notably, the core of the analysis of value does not occur within the scope of axiology, but rather, in an apparent “subversion” in the treatment of the problem, Heidegger directs the question in ontological contours. In the interpretation that is proposed as a “thinking confrontation” (*Auseinandersetzung*) between Heidegger and Nietzsche, it is now the notion of nihilism that our author seeks to “see beyond” the supposed axiological connotation conceived by the author of *The Genealogy of Morals*. From the perspective of nihilism, Heidegger sheds light on what would be implicit in Nietzsche’s approach to value, namely, its ontological presupposition. When dealing with nihilism, within Nietzschean thought, value, which is always being-value, is related to nothingness, that is, non-being-value, Heidegger then searches for the essence of nihilism by thinking about the very question about nothingness. In this context, we will seek to

¹ Graduado e mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail:

characterize the ontological presupposition of thought about value.

Keywords: Nihilism, being, value.

*Conhece muito pouco de nossa época
quem não experimentou e nem foi tentado
pela enorme força do
Nada (Ernst Jünger)*

Se o problema do valor não chega a ser um tema central em sua filosofia, este ganha relevo no pensamento de Heidegger a partir de sua interpretação da filosofia de Friedrich Nietzsche, nas preleções ministradas entre os anos de 1936-39. Notadamente, entretanto, o cerne da analítica do valor não se dá propriamente no âmbito de uma axiologia, mas antes, em uma aparente “subversão” no trato com o problema, Heidegger dirige a questão em contornos ontológicos. Pois, em um esclarecimento preliminar, valor é o que torna válido, um modo de ser, valor só existe enquanto ser-um-valor, e, portanto, perguntar sobre o valor é fundamentalmente perguntar pelo ser.²

Se é na lida com Nietzsche que a questão do valor adquire contornos relevantes no pensamento heideggeriano, esse medir-se, como ensejamos demonstrar, não se dá no âmbito da axiologia. Em sua obstinada busca de re colocação da questão pelo ser, Heidegger tem sempre os olhos voltados para o contexto da meta fundamental de sua filosofia. Desse modo, lidera um movimento do eco pandêmico na contemporaneidade: o ver por detrás da máscaras do pensamento nietzschiano.³ Seguindo a cartilha heideggeriana, Velez bem nos situa quanto *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía*:

Sobretudo, Nietzsche é um fenômeno metafísico, e temos que vê-lo no horizonte da metafísica. É muito cômodo dirigir a atenção apenas aos aspectos periféricos deste fenômeno, por nos poupar do esforço de pensar. Pois apresentar explicações econômicas, sociológicas ou psicológicas, quase sempre de uma ingenuidade assustadora, resolvemos o problema superficialmente, antes de

² HEIDEGGER, 2010, p. 33-36.

³ Cf. 1º cap. (pgs. 7-14) do esclarecedor texto de Eugen Fink. Vide bibliografia.

confrontarmo-nos com ele. (VÉLEZ, 1972, p.13).⁴

Na interpretação heideggeriana de Nietzsche, que se propõe mesmo como uma confrontação pensante (*Auseinandersetzung*), é doravante à noção de niilismo que o nosso filósofo enseja “ver além” da suposta conotação axiológica concebida pelo autor da *Genealogia da moral*. A partir da ótica do niilismo, Heidegger joga luz sobre o que estaria implícito na lida nietzschiana com o valor, a saber, sua pressuposição ontológica. Destarte, Heidegger contesta a caracterização da filosofia de Nietzsche como axiologia, ainda que tenha o valor em alta estima. Ao tratar de niilismo, no seio do pensamento nietzschiano, o valor, que é sempre um ser-valor, é relacionado ao nada, ou seja, não-ser-valor, Heidegger busca então pela essência do niilismo pensando fundamentalmente a pergunta sobre o nada. O caminho nos é apresentado em meio à floresta do dito de Nietzsche “Deus morreu”:

À frequência do discurso dos valores corresponde a indeterminação do conceito. Esta, por seu lado, corresponde à obscuridade essencial do valor a partir do ser. Pois posto que este tão falado valor não é um nada, ele tem de ter a sua essência no ser. (HEIDEGGER, 2022, p. 262).

196

Mas de que modo se faz visível que o valor esteja relacionado ao ser e ao nada? Isso é o que intentamos descobrir ao percorrer este capítulo. Para tanto é preciso nos situar quanto ao horizonte onde tal compreensão pode saltar aos olhos.

Esse contexto se caracteriza pelo já assinalado evento histórico decisivo da modernidade, como assinala Nietzsche pela voz do “homem louco” na *Gaia ciência*: “Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! Deus está morto!” Isto é, o absoluto suprassensível fundador da realidade sensível perdeu seu poder de fundar. Esse movimento histórico, a saber,

⁴ Tradução nossa. Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais — quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior — e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então! (NIETZSCHE, 2012, p. 138).

da perda de poder do Deus cristão enquanto norteador da formação de valores, desautoriza ao homem ocidental uma orientação por seu mais poderoso sustentador. Sendo assim, em que poderia restar o homem se agarrar?

Assim se diz, o fundamento de sentido do ente na totalidade tornou-se abismo. Haja visto, este acontecimento que se caracteriza como a ausência de uma validação da existência, - isto é, a falta do “porquê” viver, - não se caracteriza como uma contingência entre outras, mas, antes, o “ato maior” é oriundo da própria essência velada da metafísica. O **erro** aqui, teria sido considerar um valor legislador superior à própria vida, que se impõe como um “dever”, quando, em última instância, é propriamente a vida que se faculta avaliar, sendo que “vida” é uma palavra nietzschiana para dizer “ser”. Mas que faz o homem? Se coloca ele no lugar do Deus moribundo, o sujeito objetiva o mundo como se fosse o Deus sustentador de seu sentido. Mas estaria o homem à altura desse feito? Ou essa seria mais uma transfiguração do **pecado original**? O advento da busca pela conservação de valores supremos fundadores de sentido para a existência, desconsidera que “o valor conjunto do mundo é inestimável” (WZM, N II, p.214). Pois como nos explicita Heidegger, a partir do § 708 de *A vontade de poder*:

Esse princípio da metafísica de Nietzsche não significa que a capacidade humana estaria fora de condições de encontrar o valor conjunto que não permaneceria velado. Já a busca de um valor conjunto do ente é em si impossível porque o conceito permanece um disparate conceitual; pois valor é essencialmente a condição de conservação e elevação da vontade de poder, uma condição estabelecida e, assim, condicionada por essa vontade. Instaurar um valor conjunto para a totalidade significa colocar o incondicionado sob condições condicionadas. (HEIDEGGER, 2010, p. 214).

Desse modo, fica patente que o ente na totalidade não possui valor algum, isto é: não há nenhuma finalidade última da existência. Dito de outro modo, o devir possui nada de valor. Deste modo, abre-se para nós a compreensão da centralidade do tema do niilismo ante a problemática do valor, e, não apenas, joga-se luz também sobre a preocupação fundamentalmente ontológica de que se vale tal questão, justificando nossa suposição preliminar. Heidegger é, então, absolutamente categórico ao salientar esta posição, se discute-se o pensamento

valorativo, pensa-se exclusivamente na metafísica de Nietzsche.⁵

Isto significa tratar de sua transfiguradora interpretação moral da história da metafísica. Tanto é assim, que valor aparece no âmbito e condicionado pelo conceito metafísico central da filosofia de Nietzsche, a vontade de poder (*Wille zur Macht*).⁶ Em face dessa caracterização de nosso problema, esperamos ter ensejado uma determinação sob que contexto o tema do valor é tratado no pensamento de Heidegger.

Importa asseverar, como é notável, Heidegger opera uma espécie de subversão no trato com o problema do valor para o contexto ontológico. Em sua confrontação com o autor de *Crepúsculo dos ídolos*, torna-se claro, uma vez mais: “A pergunta sobre o valor e sobre a sua essência funda-se na pergunta sobre o ser”.⁷ Assim sendo, o filósofo da floresta negra joga luz sobre o que está implícito na obra nietzschiana, a saber, a pressuposição ontológica da análise do valor, a partir do niilismo, o que desdiz mesmo a possibilidade de caracterizar o pensamento de Nietzsche como uma filosofia do valor. Pois se o que se segue no pensamento nietzschiano parece privilegiar o aspecto cultural histórico, no caráter daquele “ter-sido essencial” (*Gewesenheit*), pontua Heidegger, o niilismo funda-se em um não levar a sério a pergunta sobre o nada, ou considerando-a no âmbito estritamente axiológico ou ao deixar-se enredar exclusivamente pela lógica frente a essa questão, a tradição avaliou-a como metafisicamente impensável.⁸ Nietzsche, legando sua formação filológica, ensejou superar esse encobrimento da questão, causada por um lida lógica excludente, com a sua teoria da interpretação geral, que, ainda que não tenha sido claramente caracterizada, - pelo afeito à figurações autor de *Para além de bem e mal* (1886), - visto “desmascaradamente”,⁹ julgamos poder chamar de uma proto-

⁵ “Supondo que a metafísica de Nietzsche seja a consumação da metafísica ocidental, a confrontação com ela só se torna adequada se disser respeito à metafísica na totalidade.” (HEIDEGGER, 2010, p.71).

⁶ A qual, quando citada por Heidegger, aparecerá grafada pela sigla do título alemão “WZM” (*Wille zur Macht*).

⁷ (HEIDEGGER, 2010, p.34).

⁸ (HEIDEGGER, 2010, p.36-39)

⁹ Além da já mencionada obra de E. Fink, quanto a isso, referencia-se o capítulo “A aparência dos antagonismos e os efetivos da vontade de potência” de W. Müller-Lauter.

hermenêutica, pois se trata mesmo de indicativos para uma doutrina da interpretação-apropriativa. Quanto a essas proposições, ponderamos que seria impreterível trazermos uma sustentação pelas mãos do próprio Nietzsche:

O conhecimento histórico é apenas um reviver. A partir desse conceito, nenhum caminho conduz à essência das coisas. Não é possível compreender a tragédia sem ser Sófocles. 7 [185]

Os gregos são o único povo *genial* da história universal; também o são como aprendizes. [...] pois não se contentam em simplesmente usar o que tomam emprestado para decorar e adornar, como fazem os romanos [...] Ademais, não negam absolutamente o que foi importado e o que não é original. 5 [65] (NIETZSCHE, 2005a, p. 13 e 44).

As anotações, que constam ainda no período de juventude do autor e das quais poder-se-iam arrolar tantas outras, julgamos poder ao menos caracterizar o horizonte de nossa proposta interpretativa, daquilo que poder-se-ia chamar: uma hermenêutica da “apropriação-avaliadora”, que, no período tardio de sua filosofia,¹⁰ seria norteadada pela dinâmica das hierarquias da vontade de poder e sob o fiel mais pesado da balança nietzschiana: o eterno retorno do mesmo.¹¹

O Capítulo das preleções de Heidegger destinado à análise do “niilismo europeu”, de *A vontade de poder*, é um ponto fulcral da confrontação heideggeriana com o nada. Ali, o tema do valor, que é sempre relacionado à proposta nietzschiana de transvaloração (*Umwertung*), é caracterizado a partir da assim chamada “morte de deus”, isto é, como já exposto, a falência dos valores absolutos antes sustentados pela ideia do Deus cristão. Este abismo de sentido

¹⁰ Na década de 1880, quando Heidegger reconhece que Nietzsche teria “encontrado sua posição fundamental no todo do ente e, com isso, a origem determinante de seu pensar.” (HEIDEGGER, 2007, p.10).

¹¹ “Vontade de poder” e “eterno retorno do mesmo”, bem como, a “transvaloração de todos os valores” são os conceitos centrais da filosofia de Nietzsche, que, mais propriamente os dois primeiros, não sejam amplamente desenvolvidos neste capítulo. Não nos obsta uma caracterização. De maneira deliberadamente condensada, a vontade de poder, que não se trata propriamente de uma aspiração do sujeito, ideia que é rechaçada por Nietzsche, mas sim do modo de ser fundamental de todo ente, quer sempre, mais vontade de poder, segue-se disso um eterno retorno da superação de si, que implica necessariamente em uma transvaloração a ser atualizada constantemente, pressupondo um movimento de destruição e criação, onde niilismo, enquanto desvalorização dos valores até então, aparece como fundamental à nova instauração de valores.

existencial deixado pela desvalorização dos valores supremos, vigentes até então, causaria uma exacerbação do niilismo expresso enquanto nadificação dos valores, por sua falta de fundamento. Destarte, arrolam-se ao menos duas questões a serem pormenorizadas, o que seriam “valores supremos”? E, como esses valores efetivam-se em “desvalorização”? Nestes termos, Heidegger aponta a relação interna subsistente entre valor e meta, pois um valor é sempre um ser-para: “valor é aquilo que torna válido” que “só existe em um ser-um-valor.”¹² Portanto, a pergunta sobre a essência do valor (propriamente nietzschiana) enseja a pergunta pelo ser, e é desde esta perspectiva que continuaremos nossos esforços.

Na lida com o niilismo, a investigação se depara com diversas definições possíveis. Destas, destacamos a que Heidegger nos convida a pensar o niilismo conforme dispõe Nietzsche, “enquanto estado psicológico”¹³, ou seja, não mais entendido apenas como fenômeno histórico em que nos colocamos como espectadores, o niilismo é um acontecimento que vige em nosso ser, tanto somos intérpretes, quanto estamos envolvidos por ele. Sendo assim, nos é facultado “recalcular psicologicamente”, isto é: “avaliar tudo em função do valor e computar em função do valor fundamental”.¹⁴ Importa dizer, a psicologia de Nietzsche antagoniza-se à psicologia classicamente concebida como estudo e terapia da alma. O que ele propõe, se devemos nomear, seria uma espécie de “terapia existencial.” Isto significa: tratar do ente enquanto tal em sua totalidade, isto é, Nietzsche não tem em vista a individuação em seu diagnóstico, mas antes uma análise do contexto cultural-epocal que abarca e dispõe o essencial no fenômeno do humano. A “psicologia metafísica” nietzschiana,¹⁵ como caracteriza Heidegger, tem sua definição mais propriamente encontrada no §23 de *Para além de bem e mal*, sendo concebida como “teoria do desenvolvimento da vontade de poder.”¹⁶ A isto Nietzsche denominou “fisiopsicologia”, uma proposta

¹² HEIDEGGER, 2010, p.33.

¹³ HEIDEGGER, 2010, p.43.

¹⁴ HEIDEGGER, 2010, p.62.

¹⁵ “Psicologia é a pergunta sobre o “psíquico”, ou seja, sobre o vivente no sentido daquela vida que determina todo devir no sentido da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2010, p.44).

¹⁶ Tradução nossa. “*Entwicklungslehre des Willens zur Macht.*” (NIETZSCHE, 1886, p.29). Importa dizer que na competente tradução brasileira de Paulo César de Sousa

de psicologia “anti-metafísica” e o estranhamento no trato com este termos, bem como com o disseminado “naturalismo” ou “biologismo” de Nietzsche é recorrência ávida na interpretação de sua filosofia, e, para esclarecer ao menos esse antagonismo, aparentemente qualificável enquanto contradição, julgamos impreterível elucidar com as palavras do próprio: “A compulsão subjetiva para não contradizer aqui é uma compulsão biológica” (WZM, N I, p.460). Se nos furtamos de maior desenvolvimento quanto a esse ponto, isso decorre do fato de nos mantermos fiéis a nossa meta para o capítulo, e esta se encontra no estágio da emulação de Heidegger com o “niilismo nietzschiano”. Não obstante, deste pensamento nos interessa compreender: como é possível falarmos da “psicologia”, ou mesmo da filosofia de Nietzsche, como sendo metafísica e anti-metafísica? É na tensão entre as contradições que facultamos pensar o niilismo:

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA. (NIETZSCHE, 2017, p. 26).

201

O que se vê é a tentativa de superação do dualismo legado pela tradição metafísica, a saber, onde o mundo inteligível fundava a vigência do sensível. Pois, quando mata Deus (o suprassensível), o homem moderno almeja se colocar em seu lugar, como doador de sentido e, enquanto tal, como centro de gravidade do ente na totalidade.¹⁷ O que Nietzsche quer tornar desencoberto a esse homem histórico é sua fundação no vazio, pois o mundo sensível só pode ser pensado desde o suprassensível, eis a verdade do niilismo que preludia sua emergência: a morte de Deus fecha absolutamente o caminho para a continuidade do pensamento moderno do homem. Nada mais tem o poder de fundar, o nada deve se instaurar, é o tempo do crepúsculo não apenas para os deuses, mas também já para os ídolos. Agora só nos resta pensarmos a origem

(NIETZSCHE, 2005 “b”, p. 27), consultada neste trabalho, difere-se pela opção de “evolução” para a tradução do termo “*Entwicklungslehre*”, onde nós, seguindo a indicação de Frezatti (2019, p. 162), optamos por “desenvolvimento”.

¹⁷ Esse movimento emerge no iluminismo, tendo como dínamo a figura de Descartes e alcançando formulação decisiva para a “reviravolta” na determinação do ser do ente, na doutrina transcendental de Kant.

impensada desse Acontecimento dos acontecimentos. Só assim poderemos nos colocar sob nossas questões fundamentais, transvalorar nosso estágio histórico constituído a partir do sêmem dessa grande gestação. - pois Roma é a avó do ocidente, a Grécia, seu patriarca original. Assim, temos de retornar aos helenos, para então des-construirmos nossa história, é para isso que caminhamos, pela sombra.

Munidos dessa pretensão, nos voltamos para a singular dificuldade circunscrita no pensar junto a Heidegger a questão fundamental sobre o nada, exposta neste dilema nietzschiano, que remonta aos pensadores originários:¹⁸ ser ou não-ser - *metafísica*, eis a questão. De um lado nos assevera Heidegger: o confronto com Nietzsche é o confronto com toda a metafísica, pois nele encontra sua consumação - seria esse o seu lugar? De fato, o olhar direto para a essência da metafísica nos permanece obscuro - mas não fiquemos petrificados diante da górgona, *serenamente*, aproximemo-nos circunscrevendo seu reflexo. Em suma, o que anuncia-se indelével neste momento é a confrontação com “o que é” o niilismo de Nietzsche, ali se mostra em ocultação a essência da metafísica em seu acabamento, a saber, *a hercúlea tarefa de pensar o tempo da distinção* entre a questão diretriz (o que é o ente?) e a questão fundamental (o que é o ser?) da filosofia, advertidos pelo próprio Heidegger de que nesse terreno “se torna questionável onde e como se pode ainda falar de ente e de ser.”¹⁹

Nesse ponto de nossa empreitada, a fim de marcar posição, tentemos compreender a qualificação do “niilismo completo” de Nietzsche. Heidegger nomeia Nietzsche o “niilista clássico”.²⁰ - Isso significa: a posição essencial da história da metafísica.²¹ A saber, o niilismo afirmativo nietzschiano,²² contra-

¹⁸ A saber, os chamados “pré-socráticos”, que atendem pela denominação de *Physiologoi*.

¹⁹ HEIDEGGER, 2010, p.63.

²⁰ HEIDEGGER, 2010, p.213-214.

²¹ Com isso marcamos - categoricamente, - o estatuto hermenêutico de nossa interpretação: a lida confrontativa, tal como a concebemos, não considera os aspectos pessoais de um filósofo por pretensa curiosidade intelectual de “eruditos”, tampouco como se aspirássemos uma “rinha” de argumentos entre “autoridades do pensamento”. Antes, vem à luz, pois, pelo reflexo de certa “personalidade” enquanto imagem deste ressoar do acontecimento do *ser*, - que é histórico, e sempre e a cada vez se faz passível a uma *con-frontação*. É dessa *forma* que esperamos pensar uma genuína compreensão.

²² HEIDEGGER, 2010, p.69.

negador da determinação substancial do ser do ente em sua totalidade, isto é: se afirma a absoluta ausência de valor da existência, tal como expresso naquilo que se denomina sabedoria trágica: “Nós estamos fazendo um experimento com a verdade! Talvez a humanidade pereça como ele! Assim seja!” (WZM, N I, p.224). Enfim, Nietzsche não está dentre os que propriamente caracterizam a tradição metafísica do esquecimento da pergunta pelo ser, pelo enredo na *gigantomachia peri tes ousias*.²³ A metafísica de Nietzsche é, nesse sentido, tão peculiar quanto decisiva. Precisamente porque a vida é desprovida de pré-definições que a determinem, e, todavia, ela *se vem-a-ser*, é que se faz possível (e imperativo) pensar a ver-dade da abertura para o ente que a habita.²⁴ Nietzsche se põe frente à pergunta de maneira *original* e categórica para a história do pensamento ocidental, “[...] a convicção de que nós não temos a verdade. Todos os homens antes de nós ‘tinham a verdade’: mesmo os cétricos.” O regresso à investigação pelo **sentido** do ser que se dá desde este nada primordial, é o ensejo do homem histórico à ontologia fundamental, pois a repulsa à possibilidade de uma verdade do ser fixada sobre o ente na totalidade, - tal como propomos, - caracterizaria um horizonte para se pensar o valor como verdade, como aquilo que faz ver desde uma ocultação originária e é pensado como *páthos*, tal como vida, a palavra *physis* reaparece em Nietzsche para se reportar ao ser em seu surgir. No § 110 que compõe *A vontade de poder*,²⁵ onde o valor é pensado ontologicamente, como uma “fenomenologia do valor”²⁶ nos é esclarecido seu problema: “O sentimento, como sentimento de valor (*Werth-Gefühl*), não está à altura do tempo.” O valor “está sempre atrasado”, é preciso pensar aquilo que o antecede, o mais primordial, é preciso pensar ontologicamente. Assim se dá a pensar a conexão entre sentimento-sentido-sentir. Se nos apresenta pensar existência, isto é, o vir-a-ser sempre em ato. O fato de “sermos para fora” é o que caracteriza o

²³ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 506-510. Quanto ao grego: 1º§ de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012).

²⁴ Lembremos: “vida” é uma palavra nietzschiana para dizer “ser”. Em termos heideggerianos diria-se: o ente que habita o ser.

²⁵ 10 [23] do outono de 1887. Utilizamos uma tabela de correspondência com os fragmentos da edição da KGW Colli e Montinari, tal como indicado em nossa bibliografia.

²⁶ HEIDEGGER, 2010, p.72.

páthos como sentimento, esse sentir-aparecer temporalmente na ex-istência, é que é valor. Nesses termos, ser é então sentido.

Essa consideração ontológica, portanto, é cabalmente marcada como âmbito prévio de *tendência* ao *sentido* de existir. Dito de outro modo: uma tendência à compreensão, que se dá ante a tensão originária de seu nada de *valor* em si, que admite a seguinte formulação: “verdade é um tipo de erro sem o qual um determinado tipo de ser vivo não conseguiria viver. O valor para a vida é o que decide em última instância.” (WZM, N I, p.190). Dito categoricamente: Valor é pro-duto do tempo. Assim sendo, é determinado pela vida, ou seja, pelo ser. Dizer a verdade como valor significa: o ser se dá a ver como temporalidade. O ponto de vista do valor é, fundamentalmente, o modo do ente humano como aquele que avalia. Nesses termos, como aquele que é na *medida* que vê o que se mostra como tempo, avaliação é sua “*contagem*”. - Esse contar, todavia, não explicita que seja um *mytón tina diegeistai*.²⁷

Agora como que se abre para nós a compreensão de nossas perguntas sobre o niilismo, pois vendo o valor nesse horizonte podemos compreender o que, no fundo, quer dizer “desvalorização dos valores supremos”. Significa que o modo como o ser se dá a ver pelo homem, apresenta-se como nada, como sem *sentido*, como porta fechada. Dizer que nada vale equivale a dizer: nada se deixa ver como tal. Por fim, fica patente o que dissemos acima. Esse evento provém da morte de Deus, quanto o homem se coloca como doador de sentido para si, o engano da auto-predicação se evidencia, o homem jamais poderia alcançar o tamanho do Deus que matara, o sol não mais poderia voltar a iluminar seu horizonte, gradativamente, as sombras se instauram e ele não mais *pode ver*. Toda *theoria* vem esvaindo seu poder de *Ver-dade* desde que foram abandonadas pelos deuses - nos entendemos nesse sem-fundo? Como poderá o *homem ir além* agora?

O que o niilismo encerra em si, é mesmo “o essencial não-pensar a essência do nada”.²⁸ Isto é, a configuração formada por pontos de vista, quando instaurada valorativamente como *veritas*, ou ainda, como o passível de ser enunciado formalmente, silencia o pensamento sobre a negatividade. Assim, o nada vige

²⁷ Platão, *O sofista* (Apud. HEIDEGGER, 2012, §2).

²⁸ HEIDEGGER, 2010, p.39.

oculto, impensado pelos herdeiros da racionalidade-lógica. Esse evento, no entanto, não se restringe à modernidade que chega a nós, mas perscruta toda a história da filosofia, desde Platão e Aristóteles, de onde se origina, *bem ou mal*, toda a nossa tradição.

O modo como Nietzsche constatou esse acontecimento no seio de seu pensamento, como preludiamos acima, é - para quem tem ouvidos -, a doação de palavra a esse indizível. Dessa maneira, fica patente como o valor, tal como pensado por Nietzsche, é propriamente tratado ontologicamente na interpretação heideggeriana, pois o valor, enquanto *contagem* daquele fundamental “ver que pontua”, faz ver o próprio acontecimento do ser em sua nadificação. Nos diz Heidegger - e quem tem olhos, que veja:

Tomado de maneira ampla e essencial. [pensar “o ápice da consideração”] Eternidade como [...] um agora que rebate a si mesmo: o que é isso senão a essência velada do tempo? Pensar o ser, a vontade de poder, como eterno retorno, pensar o pensamento mais pesado da filosofia significa pensar o ser como tempo. (HEIDEGGER, 2007, p.20).²⁹

205

Como esperamos ter deixado suficientemente lúcido para nossas pretensões parciais, é por esse caminho do pensamento que, em suma, situamos o lugar de Nietzsche como o pensador essencial do “fim da metafísica”. Seu “niilismo clássico” congrega toda a história de sua tragédia e ocupa o limiar da *transvaloração* naquele pensamento que se sabe “sabedoria para depois de amanhã”. Pois ainda é preciso **es-tender** a essência da metafísica até seu último fundamento - razão pela qual teria Nietzsche “nascido póstumo”. O niilismo tem de ser consumado - só assim *poderemos criar* asas para **amar** ao abismo. Essa constatação, se expressa, naquela que é a mais clássica das formulações da metafísica de Nietzsche, que, transfigurando o sentido da *Anagke* dos gregos antigos,³⁰ concebe os seguintes termos:

²⁹ Heidegger faz referência àquele que seria o aforismo que expressa mais cabalmente a metafísica nietzschiana (*A vontade de poder*, 2008, p.316), ele seria central para toda a interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche, tal como se encontra em HEIDEGGER, 2010, p. 218.

³⁰ Deusa do destino, mãe das moiras, personificação de “necessidade”. Na sequência versaremos como “fatalidade”. Também fará alusão ao dito de Nietzsche em *Ecce Homo* (2008): “porque eu sou um destino.”.

“Cunhar sobre o devir o caráter do ser - esta é a *mais elevada vontade de poder*.”

Dupla falsificação, a partir dos sentidos e a partir do espírito, a fim de conservar um mundo do ente, daquilo que perdura, daquilo que é equivalente etc.

Que tudo retorna é a mais extrema *aproximação de um do devir ao mundo do ser*: - Ápice da consideração” (WM, N II, p.218).

Aqui, por assim dizer, a essência do niilismo clássico de Nietzsche emerge da lusco-fusca tensão entre ser e nada, aqui, onde *physis* é pensada como eterno surgir de si mesmo, nos é facultado fazer ver a errância fundamental da história da metafísica que permaneceu impensada, assim se assume o niilismo enquanto “estado psicológico”, isto “diz respeito à posição do homem [...] como acontecimento no qual é histórico”.³¹ O que nos é dito enquanto “tentativa de transvaloração de todos os valores” chamamos de niilismo clássico, isto significa, primordialmente, a tentativa nietzschiana de consumação do niilismo - pois essa é a *fatalidade* do nosso tempo.

Enfim, nos são facultados contornos parcialmente decisivos, compreendem-se os termos de nos fala a “psicologia metafísica” de Nietzsche: o desvelar da pré-disposição fundamental de abertura do ente na totalidade, a saber, na linguagem de nietzschiana, o impulso à interpretação. Isso é modo de ser da existência oriunda daquele ente que encontra-se entre-meio àquele “ver que pontua”, compreende, *Avalia*.³² Desse modo, o advento do niilismo é, pois, necessário:

Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretaram como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica dos nossos grandes ideais pensada [...] como uma correnteza que anseia por chegar até o fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se (NIETZSCHE, 2008, p. 23 e 24)

No caminho percorrido até aqui, mais fizemos por fechar as pontas soltas e dar corpo a nosso esboço introdutório. O que, não obstante, abriu a vereda que nos situou em meio ao fado de pensarmos o niilismo como essência de nosso tempo, assim atentamos à sua *lembrança* no seio da metafísica. Lembrança pela

³¹ HEIDEGGER, 2010, p.45.

³² HEIDEGGER, 2010, p.75.

qual avançaremos nossa leitura nesse grande horizonte do pensamento. Nietzsche, “o primeiro niilista consumado”, *atentou-se* a esse acontecimento em seu diagnóstico da alma histórica do homem ocidental. A essa tentativa de *anamnese* da filosofia, chamou fisiopsicologia. Adiante, então, desencobriremos o modo como essa corrente *pathológica*³³ denominada niilismo encontra sua forma per-feita, e como é *tractada* por nosso pretenso primeiro psicólogo. - Suas águas nos levarão ao centro do abismo da metafísica de Nietzsche.

Referências

BILATE, Danilo. (2010). *Lista de concordâncias entre A vontade de poder e a edição Colli-Montinari*. in: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre 2010 – Vol.3 – nº1 – pp. 164-172.

FINK, E. (1988). *A filosofia de Nietzsche*. trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença.

FREZZATTI Jr., W. A. (2019) *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas.

HEIDEGGER, M. (2003). *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*. Gesamtausgabe. Vol. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2007). *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

HEIDEGGER, M. (2010). *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

HEIDEGGER, M. (2012). *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, M. (2012). *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, M. (2022). *Caminhos de floresta*. Coord. da trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MÜLLER-LAUTER, W. (2009). *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Claudemir Araldi, São Paulo: Unifesp.

NIETZSCHE, F. (2005 “b”). *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo:

³³ Grafamos com “h” para enfatizar de que “se trata” no sentido originário do grego “*pathos*”. Depois, salientamos o emprego do sentido do termo latino “*tractare*”.

Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. (2008). *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes; Apres. Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto.

NIETZSCHE, F. (2017). *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.

NIETZSCHE, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. P. D'Iorio (org). Paris, Nietzsche Source, <<http://www.nietzschesource.org/ekgwb>>

NIETZSCHE, F. (1886). *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann.

NIETZSCHE, F. (2005, "a"). *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes.

STEGMAIER, W. (2013) *Nietzsche segundo Heidegger*. In: As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche. Trad. Oswaldo Giacoia Jr, et al. Petrópolis: Vozes, p. 249-268.

VELEZ. D. (1973) *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía*, in. Lefebvre. Nietzsche. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, p. 7-48.

Desigualdade racial no brasil, um problema de redistribuição e reconhecimento

Racial inequality in brazil, a problem of redistribution and recognition

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI¹

Resumo: Este trabalho impõe-se a problematizar as questões de redistribuição e de reconhecimento sob o fundo da desigualdade racial brasileira. A luta por reconhecimento surge em contraposição às táticas de desracialização que se assenta pelo mito de pluralidade em um país tropical. A identidade, por outro lado, se confronta com problemas de reconhecimento pois, uma vez abreviada a existência pessoas não-brancas em território brasileiro o acesso material se torna cada vez mais problemático. Em um diálogo propositivo entre Nancy Fraser e Sueli Carneiro, a proposta do texto é: ler o enfrentamento da desigualdade racial por um multiculturalismo democrático e uma revisão nas distribuições materiais exigindo uma verdadeira mobilização bidirecional.

Palavras-chave: Racismo. Redistribuição. Reconhecimento. Estado. Nancy Fraser. Sueli Carneiro.

Abstract: This work aims to problematize issues of redistribution and recognition under the background of Brazilian racial inequality. The fight for recognition arises in opposition to the deracialization tactic that is based on the myth of plurality in a tropical country. Identity, on the other hand, faces problems of recognition because once the existence of non-white people in Brazilian territory is shortened, material access becomes increasingly problematic. In a purposeful dialogue between Nancy Fraser and Sueli Carneiro, the proposal of the text is: to read the confrontation of racial inequality through democratic multiculturalism and a review of the distribution of materials requiring a true bidirectional mobilization.

Keywords: Racism. Redistribution. Recognition. State. Nancy Fraser. Sueli Carneiro.

Introdução

A desigualdade racial brasileira é um fato que pode ser observado por qualquer um que se proponha a estudar e dar atenção às condições de vida de brancos e negros no Brasil. É possível notar que o acesso a bens materiais, condições dignas de vida, saúde, mercado de trabalho e educação são discrepantes nos diferentes grupos raciais, ficando os negros num nível de desenvolvimento humano aquém daquele atingido pela população branca

¹ Psicóloga Clínica (CRP 08/30961), graduada pelo Centro Universitário de Pato Branco - UNIDEP. Interessada em Psicologia Existencialista, filosofia existencialista e fenomenológica e discussões acerca do movimento feminista. Mestre e Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. E-mail: deboragregorini@hotmail.com

brasileira (Carneiro, 2011). Ainda que essa desigualdade seja tratada como fato pelas ciências políticas e sociais, é possível perceber muitos casos nos quais a ideia cultural propagada à população não reflete tal compreensão da estrutura social de nosso país, tendendo a abrandá-la ou ainda, abreviando a questão da desigualdade racial, encerrando-a na sequência da inserção da política de cotas raciais nas universidades públicas.

Sueli Carneiro (2011) aponta dois motivos que colaboram para que a luta por igualdade racial perca força na sociedade brasileira, a saber: o mito da democracia racial e a primazia da classe nas lutas de esquerda. Para a autora, enquanto a direita brasileira esforça-se em mascarar o racismo com a noção deturpada de um Brasil plural, miscigenado e neste sentido, igual entre seus povos, já que a mistura impede discriminar quem é branco e quem é preto; a esquerda, por sua vez, colabora com a desigualdade racial por colocar a questão da classe social e econômica como único fator determinante da desigualdade brasileira apesar da análise cuidadosa dos Censos do IBGE mostrando a raça entre os principais marcadores da desigualdade nacional.

Ambas as estratégias supracitadas mascaram a magnitude da desigualdade racial brasileira criando uma espécie distorcida de antirracismo que consiste apenas em negar a existência ou a importância do racismo na constituição da estrutura social e econômica de nosso país (Carneiro, 2011). Mesmo de formas diferentes, as duas classes propagam a superioridade branca, seja por meio da noção de branqueamento da população, já que na terra *Brasilis* é incipiente a discussão sobre a branquitude, seja pela turva interpretação de que os problemas que afetam (também) os brancos (como a pobreza, a dificuldade de acessos aos serviços básicos de saúde, transporte, segurança pública, entre outros), teriam importância maior frente às questões que atingem apenas a população racializada (negros, indígenas e amarelos). Reduz-se, assim, a luta racial ao campo do reconhecimento, esquecendo a forma atroz como o racismo afeta a distribuição de recursos e o acesso à qualidade de vida no Brasil, tornando-o extremamente desigual também no campo da riqueza material.

É de Nancy Fraser (2006) a noção de que lutas por justiça costumam se dividir em dois grandes grupos: aquelas que buscam reconhecimento e aquelas

que buscam redistribuição. Essas categorias serão mais bem explicadas no decorrer do texto, contudo, de forma simples e introdutória, podemos dizer inicialmente que a luta por reconhecimento é a dos grupos que estão buscando espaço para poder manifestar sua cultura e identidade e ter assegurada a legitimidade de suas vivências. As lutas por redistribuição, por sua vez, são aquelas que procuram uma distribuição mais justa de recursos econômicos. Fraser dirá, contudo, que existem grupos minoritários que precisam lutar nos dois espectros, tanto por uma redistribuição mais justa da riqueza material, quanto pelo reconhecimento de sua humanidade e da legitimidade de sua existência. Grupos racializados e mulheres são citados por ela como participantes dessa intersecção de problemas em ambos os níveis. Tendo essa disputa no horizonte, são as questões de redistribuição e reconhecimento na desigualdade racial brasileira que iremos discutir a seguir, buscando um diálogo entre a teoria de Nancy Fraser e a filósofa brasileira Sueli Carneiro.

211

A intenção é fazer uma separação didática das ligações da luta racial com os aspectos de reconhecimento e, posteriormente, de redistribuição. Nem sempre, contudo, essa divisão ficará clara, uma vez que o racismo atinge a população negra nestes dois aspectos simultaneamente. Este é um dos pontos trazidos pelas autoras que defenderão a ideia de um olhar bidimensional, que abarque esses dois pontos na luta por igualdade racial sem que o foco seja apenas em reconhecimento ou apenas na distribuição, mas pensando em uma transformação social que afete os dois campos. Dito isso, serão encontrados pontos de redistribuição no tópico que tratará do reconhecimento, bem como o oposto, faces da luta por reconhecimento aparecerão no tópico que tratará da redistribuição.

1. O mito da democracia racial e a questão do reconhecimento

Uma das grandes sociedades multirraciais do mundo, o Brasil, é terra da maior parte do contingente populacional da diáspora africana além-mar (Andrews, 1997). Tal fato colaborou para uma visão tida por muitos, brasileiros e

estrangeiros, de que haveria em terras brasileiras uma democracia racial, já que tantos povos estavam ali presentes: brancos, negros, amarelos e indígenas. Imaginava-se haver uma espécie de cordialidade racial, um modelo de sociedade onde diferenças étnicas ou raciais não impactavam na noção de humanidade de certos sujeitos e o acesso a direitos, cidadania e qualidade de vida era o mesmo para todos, independentemente de sua cor.

A ideia de uma democracia racial brasileira é fortalecida quando essa sociedade é colocada em comparação com outros países, comumente Estados Unidos da América e África do Sul, onde para muitos a discriminação racial parece muito maior do que em terras tupiniquins. O fato é que no Brasil não houve, após a abolição da escravidão, uma segregação racial institucionalizada pelo Estado, como foi o caso sul-africano. Todavia, a falta de um aval legal explícito não impediu que brancos fossem (e ainda sejam) vistos como uma casta superior (Carneiro, 2019). Importa ressaltar que no Brasil também não houve, após a abolição da escravidão, sequer política assistencialista destinada aos negros recém libertos.

212

A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o 'maior motivo de orgulho nacional' (...). No entanto, "devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. (Nascimento, 2016, p. 38, p. 92).

Como se pode colocar dois povos em nível de igualdade sendo que um destes foi oprimido pelo outro durante séculos? A escravidão, além de ter massacrado o povo negro que, após liberto, foi largado à própria sorte, sem qualquer amparo governamental, também é berço de outro fenômeno que foi utilizado para fortalecer a idílica democracia racial brasileira: a mestiçagem. Assim como todo o mito da democracia racial, a miscigenação brasileira foi apresentada como um fenômeno social harmonioso, no qual pessoas brancas e negras se envolviam amorosamente e construíam famílias juntos. O que a história tem a nos mostrar entretanto, é que a miscigenação brasileira nasce do estupro

de escravas e indígenas vítimas de senhores de engenho, patrões e colonizadores (Carneiro, 2019).

A violência sexual praticada contra as mulheres escravizadas visava, além de satisfazer desejos sexuais do senhor, “diluir” o sangue negro misturando-o com o branco. O racismo científico fez com que se acreditasse que os genes brancos eram dominantes e, portanto, ao longo de uma mistura entre raças, a branca seria superior e dominaria os genes negros, culminando em um processo de embranquecimento da população brasileira (Nascimento, 2016).

Em todos os países colonizados e marcados pela escravidão houve miscigenação. No Brasil, contudo, destaca-se o significado que foi dado a essa mistura de povos e à categoria do “mulato”. Em terras brasileiras, o mulato configurou uma nova categoria fabricada pelo mito da democracia racial, uma espécie de raça intermediária entre o negro e o branco, enquanto em outros países, como nos Estados Unidos da América, o mulato era visto e classificado como negro. A criação da categoria do mulato foi uma estratégia das classes dominantes para manter a falsa noção de democracia racial brasileira, alimentando a falácia de que no Brasil não existem barreiras entre negros e brancos, uma vez que a alta quantidade de mulatos mostraria a verdadeira identidade nacional, uma mistura de povos (Domingues, 2005).

A manipulação do mulato, do negro de pele clara, como uma espécie de casta superior ao negro retinto, é característica presente no Brasil desde os tempos da escravidão. Os mulatos ou morenos conseguiam uma aceitação ligeiramente maior do que seus irmãos de pele mais escura, dessa forma a miscigenação foi vista por muitos como uma maneira de ascender socialmente, de escapar mesmo que minimamente da dor do racismo. Cresceu no Brasil uma nova identidade racial fruto da miscigenação e do ideal do embranquecimento, o pardo, aquele que não é escuro o suficiente para ser negro, mas que tampouco é tido como branco, uma categoria intermediária na qual muitos negros buscam se amparar na fuga da identidade racial da qual descendem. Para Sueli Carneiro (2011), a consideração do mulato ou pardo como uma identidade intermediária

entre brancos e negros serve apenas para o fim de fragmentar a identidade da população negra e diminuir a força do movimento social negro:

[...] A miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra”, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco. Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função de tal imaginário social, que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação aos mais escuros, o que parece ser o fator explicativo da diversidade de expressões que pessoas negras ou seus descendentes miscigenados adotam para se definir racialmente, tais como moreno-escuro, moreno-claro, moreno-jambo, marrom-bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzo, ou seja, confusos, de tal maneira que acabam todos agregados na categoria oficial do IBGE: pardo! Algo que ninguém consegue definir como raça ou cor. Talvez o termo “pardo” se preste apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destroçada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou, simplesmente, não desejam ser o que são (p.62).

214

Assim como os demais mecanismos utilizados para manter o mito da democracia racial, a ideia de que a miscigenação torna o brasileiro um intermediário entre branco e negro, serve ao propósito de tirar as diferenças inter-raciais da arena política brasileira e, portanto, retirar as necessidades específicas das populações racializadas da agenda de políticas públicas nacionais. A pretensão de desracializar a população brasileira, serve para invisibilizar as lutas por igualdade racial, pois não existindo raças definidas no Brasil, não haveria a necessidade de criar políticas públicas específicas para populações de raças menos favorecidas, logo, a população negra não configuraria um grupo que demanda políticas específicas (Carneiro, 2011). Nesse ponto da identidade, podemos classificar parte da luta racial como uma demanda por reconhecimento.

Nancy Fraser caracterizará como lutas por reconhecimento aquelas voltadas a combater injustiças culturais ou simbólicas, onde em suas palavras:

[...] injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua

própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana) (2006, p. 232).

No Brasil a população negra sofre o domínio cultural dos brancos que difundem tradições eurocêntricas. Um exemplo simples é a presença massiva de feriados católicos no calendário nacional, o que não acontece com datas sagradas para religiões de matriz africana. É possível ainda perceber o manto da invisibilidade nos problemas de desigualdade racial com a difusão do mito da democracia racial, como apresentado nos parágrafos anteriores. Um olhar atento à realidade cultural brasileira mostra o desrespeito às práticas que possuem origens africanas e/ou são mais presentes nas comunidades negras, como é o caso do *hip-hop*. Em um artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo*, em 2007, denominado “Cultura de bacilos”, Barbara Gancia critica a decisão do então ministro da cultura Gilberto Gil de apoiar o movimento hip-hop. Tal crítica é analisada por Sueli Carneiro (2011, p. 35): “no artigo citado de Gancia, a colunista considera desperdício de dinheiro público investir nesse protagonismo por entender que hip-hop não é cultura, que o rap é lixo musical, sugerindo, como ela diz, que ‘tais gênios musicais’ seriam ligados ao tráfico de drogas”. Carneiro continua sua análise questionando quem ou o que dá à Gancia a autoridade de definir o que é ou não cultura e de desqualificar uma expressão cultural radicada na periferia, por meio da qual muitos jovens se afirmam como agentes de cidadania. A resposta trazida pela filósofa à sua própria pergunta é clara: Gancia tira isso de sua posição de hegemonia racial. E é por medo de perder essa posição superior na hierarquia das raças que a elite branca segue tentando deslegitimar a luta por igualdade racial no Brasil.

Para lutar pelo reconhecimento da legitimidade cultural e social da população negra é preciso que pensemos dentro do binômio igualdade/diferença. Não é incomum que se pense na questão da igualdade como algo universalista, dentro da perspectiva de que todas as pessoas são iguais, quase num sentido de

serem todos uma réplica do mesmo sujeito. A luta por igualdade, entretanto, precisa passar por outro caminho, que é o de igual acesso aos direitos, à cidadania e à uma vida digna e, para tanto, é preciso que algumas diferenças sejam reconhecidas na garantia deste igual acesso, uma vez que não apenas são vistas no momento do preconceito e da violência, como são tomadas por características totalizadoras do sujeito, que é resumido em sua cor, sexo, ou condição de pessoa com deficiência. Tratar a todos de forma estritamente igual pressupõe a existência de um sujeito universal, o que não reflete as várias realidades da existência humana, com suas peculiaridades e necessidades distintas. É preciso que o reconhecimento e a afirmação da diferença sejam os preceitos da igualdade para que se possa de fato considerar a realidade humana (Carneiro, 2019).

Tal noção de igualdade é reforçada por teóricos contemporâneos que se dedicam ao tema da justiça, Sueli Carneiro (2011) cita com maior ênfase o pensamento de Norberto Bobbio, que caracteriza a ideia de uma igualdade substantiva que se prestará a eliminar discriminações precedentes, levando em conta diferenças que precisem ser consideradas na afirmação de direitos políticos e sociais. É essa noção de igualdade de acesso a uma vida digna, uma equivalência dentro da diferença, que pautará uma luta por reconhecimento, compreendendo que a busca por justiça social diz respeito a mais do que uma nova distribuição econômica, como também abarca questões ligadas à representação, identidade e diferença onde estão radicadas injustiças de institucionalização de valores, requerendo assim uma transformação social. (Fraser, 2022).

O início da batalha brasileira pela igualdade racial, segundo Sueli Carneiro (2011), consiste na primazia da focalização, para posteriormente se pensar em universalização. É preciso focalizar o grupo a ser beneficiado por políticas públicas que visem corrigir desigualdades, para que não se corra o risco de que outro público acabe sendo atingido mais significativamente do que aquele para o qual o projeto político havia sido pensado primeiramente. Uma vez mais a importância do reconhecimento da diferença e de desigualdades anteriores é ressaltado. Políticas universalistas não tratam problemas de reconhecimento e guardam uma semelhança com o mito da democracia racial, a ideia de cobrir a

realidade desigual com um manto democrático e pretensamente igualitário que faz apenas invisibilizar e inviabilizar lutas por igualdade racial.

Em concordância e já mesclando o reconhecimento com uma nova distribuição de recursos, é trazido ainda pela filósofa o princípio da diferença de John Rawls, que sustenta o reconhecimento da diferença como critério para o alcance da igualdade entre pessoas diversas:

O princípio [da diferença] determina que a fim de tratar as pessoas igualitariamente, de proporcionar genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve *dar* mais atenção àqueles com menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis. A ideia é reparar o desvio das contingências na direção da igualdade (Rawls, 2002 *apud* Carneiro, 2011, p.29).

Todos devem ser levados em conta enquanto sujeitos morais, e se todos são cidadãos, todos precisarão ser contemplados em suas necessidades. Para tanto, Rawls propõe que a única desigualdade suportada é justamente a que vá favorecer aqueles que antes foram desfavorecidos, uma desigualdade que equipare o acesso aos direitos e à qualidade de vida e que, assim, age em favor de uma verdadeira igualdade.

217

2. A primazia da luta de classes em detrimento à raça e a questão da distribuição

O mito da democracia racial é trazido por Sueli Carneiro (2011) como um dos grandes empecilhos na luta por igualdade racial no Brasil, apontado por ela como uma ferramenta amplamente utilizada, principalmente por grupos de direita. Ao se tratar da esquerda brasileira, a autora dirá que o problema é outro, a saber: a primazia da luta de classes. Segundo suas análises, a esquerda brasileira peca ao considerar a raça como um fator menos determinante do que a classe para a configuração da desigualdade social, ainda operando apenas na dicotomia burguesia e proletariado. A partir do momento que a classe econômica é tomada como principal elemento de análise das desigualdades brasileiras, coloca-se de lado o fator determinante da raça nas condições de acesso aos direitos no país e

na construção das próprias classes econômicas, uma vez que há uma diferença racial gritante entre ricos e pobres no Brasil.

Pensar que a raça não intervém na divisão de classes econômicas no país é, de certa forma, colaborar com a ideia de uma suposta igualdade racial, uma vez que colocaria brancos e negros no mesmo nível de possibilidade de ascensão social. Entretanto, o que se vê na realidade brasileira é que a pobreza tem cor e ela é escura. É possível notar um grande contingente de pessoas negras nas classes brasileiras mais pobres, enquanto pouquíssimos ascendem para as mais abastadas (Carneiro, 2011). Parte disso se dá pelo menor acesso de pessoas negras à educação que, quando ocorre, não costuma chegar até a conclusão dos ciclos formais de estudo. Aqueles que conseguem chegar até a escola ou universidade, em grande parte das vezes não conseguem sair da instituição carregando o status de formado.

Para a educadora Eliane Cavalleiro, a omissão e o silêncio dos professores diante dos estereótipos e dos estigmas impostos às crianças negras são a tônica de sua prática pedagógica. Mas a discriminação do negro nos instrumentos didáticos ou pedagógicos é apenas um aspecto da desigualdade no acesso à educação, que se manifesta nos índices superiores apresentados pelos negros quanto a analfabetismo, repetência e evasão escolar, e na participação percentual ínfima em níveis universitários (Carneiro, 2019, p. 108).

218

A posse de um diploma universitário é uma das maiores ferramentas de ascensão socioeconômica no Brasil. O baixo acesso à educação reflete diretamente na realidade do negro brasileiro no mercado de trabalho onde tem se exigido cada vez mais capacitação técnica para a ocupação de vagas de emprego, especialmente em cargos onde a remuneração é mais alta e pode garantir a construção de uma carreira. Diante da necessidade de especialização teórica e técnica na ocupação de vagas deste mercado, o negro sai em desvantagem, uma vez que não está no mesmo nível de escolarização dos brancos (Carneiro, 2019). Um estudo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, publicado no ano de 2019, aponta que as populações preta e parda encontram dificuldades para concluir o ensino médio e, conseqüentemente, para ingressar em cursos de nível universitário. De acordo com o informativo, a grande causa

dessa dificuldade é a pobreza, que faz com que seja necessário que jovens negros abandonem os estudos para se dedicar a um trabalho em tempo integral e, assim, poder contribuir com a renda familiar. Medidas adotadas pelo governo Lula nos anos 2000, como a implementação de cotas raciais nas universidades públicas, melhoraram os níveis educacionais da população negra, contudo, ainda não foram suficientes para equiparar sua situação à da população branca brasileira.

Ainda que a relação com a baixa escolaridade seja um empecilho para a população negra no mercado de trabalho, ela não é o único motivo que constitui uma maioria esmagadora de brancos em cargos elevados. Uma espécie mais direta e moralista de racismo, herdada da escravidão, estrutura a divisão capitalista do trabalho, por meio da qual se caracteriza os negros como destinados aos trabalhos sujos, enfadonhos, que os brancos preferem não executar, ou consideram menos prestigiados, comumente relacionados à esfera doméstica ou ao uso da força. Neste ponto de vista, a população negra constitui uma espécie de casta do proletariado, que não seria merecedora de cargos com um maior status social, os quais são destinados à população branca, portadora de uma “boa aparência” e maior aptidão para o uso da racionalidade (Fraser, 2006).

Nesse ponto, conseguimos concentrar outra parte da luta por igualdade racial no campo da redistribuição, que busca uma divisão equitativa de recursos e riquezas, lutando contra a injustiça socioeconômica:

[...] que se radica na estrutura econômico-política da sociedade. Seus exemplos incluem a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros); a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado); e a privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado) (Fraser, 2006, p. 232).

Segundo dados do IBGE (2019), a população branca brasileira recebe maior remuneração pelo trabalho prestado, um indicativo bastante importante por estar diretamente associado à capacidade de acesso aos bens de consumo. Em 2018, o valor médio recebido por trabalhadores brancos era de R\$17,00 por hora, enquanto o de trabalhadores negros foi de R\$10,10. O padrão elevado de

remuneração para pessoas brancas em comparação às pretas se repete em todos os níveis de instrução, ou seja, ainda que, com o mesmo grau de escolaridade, negros recebem salários mais baixos do que os brancos; a desigualdade chega a cerca de 45% de diferença entre a média dos dois grupos. Os dados do instituto mostram ainda que a maioria da população ocupada no Brasil é preta ou parda, porém, quando se olha para os cargos de gerência, a pesquisa de 2018, mostrou que 68,6% das vagas gerenciais são ocupadas por pessoas brancas, contra apenas 29,9% de pretos e pardos. Com esses números é facilmente perceptível a ideia apresentada anteriormente, de que os cargos mais ocupados por pessoas negras são os que estão na base da hierarquia empresarial e possuem salários mais baixos e menor status social.

Ainda de acordo com os dados apresentados pelo IBGE (2019), pode-se notar grande desvantagem da população negra no acesso aos serviços que garantem moradia de qualidade. Segundo os dados do Censo de 2010, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro há uma quantidade muito maior de pessoas pretas e pardas vivendo em aglomerados subnormais em comparação com as de cor branca. Além de viverem “amontoados” nas favelas, pretos e pardos possuem menor acesso ao saneamento básico, ao abastecimento de água e à coleta de lixo, fatores que podem contribuir para uma diminuição significativa na saúde da população. O acesso a bens materiais que garantam alguma facilidade nos afazeres domésticos cotidianos também é alvo de extrema desigualdade entre brancos e negros no Brasil:

Destaca-se nesse sentido que, em 2018, 44,8% da população preta ou parda residia em domicílios sem máquina de lavar, proporção esta superior ao dobro da verificada na população branca (21,0%). Isso constitui indício de que a população preta ou parda, em especial as mulheres, tem maior carga de trabalho doméstico, como a lavagem de roupa, entre outros trabalhos não remunerados (IBGE, 2019, p.6).

Os índices apresentados corroboram a máxima de que a pobreza brasileira tem cor e é escura. Há grande desigualdade de acesso a bens de consumo e serviços que possam garantir maior qualidade de vida para essa população, caracterizando um problema grave na distribuição de recursos, que acabam

sendo muito mais destinados ao uso de pessoas brancas. Diante disso, cai por terra o argumento de que a desigualdade brasileira se estrutura apenas por diferenças de classes econômicas. É preciso que olhemos para o que constrói as classes econômicas no Brasil, e no seu cerne iremos nos deparar com a raça. Pode-se afirmar que neste país a desigualdade racial funda boa parte da desigualdade econômica (Carneiro, 2019).

Considerações finais

Tendo em vista o que fora exposto ao longo do corpo do texto fica clara a posição da luta por igualdade racial em ambos os espectros de justiça apresentados por Fraser, redistribuição e reconhecimento. E ainda que tenha sido feita nesse trabalho uma tentativa de separação didática dessas duas esferas, na realidade elas operam concomitantemente e muitas vezes, indissociável. Posto isso, é preciso que haja uma visão bifocal que abarque ambos os aspectos para se chegar à justiça social. Atualmente, as lutas por reconhecimento têm ganhado força, contudo, em alguns cenários isso tem significado não um multiculturalismo saudável com interação e respeito às diferenças, mas sim uma espécie de separatismo e chauvinismo (Fraser, 2022).

Para Fraser (2022) um dos causadores do problema é o mau uso do identitarismo, que trata a discriminação como um mal apenas cultural sem relacioná-lo à má distribuição de recursos, o que impede uma luta que combata simultaneamente ambos os aspectos. A autora encontra como solução a ideia de um estatuto que possa garantir não a força de uma identidade, e sim a participação de todos os sujeitos na interação social. Nesta participação estão inclusos mercado de trabalho, educação, movimentos culturais, cargos políticos e demais instâncias participantes da vida em sociedade. É preciso que se volte a estudar como a distribuição dos recursos pode interferir no comportamento de grupos sociais e nas interações entre esses grupos, para então, criar ferramentas de transformação social (Peschanski, 2017).

Por qualquer lente que comecemos a analisar a desigualdade social brasileira, seja a da redistribuição ou a do reconhecimento, veremos que há uma tentativa de negar a existência do racismo e, conseqüentemente, seus efeitos sobre a estruturação político-econômica no Brasil. Dessa forma, o primeiro passo lógico a ser dado nesta luta é o de reconhecer o racismo presente no país e a forma como ele impede uma distribuição igualitária de acesso à qualidade de vida e à dignidade humana (Carneiro, 2019).

Boa parte da desigualdade possui fundo moral. Pensa-se que alguns tipos de pessoas são menos humanas do que outras, como é o caso da população negra, diversas vezes animalizadas em falas racistas (Souza, 2006). Tal pensamento corrobora a importância de lutas de reconhecimento, buscando fortalecer a imagem do negro como ser humano digno, racional e capaz de transformação social.

Partindo da noção hegeliana de reconhecimento, d'Adesky nos anuncia que é o desejo de reconhecimento que nos leva à luta. Desejo de reconhecimento de nossa igualdade e dignidade humanas, o que se traduz politicamente na luta pelo direito igualitário aos bens materiais e simbólicos de prestígio da sociedade. Desejo de reconhecimento de nossa identidade cultural diferenciada, do qual decorre a luta pelo direito de sermos quem somos, sem precisar nos negar para sermos aceitos (Carneiro, 2019, p. 127).

222

Para Sueli Carneiro (2019), o enfrentamento do racismo brasileiro precisa de um projeto de nação inclusiva na cidadania que leve a sério a construção de um multiculturalismo democrático onde todos os cidadãos consigam acessar bens materiais e instituições sociais de acordo com suas necessidades, com políticas de focalização que possam garantir o respeito às diferenças. Encontra-se aqui um vislumbre da autora do que mais tarde seria conceituado por Fraser (2022, p. 6) como o: “[...] princípio da paridade de participação, segundo o qual a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir entre si como pares”. A garantia desse princípio prescinde de justa distribuição de recursos materiais que, conseqüentemente, inibam a produção de dependência e desigualdade econômica advindas da exploração. Outra condição necessária para a aplicação de tal princípio é o igual respeito a todos os

participantes da sociedade, independentemente de valores culturais. Esta premissa visa impedir a institucionalização de uma hierarquia cultural valorativa que sistematicamente deprecia grupos tidos como menos dignos ou menos humanos. Nenhuma das condições apresentadas é superior à outra em grau de importância, ou por si só suficiente para garantir a paridade participativa, sendo imprescindível o cumprimento de ambas para a sua realização.

A conclusão à qual se chega é a reiteração da necessidade de esforços bidirecionais na garantia de igualdade racial, levando em conta aspectos de preocupações tradicionalmente associadas à economia e distribuição de bens e riquezas materiais e suas conquistas, sem deixar de enfrentar as hierarquias culturais estabelecidas que relegam a população negra a uma posição subalterna. Ambos os espectros de justiça são relativamente independentes, não sendo um atingido indiretamente por conquistas no outro, portanto, se faz vital que os dois espectros, redistribuição e reconhecimento, sejam diretamente abrangidos na luta contra a desigualdade racial.

Referências Bibliográficas

ANDREWS, George Reid. *Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano*. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8998>. Acesso em: 14 out. 2022.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

FRASER, Nancy. *A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação*. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 63 | 2002, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 29 setembro 2022. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/1250>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.1250>

FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”*. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 15, n. 14-15, p. 231-239, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p231-239. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109>. Acesso em: 14 out. 2022.

GANCIA, Barbara. “Cultura de bacilos”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 mar. 2007, caderno cotidiano.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*- 1.ed. - São Paulo: Perspectivas, 2016.

PESCHANSKI, João Alexandre. Apresentação Dossiê Variações sobre a luta de classes. *Revista Cult.* São Paulo, ano 20, n. 223, maio. 2017, p. 31-36.

SOUZA, Jessé. *Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira.* Lua Nova: Revista de Cultura e Política [online]. 2005, n. 65 [Acessado 14 Outubro 2022], pp. 43-69. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-64452005000200003>>. Epub 25 Nov 2005. ISSN 1807-0175. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452005000200003>.

Submissão: 23. 10. 2024

/

Aceite: 04. 11. 2024

A interatuação entre as áreas da Filosofia Política e a Psicologia Jurídica

The interaction among areas of political philosophy and forensic psychology

GLAUCIA KASPER¹

Resumo: Neste artigo, objetiva-se abordar a teoria desenvolvida por John Rawls (1921-2002) com base na obra *“Uma teoria da justiça”* e *“Justiça como equidade”*. Delineou-se uma pesquisa qualitativa de natureza bibliográfica para examinar a aplicabilidade da filosofia política pelo profissional de psicologia denominado perito e/ou assistente técnico junto ao sistema da justiça brasileira. Propõe-se, a partir da problemática, destacar quais contribuições a filosofia política pode apresentar ao profissional de psicologia, visto se tratar de uma profissão de âmbito nacional; ao aplicar na prática os conceitos de: posição original, véu da ignorância e de sociedade bem-ordenada, entende-se que o psicólogo contribui para alcançar o ideal de Justiça, com imparcialidade, como proposto por Rawls. Destarte, o presente artigo se concentra em apresentar a aplicabilidade da teoria no sistema de justiça, contribuindo com o processo de reflexão frente ao campo de atuação.

Palavras-chave: Assistente técnico. Psicologia forense. Reflexões filosóficas e políticas.

Abstract: This article aims to address the theory developed by John Rawls (1921-2002), based on the works "A Theory of Justice" and "Justice as Fairness." A qualitative bibliographic research was outlined to examine the applicability of political philosophy by psychology professionals referred to as experts and/or technical assistants within the Brazilian justice system. From this issue, it is proposed to highlight what contributions political philosophy can offer to psychology professionals, considering it is a nationally recognized profession. By applying in practice the concepts of the original position, the veil of ignorance, and a well-ordered society, it is understood that psychologists contribute to achieving the ideal of justice with impartiality, as proposed by Rawls. Therefore, this article focuses on presenting the applicability of the theory within the justice system, contributing to the reflection process in the field of practice.

Keywords: Technical assistant. Forensic psychology. Philosophical and political reflections.

¹ Psicóloga Clínica com ênfase na Psicologia Analítica (2022). Psicóloga Forense e Jurídica (2022). Aluna Regular no Programa de Pós-graduação em Filosofia (Mestrado) com área de concentração em Filosofia Moderna e Contemporânea (2021). Mãe de Ana Sophia Kasper Braun (2022). Pós-graduada Lato Sensu com Especialização em Psicologia Analítica e Religião Oriental e Ocidental pelo ICHTHYS Instituto de Psicologia Analítica (2019-2021). Pós-graduada Lato Sensu com Especialização em Psicologia Forense e Jurídica pela Faculdade Unyleya (2018-2019). Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2012-2016). E-mail: glaucia2008.alfa@gmail.com

Introdução

Em consonância com as obras *Uma teoria da justiça* e *Justiça como equidade*, tem-se a impressão de que John Rawls² escreve para o amplo público social, uma vez que sua produção objetiva alcançar um grande e variado número de pessoas na sociedade, de modo a contribuir com a divulgação do conhecimento para que a humanidade atinja novos e significativos avanços, dado que sua teoria filosófica busca instigar no profissional sua capacidade em contribuir com o desenvolvimento de uma sociedade justa.

A partir desse tema propõe-se uma interlocução entre as áreas da filosofia política e da psicologia jurídica, que pode vir a ser chamada uma aplicabilidade dos conceitos teóricos na prática. Este modo de leitura possui suas particularidades por se diferir da proposta de Rawls, no entanto, preconiza sua pretensão de que a justiça como equidade seja uma concepção política da justiça, com uma moral elaborada para um certo tipo de questão: especificamente, para abranger as instituições políticas, sociais e econômicas (RAWLS, 2003).

Nessa direção, num primeiro momento, apresentar-se-á o contexto de atuação do psicólogo jurídico, para situar o leitor, de forma breve e pontual, até os dias atuais. Em seguida, complementar-se-á esta reflexão com os conceitos da filosofia política de John Rawls, no intuito de ponderar sobre o campo de atuação do psicólogo jurídico.

Este artigo torna-se de grande relevância para o campo de atuação desse profissional, pois em uma sociedade democrática todas as relações e o que decorre delas dependem e encontram-se intrinsecamente ligados a um sistema social, que visa garantir os direitos preconizados nacionalmente, bem como pela organização mundial de saúde. Desse modo, salienta-se que a atuação do profissional leva em

² Foi um filósofo político americano na tradição liberal. Sua teoria da *justiça como equidade* descreve uma sociedade de cidadãos livres que detêm direitos básicos iguais e cooperam dentro de um sistema econômico igualitário. Sua teoria do *liberalismo político* explora o uso legítimo do poder político em uma democracia e prevê como a unidade cívica pode perdurar, apesar da diversidade de visões de mundo que as instituições livres permitem. Seus escritos sobre o *direito dos povos* estabelecem uma política externa liberal que visa criar uma ordem internacional permanentemente pacífica e tolerante (WENAR, 2021).

consideração o princípio de que é necessário estabelecer uma sociedade justa, imparcial e igualitária.

A origem da perícia no sistema judiciário brasileiro

Quanto aos aspectos que serão abordados e que constituem o sistema judiciário, a presente contextualização se dará a partir dos dados históricos que marcam o início da prática pericial. Atualmente a atuação do psicólogo está presente em diversas instituições do direito, dentre elas: no sistema penitenciário e nos espaços do poder judiciário – “Varas de Família e Varas da Infância e da Juventude; Juizados Especiais (Cível e Criminal); nas Varas de Penas Alternativas e nas Varas Cíveis em geral” (ROEHRIG, 2007, p. 21). E a atuação específica desse saber psicológico na justiça tem sido solicitada, cada vez mais, com uma maior frequência e finalidade de contribuir com o Poder Judiciário.

É importante lembrar que apenas com o passar do tempo e conforme ocorre a ocupação dos respectivos espaços pelo psicólogo é que surgem as demarcações e o estabelecimento das diretrizes de atuação. Estas, atualmente, podem ser encontradas na esfera legal do Código Civil; no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA); nas Regras de Tóquio; na Declaração de Direitos Humanos; no contexto da profissão, com a Lei nº 4.119 de 27 de agosto de 1962, o Decreto nº 53.464 de 21 de janeiro de 1964; nas Resoluções: CFP nº 02/2001; CFP nº 008/2010; CFP nº 017/2012; no Código de Ética do Psicólogo de 21 julho de 2005; e no Caderno de Psicologia Jurídica – Coletânea ConexãoPsi 2007. Os documentos normativos em questão constituem os principais materiais informativos sobre a atuação do profissional neste campo.

Os dados históricos revelam que a primeira definição de perito coube aos agrimensores que demarcavam as terras em litígio no Antigo Egito. Em seguida, com o povo hebreu, nas questões médicas que envolviam anulação de casamento, esterilidade e impotência, homicídios e lesões corporais os peritos eram requisitados para apurar a responsabilidade penal dos indiciados. Já na Grécia Antiga, havia os peritos agrimensores e recorria-se às parteiras nas questões judiciais. Enquanto para o povo romano, após o período de realeza, passou-se a

considerar como prova judicial o exame ocular de preposto (senadores) do imperador. Na vigência do século XI, sob a força e poder da igreja, consta no Direito Canônico que a inspeção deveria ser realizada tanto pelo juiz como por peritos (DE FREITAS CAIRES, 2003).

A prática pericial influenciou, aos poucos e proporcionalmente, a civilização, pois, com o seu crescimento, observou-se uma maior complexidade nas relações e nas ações judiciais, passando a ser incorporada como prova, às vezes, irrefutável e decisória para os profissionais de juízo [julgadores] sustentarem a condução e a sentença dos autos processuais. Segundo De Freitas Caires (2003), outros dados históricos podem compor a Medicina Legal, devido à influência na composição da Legislação para a prática judicial das perícias médico-legais, na psiquiatria e na psicologia forense, mas, na presente elaboração textual, os mesmos não serão citados, visto que não são relevantes para este artigo.

A questão inicial apresentada por De Freitas Caires (2003) refere-se à preocupação dos juristas com a questão dos alienados mentais e, diante disso, têm-se vários avanços e retrocessos durante todo o período até os dias atuais, no que diz respeito ao olhar que estes casos recebiam, porque, desde o início, distinguia-se em dois grupos a doença mental. Um deles, os “Furiosus”, cuja loucura se manifestava por ideias extravagantes, com excessos, violências e intervalo de lucidez; e os “Mentecaptus”, cujo transtorno mental era contínuo e sem períodos de calma ou lucidez. O retrocesso é observado pelo autor quando alguns estudiosos passaram a considerar essa questão à luz do Período de Trevas, em que a doença mental era compreendida como “possessão demoníaca”, ou seja, os indivíduos estavam possuídos por maus espíritos e o juiz era Deus, além disso as questões morais e de terra eram resolvidas pela força ou com a vida.

Após a superação das superstições, na Renascença surge o Tribunal de Rota, que institui a obrigatoriedade de ser ouvida a opinião do médico sobre os assuntos. Logo, o primeiro médico que opinou legalmente nessa função foi Paulo Zacchia (1584-1659), sendo ele o fundador da Psicopatologia Forense e que exerceu grande influência na Medicina Legal. Todavia, mesmo com as atribuições médicas legalizadas até meados do século XVIII, a visão dos legisladores recai apenas em defesa da sociedade. No entanto, o desenvolvimento da Medicina Legal seguiu seu

percurso na Europa e na Itália e em 1838 promulgou-se a primeira Lei de proteção aos alienados, que impedia a violência ou abandono destes e determinava que mesmo sob os cuidados da família eles ficariam sob a guarda e fiscalização da autoridade pública. A lei representou um grande avanço na conquista dos direitos humanos, mas os alienados mentais que eram criminosos continuavam sendo ignorados, sem nenhuma proteção legal (DE FREITAS CAIRES, 2003).

Ao longo dos séculos, podemos incluir o território Brasileiro na história, que inicialmente obedecia à orientação intelectual e cultural Portuguesa. Com o passar do tempo e com os desenvolvimentos da área médico-legal, houve algumas pessoas ligadas a isso, como, por exemplo, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), que elencou os fundamentos da verdadeira escola Médico-Legal Brasileira, bem como a determinação e criação de instituições para cuidar do alienado mental, na sua maioria todos ligado ao crime. Assim, cabia à Psiquiatria Forense esclarecer as questões específicas sobre a saúde mental do indivíduo e qual a sua responsabilidade criminal; frente a isso, o juiz de Execução da Pena incluía a perícia periódica para verificar a cessação da periculosidade dos alienados mentais criminosos (DE FREITAS CAIRES, 2003).

Junto ao desenvolvimento da Medicina-Legal tem-se a Psicologia e, no que se refere ao seu desenvolvimento, observa-se que na Grécia Antiga esta era um capítulo integrante da filosofia e se definia como: “a parte da filosofia que estuda a alma – sua existência, sua natureza, [...] a percepção, a memória, as paixões, etc.” (DE FREITAS CAIRES, 2003, p. 44).

Já na segunda metade do século XIX mudanças aconteceram neste quadro e a psicologia passou a receber influência da física, da biologia e de outras ciências e seu interesse se concentrou em fenômenos da consciência. Ademais, seu objeto de estudo também sofreu modificações: inicialmente era o estudo da alma, posteriormente o do comportamento humano até a sua conduta e as demais funções da neurodinâmica e do seu psiquismo, levando-se em conta seu modo particular de observar, interpretar e atuar nos fatos (DE FREITAS CAIRES, 2003).

Ainda sobre a Psicologia, foi em meados do século XIX que Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) criou o primeiro laboratório científico no Instituto Experimental de Psicologia da Universidade de Leipzig (Lipsia), na Alemanha, em

1879, juntamente com a publicação de *Principles of Physiological Psychology/Princípios de Psicologia Fisiológica*, em 1873, demarcando a entrada desta área no mundo científico. Nesse percurso, muitos aparelhos e máquinas foram surgindo e norteando os métodos psicofísico, psicométrico e psicofisiológico, ficando conhecida como Psicologia Clássica (DE FREITAS CAIRES, 2003).

Paralelamente a isso, novas concepções foram sistematizadas e sua visão se matizava em diversas e infinitas nuances que influenciaram mundialmente, em maior ou menor grau, a grande maioria das áreas do conhecimento humano. É a partir disso que podemos observar como a psicologia transcendeu as áreas, principalmente na Medicina, que passou a assimilar e incorporar esse novo modo de ver e de tratar tanto a pessoa doente como a doença mental. Ao ganhar seu espaço dentro da Medicina e da Psiquiatria e com a Psicologia Neoclássica, passou-se a ter uma delimitação de fronteiras entre as ciências médicas e psicológicas, especialmente com o desenvolvimento dos testes psicológicos (DE FREITAS CAIRES, 2003).

O salto ocorreu a partir de 1960, quando foi regulamentada a profissão de Psicologia pela Lei nº 4.112, de 27 de agosto de 1962. Desde então, há menções a itens específicos que discorrem sobre as relações do psicólogo com a Justiça e sobre sua atuação. Dentre as atribuições e funções do psicólogo, a Lei destaca, no artigo 4º, que o mesmo deve:

- 1) Utilizar métodos e técnicas psicológicas com o objetivo de:
 - a) diagnóstico psicológico;
 - b) orientação e seleção profissional;
 - c) orientação psicopedagógica;
 - d) solução de problemas de ajustamento.
- 2) Dirigir serviços de psicologia em órgãos e estabelecimentos públicos, autárquicos, paraestatais, de economia mista e particulares. [...]
- 5) Assessorar, tecnicamente, órgãos e estabelecimentos públicos, autárquicos, paraestatais, de economia mista e particulares.

- 6) Realizar perícias e emitir pareceres sobre a matéria de psicologia.

Portanto, cabe ao psicólogo, na área jurídica, assessorar por meio de perícias e emitir pareceres sobre a matéria de Psicologia. Por sua vez, o Código de Ética Profissional estabelece, em seus artigos, os limites que norteiam a relação do psicólogo com a justiça. Portanto, esta é uma área de atuação legítima desse profissional e compete a ele desenvolver o estudo da personalidade dos indivíduos e demais envolvidos nos litígios judiciais. Desse modo, o profissional deve:

Conhecer, divulgar, cumprir e fazer cumprir este Código; Assumir responsabilidades profissionais somente por atividades para as quais esteja capacitado pessoal, teórica e tecnicamente; Informar, a quem de direito, os resultados decorrentes da prestação de serviços psicológicos, transmitindo somente o que for necessário para a tomada de decisões que afetem o usuário ou beneficiário; Orientar a quem de direito sobre os encaminhamentos apropriados, a partir da prestação de serviços psicológicos, e fornecer, sempre que solicitado, os documentos pertinentes ao bom termo do trabalho; Ser perito, avaliador ou parecerista em situações nas quais seus vínculos pessoais ou profissionais, atuais ou anteriores, não possam afetar a qualidade do trabalho a ser realizado ou a fidelidade aos resultados da avaliação; (BRASÍLIA, 2014, p. 8-10).

231

Quanto à definição e caracterização da perícia, verifica-se o seguinte:

A palavra perícia vem do latim *peritia* que significa: destreza, habilidade. O adjetivo perito refere-se a douto, versado, hábil, experimentado, prático, e também o que procede oficialmente a um exame médico, a uma avaliação, a uma vistoria etc. Considerada uma prova judicial, a perícia tem a peculiaridade de ser produzida mediante intervenção de uma pessoa encarregada de expressamente certificar-se dos fatos para dar conhecimento deles ao Julgador. (Caldas Aulete 1964 apud ORTIZ, 1986, p. 26).

Como podemos observar, na relação com a justiça, o conhecimento e as habilidades devem promover um aprofundamento em conjunto com uma maior compreensão sobre o agir humano em virtude das leis, entre o entendimento de liberdade e as instituições judiciais. Conforme essa demanda de que o profissional atue de maneira interdisciplinar, foram se estabelecendo os limites e diretrizes da atuação prática no âmbito jurídico, sendo esse processo de evolução constante.

Portanto, a identidade do psicólogo jurídico encontra-se relacionada à psicologia, na condição de área de conhecimento e atuação profissional, e ao direito, na condição de atributo que lhe confere a relação da sua atuação profissional com as especificidades do campo jurídico. Nesse contexto, a filosofia política representa uma tentativa de recomeçar a partir de onde o discurso filosófico moderno havia parado, ou seja, de reatar o fio quebrado da reflexão filosófica sobre a política. Rawls (2003), então, não aconselha que recorramos, em suma, a teorias metafísicas e prefere limitar-se a tornar explícitas as intuições morais dos indivíduos acerca da justiça. Em síntese, o filósofo deve, em primeiro lugar, confrontar-se com o mundo, isto é, com a realidade social em que se encontra inserido.

A complementariedade da filosofia política na atuação do perito

No que tange à filosofia política na atuação profissional, os princípios da justiça constituem “[...] a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada” (RAWLS, 2003, p. 5) e o profissional de psicologia deve preconizar em sua atuação quatro possíveis funções da teoria da justiça.

Função prática – É a de focar questões profundamente controversas e verificar se, a despeito das aparências, é possível descobrir alguma base subjacente de acordo filosófico e moral.

Função de orientação – A ideia é que cabe à razão e a reflexão (teórica e prática) nos orientarem no espaço (conceitual) de, digamos, todos os possíveis fins, individuais e associativos, políticos e sociais.

Função da reconciliação – Acalmar nossa raiva e frustração contra a sociedade e sua história, mostrando-nos como suas instituições, quando propriamente entendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais, e se desenvolveram ao longo do tempo da maneira como o fizeram para atingir sua forma racional atual.

A quarta função – É uma variação da anterior; nossa esperança para o futuro de nossa sociedade apoia-se na crença de que o mundo social admite pelo menos uma ordem política decente, de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito, seja possível (RAWLS, 2003, p. 03).

Deve-se, ainda, levar em consideração que cada indivíduo possui uma concepção de justiça, mas necessita-se de um conjunto de princípios para atribuir direitos e deveres básicos àquilo que se considera adequado e ideal para uma sociedade justa.

As instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos e quando as regras determinam um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes das vantagens da vida social. [...] As instituições sociais mais importantes definem os direitos e deveres dos homens e influenciam seus projetos de vida, o que eles podem esperar vir a ser e o bem-estar econômico que podem almejar (RAWLS, [1997] 2000, p. 06).

Tais princípios, atribuições e funções descritos pelos manuais, resoluções e leis, bem como pela teoria da justiça, preconizam uma atuação profissional pautada na ética e imparcialidade, ou seja, o profissional encontra-se e precisa partir da “neutralidade”, e a posição original e sob o véu da ignorância da filosofia de Rawls (2003), levam à posição original e as razões para usá-la deve seguir a linha de raciocínio partindo de uma ideia de sociedade organizada como um sistema equitativo de cooperação entre os indivíduos livres e iguais. Dessa maneira, os termos equitativos de cooperação, que, neste caso, são ditados pelas leis da justiça social, visam garantir e situar de modo equitativo as pessoas livres e iguais, não permitindo que alguns tenham posições de negociação mais vantajosas do que os outros. Além disso, devem estar excluídas as ameaças de força e da coação, o logro e a fraude, e assim por diante, garantindo as condições para um acordo equitativo entre as pessoas, sob os princípios primeiros de justiça para aquela estrutura.

Essa atuação do psicólogo tem ganhado espaço na justiça e contribuído de forma relevante com a mesma. Como, por exemplo, na emissão do Parecer Psicológico na condição de exame complementar nas perícias de matéria médica ou na emissão do Laudo Psicológico, que subsidia as contendas civis. Nas Varas de Família da Infância e Juventude, e atualmente com a mais nova área do psicólogo, a mediação e a conciliação, que atendem todas as áreas anteriormente mencionadas e mediante técnicas apropriadas, busca-se promover a conciliação ou sensibilização entre as partes, para estabelecerem um acordo que seja satisfatório para ambas as partes envolvidas no processo. Vale ressaltar que ainda há outras

atividades que são exercidas pelo profissional de psicologia dentro do âmbito Judicial, cada qual com suas particularidades e especificidades.

A participação da psicologia no Poder Judiciário acompanhou o desenvolvimento e fortalecimento da área profissional no Brasil. Um dos dados sobre o contexto histórico da psicologia jurídica ocorreu em 1955, com a publicação da obra de Emilio Mira y Lopes, que havia sido editada na Europa (1932), intitulada *Manual de Psicologia Jurídica*. A obra defende o teor científico da psicologia e a aplicabilidade de seus conhecimentos e instrumentos, além disso valoriza uma psicologia aplicada às instituições jurídicas (MARQUES DA SILVA, 2013).

O contexto histórico de inserção da psicologia em interface com o direito é marcado pela complementariedade entre as ciências. Assim, enquanto a psicologia procura compreender e explicar o comportamento humano, o direito possui um conjunto de preocupações que busca regular e prever certos comportamentos, com a finalidade de estabelecer um contrato social de convivência comunitária para o bem-estar de todos (JESUS, 2001).

Neste aspecto, a filosofia política contribui com a atuação do perito que busca levar os indivíduos a uma reflexão, considerando-se que:

cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na Justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais (RAWLS, 2003, p. 04).

Dada a interlocução das áreas, a história da psicologia jurídica não apresenta um marco delimitando seu início. Ao longo de seu desenvolvimento e aplicabilidade, ela tem buscado “a verdade” através da prova pericial, entretanto essa mesma verdade oferecida nos autos é parcial e incompleta, visto que não é possível apreender toda a verdade do cliente ou devido aos muitos aspectos que nos são inacessíveis na investigação. Por isso, não se buscam provas, mas, sim indicadores da situação familiar, social e psíquica que possam nortear o psicólogo,

o advogado, o promotor e o juiz em sua atuação e, dessa união conjunta dos profissionais, nasce um saber único, diante do objeto de estudo, que é o ser humano (MARQUES DA SILVA, 2013).

Como ciência a psicologia inicialmente dedicou-se ao estudo do comportamento criminal, estendendo-se à observação do cumprimento da pena imposta ao infrator, porém, devido à complexidade dos processos judiciais que se pretendia resolver, ampliou-se o campo de estudo e de atuação da Psicologia. Hoje, ela deixou de ser restrita aos foros e tribunais, está para além da área criminal que apenas buscava explicações psicológicas para a prática de delitos.

Dessa maneira, sua atuação busca a compreensão do ser humano como objeto central de estudo, dando ênfase, durante o estudo, às características individuais de seu contexto social, político e econômico; aos comportamentos, no âmbito social e pessoal; às necessidades desse indivíduo, suas aspirações morais e religiosas; ao seu inconsciente; em como ele tem recebido os estímulos externos e qual o significado que ele tem atribuído a esses aspectos (MARQUES DA SILVA, 2013).

Essa evolução vem sendo acompanhada e desempenhada pelos peritos e assistentes técnicos, no sentido de dirimir controvérsias no campo da psique, as quais são levadas ao judiciário e representadas por meio de laudos e pareceres, instrumentos estes indispensáveis ao juiz para aplicar a justiça. A descrição no laudo deve ser referente aos processos mentais, ou seja, a realidade psicológica dos agentes envolvidos e aos comportamentos do cliente/indivíduo, de acordo com as técnicas psicológicas utilizadas. Esse trabalho vai além da mera exposição de fatos, trata-se de uma análise aprofundada do contexto em que essas pessoas estão inseridas, incluem-se aspectos conscientes e inconscientes, verbais e não verbais, autênticos e estereotipados, individualizados e grupais, que mobilizam os indivíduos em suas condutas humanas.

E a resposta apresentada no laudo é estritamente referente à demanda judicial, sem emitir juízo de valor, deixando que os operadores do direito exerçam a função julgadora. Ainda de acordo com Marques da Silva (2013, p. 9-10), o conceito de psicologia jurídica pode ser resumido em:

[...] uma ciência que compreende o estudo, assessoramento e intervenção eficaz, construtiva e pró-social, acerca do comportamento humano e as normas legais e instituições que o regulam. Adicionalmente, tem a missão de melhorar a administração da justiça, humanizar o exercício do direito e da aplicação das leis, imprimir um matiz científico à norma e, sobretudo, trazer uma visão crítica para confrontar se as práticas jurídicas estão em conformidade com o que é humanamente necessário, eficaz e realmente justo. Ou seja, os psicólogos jurídicos são cientistas e críticos da melhoria do sistema judicial e de sua integridade, objetivando garantir a aplicação da Justiça (2013, p. 9-10).

A presente contribuição do autor busca viabilizar a construção de um ideal de justiça, ou seja, que a justiça deve permanecer como objetivo ético a ser alcançado sempre pela subjetividade incompleta do perito. Destaca-se que para a tomada de decisões o juiz recorre ao profissional de psicologia a fim de que este possa dirimir os conflitos ocorridos na dinâmica familiar e/ou social mediante os procedimentos que lhe são cabíveis. Sendo assim, compete a esse profissional orientar a decisão do juiz e respeitar e proteger os direitos das pessoas envolvidas no litígio, ao buscarem no Tribunal de Justiça a garantia dos seus direitos e a melhor resolução dos conflitos.

Tendo como principal função e objetivo a avaliação psicológica, deve-se partir de uma posição original e sob o véu da ignorância, recolhendo os relatos por meio das entrevistas psicológicas e detectando a verdade, expressa na linguagem do indivíduo. Este processo exige, conseqüentemente, para cada caso, a melhor maneira de resolução para preservar as partes envolvidas. Do mesmo modo, ele é compreendido por três momentos: primeiramente, o estudo – coleta de dados, testes, visitas domiciliares, exames e outros procedimentos; em seguida, o diagnóstico, análise dos dados e reflexão diagnóstica; e o terceiro momento consiste na produção do laudo, ou seja, é a exposição formal do estudo, da situação e do parecer técnico emitido para o juiz.

Compete ainda ao profissional Perito levar em conta sua abordagem, suas peculiaridades de atuação que visam à compreensão sobre o indivíduo, o qual está sendo avaliado, tendo todo o conhecimento e o domínio necessário sobre os métodos, instrumentos e procedimentos de que possa dispor para compor a avaliação pericial. O processo, em âmbito geral, busca compreender de que forma

as variáveis socioculturais, econômicas e históricas influenciam neste contexto e, conseqüentemente, fornecer aos operadores do Direito os subsídios necessários para determinar a sentença. Revela-se de fundamental importância que o profissional reconheça as variáveis no intuito de que processos jurídicos e julgamentos errôneos sejam evitados, aumentando, assim, a qualidade da avaliação psicológica e do laudo psicológico.

A alta complexidade desta competência é regulamentada pelo Conselho Federal de Psicologia na resolução CFP nº 008/2010, que atribui ao profissional a realização da avaliação das condições intelectuais, sociais e emocionais do indivíduo, utilizando-se dos procedimentos vigentes e válidos para realizar a coleta de dados fundamentando a produção do laudo psicológico. No documento final, o profissional deve apresentar os indicativos pertinentes à investigação e que irão diretamente subsidiar a decisão do Juiz, tomando-se o respectivo cuidado para não adentrar nas tomadas de decisões, que são exclusivas aos magistrados. Quanto a este quesito, a resolução do CFP nº 008/2010 regulamenta que o psicólogo perito “deve evitar qualquer tipo de interferência durante a avaliação que possa prejudicar o princípio da autonomia teórico-técnica e ético-profissional, e constranger o periciando durante o atendimento” (BRASÍLIA, 2010).

A atuação como perito tem a principal finalidade de auxiliar e fornecer fundamentação científica para a tomada de decisão final do Juiz, porque é por meio da elaboração do laudo psicológico que o magistrado obtém as informações necessárias para a tomada de decisão. Neste sentido, para fundamentar e nortear a produção do laudo psicológico a resolução do CFP nº 007/2003 institui o Manual de Elaboração de Documentos e compete ao psicólogo perito basear sua produção e utilizar instrumentos técnicos que se configuram como métodos e técnicas psicológicas para coleta de dados, “estudos e interpretações de informações a respeito da pessoa ou grupo atendidos, bem como sobre outros materiais [...] e documentos produzidos anteriormente e pertinentes à matéria em questão” (BRASÍLIA, 2003, p. 4-5), obedecendo as condições mínimas de qualidade e de uso, devendo ser adequados ao que se propõem a investigar.

É válido enfatizar que os resultados das avaliações psicológicas têm grande impacto para as pessoas, grupos sociais e para a sociedade de um modo em geral,

por isso o perito é designado para assessorar a Justiça no limite de suas atribuições e, portanto, deve exercer tal função com isenção total em relação às partes envolvidas e com comprometimento ético para emitir um posicionamento de sua competência teórico-técnica, a qual subsidiará a decisão judicial. Deve-se visar, sempre, a garantia e vigência das normativas regentes, as funções e os princípios fundamentais expressos no Código de Ética de Psicologia (BRASÍLIA, 2014). Destarte, todo o conteúdo normativo apresentado é de extrema importância para a formação e atuação do psicólogo junto ao sistema de justiça brasileiro.

Considerações finais

O presente estudo se propôs a apresentar brevemente as respectivas responsabilidades, competências e habilidades que contribuem com a edificação do perfil profissional do psicólogo para exercer uma atuação no âmbito do sistema jurídico brasileiro pautado nos direitos humanos e visando à garantia dos mesmos. Assim, a inserção da psicologia em uma atuação interdisciplinar e essa prática buscam atender demandas sociais, embasadas pelos padrões técnicos e normas éticas que garantam uma adequada relação entre os profissionais, bem como para a sociedade como um todo.

Nessa perspectiva, o Código de Ética de psicologia expressa uma concepção de homem e sociedade que visa direcionar, orientar as relações entre os indivíduos; sendo assim, os princípios técnicos e normas éticas devem se pautar no respeito ao indivíduo e aos seus direitos fundamentais (BRASÍLIA, 2014).

Logo, embasar sua atuação profissional nos princípios da filosofia política desenvolvida por John Rawls junto ao sistema da justiça é de grande valor, pois, mediante os casos que chegam ao sistema judicial, o profissional necessita estar em uma posição original, ou seja, “ser e estar” sob o véu da ignorância para melhor avaliar os indivíduos e promover uma sociedade justa, garantido os direitos e deveres dos cidadãos.

Ressalta-se, ainda, que a utilização dos princípios estabelecidos pelo Código de Ética, bem como da teoria da justiça, permeia a garantia dos direitos e deveres dos indivíduos. O psicólogo, em sua atuação profissional, tem à sua disposição uma

base sólida e concisa para bem atuar, libertando-se dos fatos pré-estabelecidos pelo processo, podendo, assim, encontrar-se em posição original [colocar-se em posição de igualdade perante as partes] e sob o véu da ignorância [que, neste contexto, não significa desconhecer os fatos do processo, mas, sim, colocar o véu da ignorância] para libertar-se dos julgamentos que preexistem em nós mesmos, como, por exemplo: “ele é preto, só podia ser”; “ele é racista, por isso fez isso”, “ela entrou com processo, porque quer o dinheiro dele”. Enfim, poder-se-ia citar inúmeros preconceitos que são encontrados na sociedade da qual o psicólogo jurídico faz parte.

De tal modo, assim como todo indivíduo, o profissional também se encontra inserido neste meio social. No entanto, diante do sistema jurídico, é preciso despir-se do saber a fim de encontrar a essência e a verdadeira identidade das pessoas, para, então, realizar o levantamento com base nos fatos narrados e viabilizar uma sentença justa para ambas as partes e que melhor atenderá e garantirá os direitos e deveres dos envolvidos.

Portanto, estar sob o véu da ignorância significa agir com imparcialidade, assim como o Juiz. Aconselha-se que o profissional esteja sob a posição original desde o princípio, ao estabelecer os meios pelos quais avaliará o indivíduo, sendo necessário seguir os princípios estabelecidos pelo código de ética, além de fundamentar-se em princípios filosóficos para embasar sua atuação e entendimento teórico-prático no sistema jurídico.

239

Referências

DE FREITAS CAIRES, M. A. *Psicologia jurídica: implicações conceituais e aplicações práticas*. Vetor, 2003.

JESUS, F. *Psicologia aplicada à Justiça*. Goiânia: AB, 2001.

DA SILVA, E. Z. M. *Psicologia jurídica: um percurso nas varas de família do tribunal de justiça do estado de São Paulo*. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 33, p. 902-917, 2013.

ORTIZ, M. C. M. *A perícia psicológica*. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 6, p. 26-30, 1986.

RAWLS, J. *Justiça como equidade*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita MR Esteves. São Paulo: Martins Fontes, [1997] 2000.

ROEHRIG, L. D. et al. *Caderno de Psicologia Jurídica*. Coletânea ConexãoPsi. Curitiba: Unificado, 2007. Disponível em: <https://crppr.org.br/wp-content/uploads/2019/05/167.pdf>. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. Lei Nº 4.119, de 27 de agosto de 1962. Dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo. *Diário Oficial da União*, 1962. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l4119.htm. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. *Decreto nº 53.464 de 21-01-1964*. Regulamenta a Lei nº 4.119, de agosto de 1962, que dispõe sobre a Profissão de Psicólogo. Brasília, 1964. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d53464.htm. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. *Resolução nº 02 de 10 de março de 2001*. Altera e regulamenta a Resolução CFP no 014/00 que institui o título profissional de especialista em psicologia e o respectivo registro nos Conselhos Regionais. Brasília, 2001. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2006/01/resolucao2001_2.pdf. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. *Resolução nº 1, de 8 de junho de 2007*. Estabelece normas para o funcionamento de cursos de pós-graduação lato sensu, em nível de especialização. Brasília, 2007. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=8825-rces001-07-pdf&category_slug=setembro-2011-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. *Resolução nº 008 de 30 de junho de 2010*. Dispõe sobre a atuação do psicólogo como perito e assistente técnico no Poder judiciário. Brasília, 2010. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2010/07/resolucao2010_008.pdf. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. *Resolução nº 017 de 29 de outubro de 2012*. Dispõe sobre a atuação do psicólogo como Perito nos diversos contextos. Brasília, 2012. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2010/07/resolucao2010_008.pdf. Acesso em: 01 de julho de 2024.

VVAA. BRASÍLIA. *Resolução nº 10 de 21 de Jul de 2005. Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Conselho Federal de Psicologia, 2014. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/Co%CC%81digo-de-%C3%89tica.pdf>. Acesso em: 01 de julho de 2024.

WENAR, L. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy: John Rawls*. Editor Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>. Acesso em: 01 de julho de 2024.

Submissão: 11. 07. 2024

/

Aceite: 31. 07. 2024

Avaliação de valores cognitivos: a função pragmática na epistemologia de Laudan

Assessment of Cognitive Values: The Pragmatic Function in Laudan's Epistemology

FERNANDO ALVES GRUMICKER¹

Resumo: O problema sobre a avaliação de valores cognitivos no modelo de racionalidade da filosofia da ciência de Larry Laudan é a questão inicial do presente estudo, com tal questão, busca-se abordar o modelo de racionalidade de Laudan juntamente com a sua concepção de meta-teoria científica, assim, o estudo indaga sobre a avaliação de valores cognitivos sobre a escolha teórica no componente da estruturação reticulada de Laudan. Como avaliar os valores cognitivos das teorias científicas? Como ocorrem as decisões sobre qual critério cognitivo adotar em detrimento de outros na estruturação de uma teoria científica? A reconstrução do modelo de meta-teoria de Laudan servirá como metodologia para o presente estudo que visa responder a preocupação sobre as questões de como ocorrem e se é possível a avaliação dos valores cognitivos.

Palavras-Chave: Filosofia. Ciência. Axiologia. Pragmatismo. Cognitivo.

Abstract: The issue of evaluating cognitive values within Larry Laudan's model of rationality in the philosophy of science is the starting point of this study. With this question in mind, the aim is to explore Laudan's model of rationality alongside his conception of scientific meta-theory. Thus, the study investigates the evaluation of cognitive values in theory choice within Laudan's reticulated model. How can the cognitive values of scientific theories be assessed? How are decisions made regarding which cognitive criteria to prioritize over others in the structuring of a scientific theory? The reconstruction of Laudan's meta-theoretical model will serve as the methodology for this study, which seeks to address concerns about how the evaluation of cognitive values occurs and whether it is indeed possible.

Keywords: Philosophy. Science. Axiology. Pragmatism. Cognitive.

.....

Introdução

Larry Laudan (1941-2022) constrói o seu modelo de racionalidade para responder questões pertinentes sobre a ciência, a saber, um modelo diferente da estrutura de Kuhn, de Popper-Lakatos e do empirismo lógico. A questão sobre como decidir entre teorias científicas em competição, além de como explicar as

¹ Graduado em Letras e em Filosofia e mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8347918585335803>. E-mail: grumickerfernando@gmail.com

rupturas epistemológicas (mudanças de teorias) e o consenso inicial sobre o surgimento de teorias científicas, tais questões constituem um dos vários aspectos que torna a meta-teoria científica de Laudan pertinente.

O modelo da estrutura de Thomas Kuhn explicaria como ocorrem as rupturas, mas não explica como ocorrem os consensos de maneira racional, tampouco oferece uma justificativa sobre a ocorrência, seja em tradições de pesquisa, seja em teorias competidoras. Do mesmo modo, segundo Laudan, o modelo da falseabilidade de Popper-Lakatos explica os consensos, mas falha em oferecer uma resposta sobre dissensos, ou seja, em como ocorrem as mudanças epistêmicas entre teorias competidoras.² Além destes aspectos, tanto a concepção de Kuhn quanto de Popper-Lakatos não justifica a progressividade do empreendimento científico sobre as decisões entre teorias competidoras. A contribuição de Laudan para a construção de um modelo que consiga descrever e destacar casos históricos, além da utilização do modelo para a descrição do progresso da ciência se constitui mediante a nomenclatura de uma “teoria da ciência orientada para problemas” (LAUDAN, 2011, p. 19).

243

O problema que surge a respeito da avaliação dos valores cognitivos é a questão sobre como acontecem a decisão sobre um critério em detrimento de outros nos parâmetros internos de uma teoria científica. Do mesmo modo, há duas noções que envolvem valores cognitivos, a saber, os valores para escolha entre teorias competidoras e o caso de valores cognitivos na própria organização interna da teoria.

Iremos investigar os aspectos pelos quais o modelo reticulado³ de Laudan fornece uma solução para o problema dos consensos e dos dissensos, mas abre margem para a indagação para a avaliação cognitiva, e quais as respostas sobre a própria avaliação dos valores cognitivos. Do mesmo modo, iremos responder sobre

² Laudan, Larry. *O progresso e seus problemas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 102.

³ Ao contrário dos modelos de Kuhn e Popper-Lakatos, o modelo de Laudan é denominado pelo autor de “reticulado” pela própria organização do modelo, de modo que permite alterações e descreve componentes não estáticos no seu interior (LAUDAN, Larry. *The Reticulated Model And The Mechanics Of Goal Evaluation*. In: LAUDAN, Larry. *Science and Value*. California: University of California Press, 1984, p. 49).

a indagação da avaliação cognitiva através do recurso pragmático, contudo, iremos descrever o modelo de Laudan de forma que a descrição responda as questões sobre a avaliação cognitiva. Antes de adentrarmos nas questões sobre os valores cognitivos, iremos retomar a reconstrução do modelo de Laudan.

I

O modelo metateórico da ciência de Laudan se constitui em quatro aspectos basilares, a saber, a) valores cognitivos, b) metodologias, c) teoria (conceitual) d) objetivos. Os quatro aspectos que constitui o modelo de Laudan não são hierárquicos, como um modelo que atribui prioridade a um dos aspectos apontados, ou seja, que priorize o cognitivo sobre o metodológico, ou vice-versa. O modelo de Laudan tampouco é holista no sentido da estrutura de Kuhn (no sentido em que a decisão entre teorias remete a uma ruptura epistemológica). Laudan em sua obra *“O progresso e seus problemas”* destaca críticas aos modelos de Kuhn e Popper-Lakatos. Veremos que as críticas de Laudan podem ser mais bem compreendidas se levarmos em consideração o próprio modelo de Laudan.

244

De acordo com Laudan, a ciência não é um empreendimento que possua a verdade como horizonte, mas que ela se ocupa com a resolução de problemas. Tal caráter de resolução já foi anteriormente apontado por Kuhn na “ciência normal” e na resolução de “quebra-cabeças”, assim como foi apontado por Popper em razão do falseacionismo e contraexemplos que surgem como anomalia que a ciência deve resolver. Contudo, Popper postula a verdade como um horizonte para o empreendimento científico, e Kuhn não justifica o empreendimento de um paradigma científico com alguma finalidade para além do próprio paradigma. Laudan descarta a noção popperiana de que a verdade possa vir a ocupar um papel central nas teorias científicas, pelo contrário, as teorias possuem um papel de eficácia em relação com os problemas que enfrentam e na medida em que resolvem problemas. Na perspectiva de Laudan, a ciência se encontra norteadas para evitar problemas conceituais e possuir maior resolução de problemas.

Uma tradição de pesquisa, segundo Laudan, pode gerar teorias ou até mesmo adotar teorias de tradições de pesquisas competidoras, desde que a adoção não seja

problemática para a tradição de pesquisa, em suma, uma tradição de pesquisa possui uma ontologia que possui o papel heurístico orientador para aplicação de teorias e de problemas potenciais para as teorias. Assim, as teorias científicas que surgem em uma tradição de pesquisa (ou em casos de adoção) se encontram vinculadas com uma ontologia que descreve a aplicação da teoria científica de maneira heurística, não se trata de uma prescrição absoluta, mas de uma orientação para problemas. Uma vez que a teoria pode ser aplicada em casos, além de justificar a si mesma, também corrobora a tradição de pesquisa, além disso, também se encontra relacionada com a evidência empírica. A teoria pode encontrar problemas a serem resolvidos que podem surgir como contraexemplos para a teoria. Os casos históricos apontam que uma teoria pode não solucionar problemas que surgem como anomalias, mas não significa que a teoria deva ser descartada apenas por casos de evidência que possam vir a contrariar algumas premissas da teoria, pelo contrário, segundo Laudan, uma teoria pode se organizar de modo a descartar um problema ou sequer interpretá-lo como um, uma vez que a teoria pode interpretar uma evidência empírica como um caso que não lhe diz respeito⁴. Do mesmo modo, a teoria pode se deparar com um contraexemplo, mas não significa o descarte da teoria por completo pela tradição de pesquisa, uma vez que a teoria poderá ser reticulada em vários setores dos seus componentes. Se uma evidência *U* for um contraexemplo para a teoria *W*, poderá ser possível *alterar* os pressupostos de *W* originando assim a teoria *W'*, assim, a teoria possuirá um caráter de alteração *ad hoc*. O que Laudan comenta é que a possibilidade de alteração não necessariamente compromete a efetividade de uma teoria pelo fato do caráter *ad hoc*, uma vez que uma teoria deve resolver problemas e possuir

⁴ Laudan trata dessa noção afirmando que seja uma teoria *L* que afirme que todos os planetas se movem em elipses e um satélite *K* é encontrado (evidência empírica) movendo-se em círculos ou com outros movimentos. De modo que os pesquisadores na teoria *L* podem objetar e afirmar que o satélite não é um planeta, descartando *K* como problema. Contudo, descartar um problema pode afetar as taxas de progresso e de resolução de problemas de *L* em relação com suas concorrentes, em casos em que uma teoria *Tⁿ* concorrente possa vir a resolver *K* sem a necessidade de alterações *ad hoc*. *Idem*, 2011, p. 161.

eficácia na resolução em relação com as teorias competidoras⁵. Vale destacar que a escolha de teorias não pressupõe a verdade da teoria como horizonte de escolha, mas a resolução de problemas, o que significa o seguinte: uma teoria que resolve mais problemas que as teorias competidoras não recebe um estatuto de verdade, mas a efetividade da resolução de problemas da teoria fornece avanços cognitivos em relação com as teorias competidoras.

A discussão sobre a falha de uma teoria pelo fato de ser *ad hoc* não compromete a teoria no modelo de Laudan. Uma exemplificação deste aspecto é a de uma alteração entre a metodologia adotada por uma teoria. Deste modo, seja a metodologia (ou as metodologias) de uma teoria, seja os seus pressupostos teóricos, podem ser alterados, assim como os valores cognitivos. Os vários aspectos de uma teoria podem ser alterados de maneira que uma teoria possa vir a mudar. A avaliação de uma teoria em relação com as suas concorrentes poderá ser dada segundo o critério de que a teoria, mesmo pelo seu caráter *ad hoc*, vir a resolver tanto os problemas que já resolvia antes de sua alteração, como também resolver o problema que era o seu contraexemplo, assim como ampliar a sua capacidade de resolução de problemas. Este é um dos aspectos de uma teoria orientada para problemas que pressupõe alterações em sua organização interna, ao mesmo tempo, as alterações envolvem uma organização de alteração dinâmica.

246

II

O cenário para o modelo de Laudan de uma teoria científica orientada para problemas, em um modelo que possa admitir alterações em seus componentes, seja nos objetivos, no aspecto teórico-conceitual, nas metodologias e nos valores cognitivos é conseguir uma refutação plausível do argumento do descarte de uma teoria que envolva o *ad hoc*. Nomeadamente, uma teoria científica *ad hoc* é uma teoria que possui uma alteração em razão de um contraexemplo empírico (ou anomalia conflitante com a teoria), de modo que a teoria se altere em algum dos seus vários componentes em razão de poder solucionar o problema anômalo. Nas

⁵ O programa de pesquisa de Bohr exemplifica a série de alterações do seu modelo atômico em razão do confronto com anomalias.

palavras de Laudan, a concepção clássica de *ad hocidade* é a seguinte: “a teoria é *ad hoc* caso se acredite que apareça essencialmente na solução de todos os problemas empíricos - e apenas neles - resolvidos por uma teoria anterior ou que eram casos de refutação dela” (LAUDAN, 2011, p. 161). Esta noção de uma teoria *ad hoc*, segundo Laudan, pode ser contestável, uma vez que uma teoria que resolva problemas e se depare com uma anomalia em seu empreendimento, poderá ampliar os seus problemas resolvidos com uma alteração, de modo a transformar a anomalia em um cenário positivo para a resolução de problemas em uma dada tradição de pesquisa.

Se a escolha entre teorias não envolve uma noção de diminuição da racionalidade ou plausibilidade pelo caráter *ad hoc* da teoria, então significa que uma teoria poderá estar constantemente em alteração sem um comprometimento de *descartabilidade* relativo com as escolhas teóricas. Laudan aponta que as alterações se constituem difíceis, que no empreendimento científico uma alteração *ad hoc* em uma teoria não necessariamente é uma tarefa fácil.

Antes de tudo, uma refutação plausível para uma teoria ser *ad hoc* envolve por consequência que a teoria não possua constrangimentos (não sofra com *pejoratividade*) em cenários de escolhas teóricas, o que exige do argumento que consiga demonstrar que a teoria continue com validade mesmo com o caráter *ad hoc*. O argumento de Laudan para a admissão de teorias *ad hoc* nos cenários de escolha teórica sem o comprometimento da racionalidade não envolve apenas a plausibilidade da teoria em relação com a resolução de problemas, mas envolve um controle de problemas residuais (conceituais) no seio da teoria. Assim, uma teoria *ad hoc*, em sua alteração, pode solucionar uma anomalia que se constituía como o seu contraexemplo, contudo, a alteração poderá causar problemas tanto conceituais na estruturação da metodologia, nos valores cognitivos ou em nível conceitual, ou seja, no próprio sistema da teoria. Além do mencionado, uma teoria poderá em sua alteração entrar em conflito com a ontologia de uma tradição de pesquisa, ocasionando deste modo problemas conceituais residuais que comprometem a teoria no cenário da escolha teórica.

Uma vez que uma teoria *ad hoc*, em sua alteração, consegue resolver uma anomalia a mais em relação com as suas competidoras, além de não ocasionar

problemas conceituais residuais e não contrariar a ontologia de uma tradição de pesquisa, no cenário da escolha teórica a teoria científica mesmo com o caráter *ad hoc* possui vantagens em relação com as suas competidoras. Este é um dos aspectos centrais da argumentação de Laudan para não descartar teorias científicas pelo caráter *ad hoc*. Assim, se teorias *ad hoc* podem pertencer ao cenário de escolha teórica sem comprometimento com a racionalidade, o que implica que as teorias científicas podem se alterar, seja em razão da ampliação da resolução de problemas, seja em razão da sua adequação interna entre a metodologia, os objetivos e os valores cognitivos.

III

A avaliação de teorias científicas não se dá apenas em cenários de escolhas teóricas, ou seja, quando se deve decidir entre uma teoria e suas competidoras, mas a avaliação também se dá no próprio sistema interno de teorias científicas. Pesquisadores de uma tradição de pesquisa devem decidir sobre o próprio objetivo da teoria em relação com as evidências empíricas, assim como decidir sobre a metodologia adequada para a realização dos objetivos voltados para o campo empírico. Assim, tanto a metodologia quanto os objetivos devem estar de acordo. No sistema interno de uma teoria, os valores cognitivos cumprem um papel semelhante na avaliação, uma vez que os objetivos e as metodologias devem realizar os valores⁶ cognitivos, assim como atender os aspectos conceituais e a ontologia de uma tradição de pesquisa. É necessário que o sistema interno de uma teoria científica não tenha tensionamento entre a metodologia e os objetivos, assim como para com os valores cognitivos. Se houver tensionamento, a alteração da causa e das relações que originam o tensionamento justificam uma alteração interna da teoria. Mais do que demonstrar como ocorrem as alterações *ad hoc*, Laudan justifica que as alterações fazem parte do dinamismo de um sistema teórico não hierárquico.

⁶ Componente axiológico de uma teoria científica.

A escolha entre a metodologia, dos objetivos e varia de acordo com os valores cognitivos da tradição de pesquisa ou pesquisadores, assim, uma teoria deve cumprir os valores cognitivos na própria constituição interna da teoria. É possível elaborar tabelas para a avaliação de valores cognitivos, o que constitui a axiologia de uma teoria, um conjunto de valores cognitivos como a simplicidade da teoria, a plausibilidade da teoria, a adequação interna (seja entre metodologia e objetivos, ou entre ontologia), assim, os valores cognitivos operam no interior de uma teoria, não organizando a teoria de maneira interna, mas constituindo-se como um dos componentes internos da teoria científica.

Um dos problemas que surge sobre o quadro axiológico de uma teoria científica é sobre as alterações internas, ao mesmo tempo, a questão sobre quais dos componentes alterados configuraria o caráter *ad hoc* da teoria científica. Na visão de Lakatos⁷, bastaria uma alteração nos componentes internos metodológicos e conceituais para configurar o caráter *ad hoc*. No entanto:

Afirmar que “devemos ser modestos em nossas exigências”, que devemos resignar-nos às inconsistências — fracas ou fortes — continua a ser um vício metodológico. Por outro lado, isso não quer dizer que a descoberta de uma inconsistência — ou de uma anomalia — precisa deter imediatamente o desenvolvimento de um programa: pode ser racional colocar a inconsistência em quarentena temporária, *ad hoc*, e prosseguir com a heurística positiva do programa (LAKATOS, Imre. 1979, p.176).

249

Vemos que a posição de Lakatos também justifica o caráter *ad hoc* de teorias em suas alterações pertinentes, também Lakatos afirma, assim como Laudan, que o caráter *ad hoc* de uma teoria não justifica por si só o descarte em absoluto do empreendimento teórico em uma área de pesquisa. Contudo, a posição de Laudan sugere que uma teoria poderá sofrer alterações não apenas de modo *ad hoc* orientadas para as anomalias, mas alterações internas que não necessariamente são alterações metodológicas e conceituais. Nisto, o componente axiológico cumpre uma função interna em uma teoria científica, assim como os objetivos, a metodologia e o próprio corpo conceitual. Para a avaliação de uma metodologia,

⁷ LAKATOS, Imre. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (org). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979, p. 152.

poderá ser alterada se não cumprir com os objetivos de uma teoria, assim como os valores cognitivos poderão ser alterados se a metodologia ou os objetivos do empreendimento estiverem tencionando o cerne da teoria.

A alteração de uma teoria científica em um dos seus componentes adquire um caráter pragmático, no sentido de que a própria prática do empreendimento científico irá proporcionar os momentos de alterações de acordo com as anomalias encontradas, de acordo com os problemas a serem resolvidos em consonância com os objetivos da teoria. A avaliação de valores cognitivos poderá induzir a compreensão sobre teorias em razão da subdeterminação [*underdetermine*] dos componentes internos para com a axiologia. O motivo pelo qual a subdeterminação da metodologia, dos objetivos e do quadro conceitual de uma teoria pela axiologia não acontece se justifica em razão do aspecto pragmático. Se uma determinada teoria científica encontrar uma anomalia, justifica a sua alteração *ad hoc* a nível conceitual, assim como se uma teoria, para conseguir progressividade nas resoluções de problemas, deve se organizar em seu componente axiológico, assim, os valores cognitivos podem ser discutidos em nível epistêmico em função da organização interna da teoria. A organização de uma teoria não é subdeterminada pela axiologia, pois uma alteração dos valores cognitivos de maneira arbitrária poderá tensionar os objetivos da teoria científica, assim, os tensionamentos para serem evitados exigem a organização interna.

Os tensionamentos de uma teoria em seus componentes podem levar para mudanças significativas na teoria de maneira pragmática, uma vez que o tensionamento justifica uma alteração. A avaliação dos valores cognitivos para que uma metodologia possa vir a ser alterada justifica-se em razão da possibilidade de resolução de problemas em relação com as teorias competidoras.

IV

Uma vez que o tensionamento no interior de uma teoria científica é evidenciado justifica uma alteração nos componentes internos, mas não em uma remoção dos componentes, uma vez que cumprem um papel na própria organização interna da teoria. Assim, o caráter pragmático do empreendimento

científico produz alterações nos componentes internos de uma teoria em razão do tensionamento que podem surgir, seja em relação com as teorias competidoras, seja em razão da resolução de problemas e de anomalias.

As evidências empíricas que podem vir a comprometer uma teoria científica podem levar para uma alteração na metodologia, assim, uma alteração se dá de maneira pragmática. Contudo, uma mudança na metodologia pode levar para um tensionamento interno da teoria científica, seja em função dos valores cognitivos a nível axiológico, seja em razão da própria metodologia. Deste modo, uma teoria científica deve, para evitar um tensionamento, possuir uma organização interna entre os seus componentes.

Para exemplificar a questão sobre a avaliação dos valores cognitivos em alterações internas em uma teoria científica, podemos observar que uma alteração é pragmática⁸. Não se trata de que uma teoria científica de uma tradição de pesquisa seja julgada isoladamente, uma vez que a tradição fornece uma ontologia de maneira heurística. Mas uma vez que uma teoria surge em consonância com a ontologia da tradição de pesquisa, a teoria científica também possui um conjunto de objetivos, metodologias e valores cognitivos em nível axiológico. Assim, se as alterações metodológicas podem vir a tensionar os objetivos, há um problema de coerência interna na teoria. Um critério cognitivo que preze pela coerência interna tensionará a teoria de maneira geral, assim como se um critério cognitivo não corresponder para com os objetivos da teoria científica.

Os tensionamentos internos em uma teoria científica devem ser tratados como problemáticos pela maneira organizacional (conceituais), e para a possibilidade de resolução de problemas empíricos, do mesmo modo, o tensionamento é causa de resíduos conceituais problemáticos que podem tornar a teoria científica. Lakatos exemplifica este cenário com alguns comentários significativos, embora a sua visão sobre a axiologia seja uma concepção sobre princípios reguladores:

⁸ “Se, por exemplo, pudermos mostrar que uma regra específica é uma maneira melhor de atingir determinados fins cognitivos do que uma regra rival, e se a controvérsia for especificamente entre os defensores dessas duas regras (que, além disso, têm um conjunto partilhado de regras cognitivas), objectivos), então estamos numa posição clara para levar racionalmente a controvérsia ao encerramento” (LAUDAN, 1984, p. 37, tradução nossa).

Mas a compatibilidade — num sentido forte do termo — deve continuar a ser um ***princípio regulador importante*** (acima do requisito da transferência progressiva de problemas); e as inconsistências (incluindo anomalias) devem ser vistas como problemas. A razão é simples. Se a ciência visa à verdade, deve visar à consistência; se ela renuncia à consistência, renuncia à verdade (LAKATOS, Imre. 1979, p. 176, grifo nosso).

Vemos que, assim como Popper, a concepção de Lakatos sobre a axiologia deve visar uma finalidade para a teoria científica e a verdade como horizonte do empreendimento. Na concepção de Laudan, não apenas não há princípios absolutos e reguladores, como tampouco os princípios são estáticos. Pelo contrário, os valores cognitivos no componente axiológico de uma teoria visam auxiliar a organização da teoria orientados para a resolução de problemas, mas se os valores cognitivos se mostrarem inconsistentes, podem ocasionar um tensionamento interno na organização da teoria. Se um critério cognitivo como a simplicidade for ferido pelo arcabouço conceitual e metodológico, ocasiona um tensionamento entre os valores cognitivos e a organização interna da teoria. Caberá, em um momento de tensionamento, para os pesquisadores de uma determinada teoria científica decidirem sobre a organização dos valores cognitivos que pragmaticamente mais se ajustam com os objetivos e com as metodologias do empreendimento científico. Assim, uma alteração se justifica em razão do tensionamento dos componentes internos. Uma vez que a subdeterminação não acontece, também podemos descartar a noção de que para a avaliação de valores cognitivos no componente axiológico de uma teoria há de haver outros princípios reguladores.

Segundo a concepção de Laudan, a avaliação dos valores cognitivos é orientada para a organização interna da teoria, o que significa que a consistência interna de uma teoria poderá ser um dos valores cognitivos satisfatórios, não que um critério cognitivo como a consistência leve para uma organização com *status* concluído, mas que pode vir a auxiliar a organização e evitar problemas residuais e conceituais para com os demais componentes internos e para com anomalias. Se uma anomalia para uma teoria T poderá se converter em um problema resolvido com uma alteração no componente metodológico, originando assim uma teoria T^w *ad hoc*, e a metodologia tensionar os objetivos da metodologia não alterado em seu

componente em T^w , a metodologia alterada poderá tensionar a organização interna de uma teoria completamente, assim, a alteração poderá não cumprir com os valores cognitivos causando problemas conceituais de resíduo e dificultando tanto a resolução de problema quanto a consistência interna de uma teoria em relação com as teorias competidoras. Uma alteração nos componentes de uma teoria poderá levar para tensionamentos internos que torne a teoria científica incapaz de persistir em situações de escolha teórica. A avaliação dos valores cognitivos não exige um meta-valor de modo *ad infinitum* que possam vir a julgar e determinar sobre o componente axiológico de uma teoria. Pelo contrário, a avaliação dos valores cognitivos corre de maneira pragmática em função dos tensionamentos e alterações de uma teoria, alterações que podem ocorrer de maneira pragmática, seja em razão das anomalias, seja em razão de sua constituição interna e da ontologia da tradição de pesquisa.

A avaliação de valores cognitivos, uma vez que não são subdeterminados por meta-valores, tampouco são determinados hierarquicamente. A avaliação de valores cognitivos ocorre de maneira dinâmica em razão da estabilidade da teoria atrelados à resolução de problemas. Os valores cognitivos não são imutáveis, mas permanecem ligados com os contextos históricos e aos contextos da prática científica, eles cumprem a função de padrões usados para avaliar e tomar decisões, são ferramentas aplicáveis para julgar se um dos componentes internos da teoria atende a um determinado objetivo, se possui uma caracterização consistente e se se encontra organizado. A justificação da escolha entre valores cognitivos se baseia na própria necessidade prática da organização da teoria científica, seja em função de sua organização interna (entre os componentes) ou de suas relações com as evidências empíricas.

A noção de que o componente axiológico de uma teoria se constitua como um conjunto de valores cognitivos é um dos aspectos pelos quais uma teoria científica é organizada internamente, mas sem que os valores cognitivos sirvam de fundamento regulador de uma teoria científica. As decisões sobre os valores cognitivos podem variar conforme as necessidades, conforme os problemas que a teoria científica se compromete a resolver, assim como com as eventuais anomalias. Os valores cognitivos não decidem sobre a validade da teoria por si

mesmos, mas podem direcionar a organização interna de uma determinada teoria juntamente com os demais componentes.

V

Como afirmado anteriormente, há ao menos duas noções a respeito dos valores cognitivos no componente axiológico de uma teoria científica:

- a) (Internos) Os valores cognitivos formam um dos componentes internos de uma teoria científica, ou seja, formam o componente axiológico. São os valores cognitivos do componente axiológico que podem ser avaliados ou alterados conforme as necessidades práticas da pesquisa.
- b) (Externos) Os valores cognitivos podem servir de critérios para as decisões entre teorias em momentos de decisão teórica (entre teorias competidoras), contudo, tais valores cognitivos permanecem externos às teorias competidoras.

Tanto os valores cognitivos internos quanto os externos se encontram atrelados aos contextos pragmáticos de escolha. Os valores cognitivos internos a uma teoria científica fornecem a organização de maneira dinâmica para o empreendimento de resolução de problemas e diminuição de problemas residuais-conceituais⁹. Os valores externos se encontram atrelados aos momentos de decisão entre teorias competidoras.

Em uma primeira análise, uma avaliação de valores cognitivos de maneira *geral* apenas poderia ser colocada em julgamento se houvesse uma metafísica que fornecesse os fundamentos direcionados para os valores cognitivos, seja eles internos ou externos, de modo que a metafísica cognitiva geral servisse de base para a tomada de decisões entre os diversos valores cognitivos à disposição de uma tradição de pesquisa. Contudo, na perspectiva de Laudan, o paradigma de Kuhn fornecia uma ontologia e uma metafísica geral, de modo que não respondia ao problema sobre os consensos entre disputas teóricas, assim, o argumento de Kuhn

⁹ Bezerra (2004, p. 462) demonstra de maneira significativa a reticulação de uma teoria da física nos aspectos metodológicos e axiológicos, no sentido interno aqui discutido. Laudan e Lakatos também fornecem exemplos históricos aos casos de teorias *ad hoc* no sentido interno em nível teórico e conceitual de teorias científicas.

permanece como um *non sequitur*¹⁰ ao problema de responder como uma tradição de pesquisa orientada em um paradigma possuiria progresso nos cenários de escolha teórica, de um lado, e sucumbe ao problema da subdeterminação das regras metodológicas à axiologia, ou seja, não justificando como acontece o consenso na escolhas entre teorias competidoras.

Contudo, a resposta de Laudan consegue explicar o progresso científico sem o recurso de uma determinação metafísica para os valores cognitivos, no entanto, o progresso não significa uma aproximação com a verdade como um princípio regulador como presente nas concepções de Popper-Lakatos, ainda, o recurso pragmático de Laudan permite uma reticulação interna entre os componentes de uma teoria científica (metodologia, objetivos, recurso conceitual) e no próprio conjunto de valores cognitivos presente no componente axiológico; exemplifica as discrepâncias entre valores cognitivos entre membros de uma mesma tradição de pesquisa e de um empreendimento teórico em particular, ou seja, que para iniciar uma pesquisa não necessariamente os valores cognitivos já se encontram de antemão decididos e aceitos de maneira acabada.¹¹ Em outros termos, um conjunto de valores cognitivos podem ser interpretados por membros de um empreendimento científico como utópico e irrealizáveis¹², assim como incompatíveis com outros componentes estruturais da teoria.

A reticulação em um sentido interno aqui expresso possibilita a alteração dos componentes em seus conjuntos em situações de tensionamento, fica claro que a alteração é um recurso que, embora difícil, permite uma organização interna em uma teoria como um recurso para a resolução de problemas e a progressividade da ciência, de modo que um tensionamento entre componentes internos poderá ocasionar uma alteração *ad hoc*.

Uma vez esclarecido o aspecto da avaliação de valores cognitivos internos, a concepção de Laudan ainda deve responder sobre os valores cognitivos externos às

¹⁰ LAUDAN, Larry. *Science and Value*, 1984, p. 44.

¹¹ Ibid., p. 46.

¹² Ibid., p. 61.

teorias, uma vez que as teorias científicas concorrentes se encontram atreladas aos valores cognitivos em situações de escolha entre as teorias competidoras. Uma das noções que corroboram os valores cognitivos para escolhas de teorias pode ser encontrada na história da ciência, como o caso da renormalização (alterações consecutivas) de teorias científicas com caráter *ad hoc* de Bohr, persistiram às anomalias e conseguiram predizer fenômenos empíricos. Mas, entre teorias competidoras, alterações *ad hoc* podem ocasionar com que uma teoria tenha percas em relação com as evidências empíricas, principalmente vinculados com a metodologia, uma vez que alterações podem ocasionar problemas conceituais-residuais e tensionamentos.¹³ Quais os critérios cognitivos adequados para a decisão entre teorias científicas competidoras? Antes de tudo, Laudan (1984, p. 46) afirma que é um mito que a ciência opera com valores comuns, em outras palavras, é uma *imagem falsa* que a ciência possua consenso de modo estático sobre os valores cognitivos para a tomada de decisão entre teorias competidoras ou que tradições de pesquisa possam possuir valores cognitivos comuns para com as teorias científicas atreladas com a tradição. A decisão sobre uma teoria pode se relacionar com um valor cognitivo como a efetividade dos problemas resolvidos e com poucos problemas conceituais, contudo, uma aceitação de consenso sobre valores cognitivos não significa um consenso a nível factual e ontológico. Uma teoria pode se comprometer com a resolução de problemas que envolva a admissão em hipótese de entidades não observadas (ou fenômenos não observáveis pelos métodos tradicionais), de modo que a teoria tenha um compromisso ontológico no seu próprio empreendimento para com demonstrações que não necessariamente são aceites em contextos experimentais, mas que podem vir a desempenhar um papel importante na escolha teórica. Nas palavras de Laudan:

256

¹³ Permitam uma citação esclarecedora sobre história da ciência de Lakatos (1979, p. 189-190): “com inconsistências cada vez mais estéreis e hipóteses cada vez mais *ad hoc*, começara a fase degenerativa do programa de pesquisa: este principaira — para usarmos uma das frases favoritas de Popper — “a perder seu caráter empírico”. Embora Lakatos descreva a teoria de Bohr para exemplificar o seu modelo metateórico, julgamos que a descrição possui utilidade que fornece corroboração ao modelo de Laudan sobre a dificuldade em alterações de teorias científicas relativa à geração de problemas conceituais-residuais.

Quase todos os textos convencionais sobre a avaliação científica, se buscarmos discussões filosóficas ou históricas sobre a ciência, têm duas características em comum: pressupõem que haja só *um* contexto cognitivamente legítimo em que as teorias sejam avaliadas e supõem que esse contexto esteja ligado às determinações de boa fundamentação empírica das teorias científicas. Provavelmente, ambas as suposições devem ser abandonadas - a primeira por ser falsa e a segunda por ser limitada (LAUDAN, 2011, p. 152).

A justificação de Laudan para abandonar as noções de avaliação cognitivas atreladas com a evidência empírica se dá em razão do pragmatismo relacionado com a própria decisão entre tradições de pesquisas e entre as teorias científicas de uma tradição de pesquisa em particular. No cenário de uma teoria em particular, a metodologia do empreendimento teórico deve justificar os objetivos, assim como o repertório conceitual deve justificar os objetivos, de modo que uma harmonia interna ao empreendimento científico com possibilidade de reticulação possui um papel nos valores cognitivos externos pelos quais a teoria se direciona para com objetivos e realiza progresso na resolução de problemas. O que significa que a avaliação de uma teoria científica que se utiliza de valores cognitivos não fazem parte da organização de uma teoria se o contexto de decisão entre teorias científicas não diz respeito a uma tradição de pesquisa. Em suma, os valores cognitivos correspondem aos contextos pragmáticos das decisões entre teorias competidoras, nestes contextos não há uma imagem fixa (estática) sobre os critérios para a avaliação de valores cognitivos, em outras palavras, a avaliação do progresso científico se constitui na resolução de problemas e menor problemas de tensionamento interno entre os componentes de uma teoria, assim, tanto a resolução de problemas quanto menores problemas residuais podem fornecer os aspectos pelos quais a avaliação acontece. Contudo, entre os componentes de uma teoria científica correspondente a uma tradição de pesquisa, os valores cognitivos não são avaliados isoladamente, mas em função pragmática dos demais componentes, de modo que uma avaliação de determinados valores cognitivos em detrimento de outros poderá se dar de maneira comparativa e em função dos componentes (sejam objetivos ou metodologias), pois os valores cognitivos devem estar atrelados aos objetivos do empreendimento e na estabilidade com os demais componentes de maneira a não tensionar a organização teórica.

Referências

LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (org). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LAUDAN, Larry. *Science and value: The Aims of science and Their Role Iliz Scientific Debate*. California: University of California Press, 1984.

BEZERRA, Valter Alnis. Reticulação metodológica na ciência: o caso da renormalização nas teorias de campo de gauge. In: MARTINS, R. A.; MARTINS, L. A. C. P.; SILVA, C. C.; FERREIRA, J. M. H. (eds.). *Filosofia e história da ciência no Cone Sul: 3º Encontro*. Campinas: AFHIC, 2004. Pp, 461-470.

LAUDAN, Larry. *O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Submissão: 07. 09. 2024

/

Aceite: 30. 09. 2024

Aproximações e distanciamentos de pensadores da educação em relação às metodologias ativas de aprendizagem

Approaches and distances of educational thinkers in relation to active learning methodologies

ADELINO FRANCKLIN¹

LAURA DE SOUZA ANDRADE²

Resumo: Fundamentado em quatro autores estudados na área de Filosofia da Educação, esse artigo busca responder quais são as críticas e defesas que podem ser feitas às Metodologias Ativas de Aprendizagem (MAA). Tem por objetivo analisar, na perspectiva de Rousseau, Dewey, Paulo Freire e Saviani, contribuições (ou não) das MAA para a educação. Justifica-se tal estudo pelo fato de que as MAA estão sendo propagadas na educação desprovidas de uma reflexão crítica. O estudo é de cunho bibliográfico, com uma abordagem qualitativa. Consta-se que os educadores, antes de proporem uma abordagem das MAA, devem levar em consideração os estudos teóricos e seus pressupostos epistemológicos.

Palavras-Chaves: Metodologias Ativas; Pressupostos Epistemológicos; Filosofia da Educação.

Abstract: Based on four authors studied in the area of Philosophy of Education, this article seeks to answer what are the criticisms and defenses that can be made to Active Learning Methodologies (ALM). It aims to analyze, from the perspective of Rousseau, Dewey, Paulo Freire and Saviani, contributions (or not) of ALM to education. Such a study is justified by the fact that ALM are being propagated in education without critical reflection. The study is bibliographic in nature, with a qualitative approach. It appears that educators, before proposing an ALM approach, must take into account theoretical studies and their epistemological assumptions.

Keywords: Active Methodologies; Epistemological Assumptions; Philosophy of Education.

1. Introdução

Uma das grandes preocupações da Filosofia da Educação é com os pressupostos epistemológicos da Educação, ou seja, como se dá a relação com o conhecimento, de que forma aprendemos e de que maneira o conhecimento é

¹ Doutor em Educação. Universidade do Estado de Minas Gerais, Unidade Passos. Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3243103572002701>. E-mail: adelinofrancklin6@gmail.com; adelino.francklin@uemg.br.

² Graduanda em Pedagogia. Universidade do Estado de Minas Gerais, Unidade Passos. Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2759553310034966>. E-mail laura.2139454@discente.uemg.br.

possível (SEVERINO, 2011; LORIERI, 2011). Diferentes concepções teóricas, tais como a inatista, comportamentalista, interacionista e histórico-cultural contribuem para a compreensão de tendências pedagógicas predominantes em cada contexto histórico.

Desde a década de 1990, fortaleceu-se no Brasil as Metodologias Ativas de Aprendizagem (MAA). Por meio desta abordagem metodológica, o aluno é considerado o protagonista do processo de ensino e aprendizagem. Promove-se uma educação problematizadora e interativa, buscando também a autonomia do educando.

“Enquanto o método tradicional prioriza a transmissão de informações e tem sua centralidade na figura do docente, no método ativo, os estudantes ocupam o centro das ações educativas e o conhecimento é construído de forma colaborativa” (DIESEL; BALDEZ; MARTINS, 2017, p. 271).

As MAA têm características em comum com a Escola Nova, que predominou no Brasil na década de 1930. “Comênio, Rousseau, Spencer, Pestalozzi, Froebel, Herbart, Dewey, Decroly, Maria Montessori e Piaget foram alguns daqueles que abriram caminho passo a passo para a dinâmica de uma escola renovada” (NISKIER, 2012, p. 266).

“Nas últimas décadas, diversas metodologias ativas vêm sendo desenvolvidas, tais como: aprendizagem baseada em problemas – ABP, a problematização, e aprendizagem baseada em projetos, em equipes, por meio de jogos ou uso de simulações” (LIMA, 2017, p. 424). Além dessas abordagens, constam atualmente a aprendizagem por narrativas; gamificação; ensino híbrido; sala de aula invertida e *design thinking*.

Partindo de uma perspectiva crítica e fundamentada em referências mais consolidadas na área de Filosofia da Educação, buscamos nesse artigo responder quais são as críticas e defesas que podem ser feitas às MAA a partir de estudos da Filosofia da Educação. O objetivo principal da pesquisa que realizamos, foi analisar, na perspectiva de uma seleção de autores da área de Filosofia da Educação, as contribuições (ou não) das MAA para a educação brasileira no contexto atual.

Justifica-se tal estudo pelo fato de que as MAA estão sendo propagadas na educação básica e no ensino superior desprovidas de uma reflexão crítica sobre sua implementação.

O estudo é de cunho bibliográfico, com uma abordagem qualitativa. “Da mesma forma que as fontes de documentos, as bibliográficas variam, fornecendo ao pesquisador diversos dados e exigindo manipulação e procedimentos diferentes” (MARCONI; LAKATOS, 2010). Nesse sentido, foi realizado um amplo levantamento bibliográfico sobre os fundamentos teóricos das MAA.

Para a análise sobre as MAA adotou-se um recorte teórico em quatro autores que estão entre as principais referências na área de Filosofia da Educação: 1) o filósofo Jean-Jacques Rousseau, tido como o pai da Pedagogia Moderna; 2) o filósofo John Dewey, que influenciou o movimento escolanovista; 3) o filósofo Paulo Freire, que é a principal referência sobre o pensamento educacional brasileiro; 4) o professor e pesquisador Dermeval Saviani, que é o criador da Pedagogia Histórico-Crítica e um dos autores mais citados na área de Filosofia da Educação no Brasil.

2. As metodologias Ativas de Aprendizagem

As MAA possuem um embasamento pautado na autonomia e participação do aluno mediante atividades dinâmicas, realizadas pelos estudantes, tendo a figura do professor como um mediador e facilitador das aulas propostas. Essa metodologia de ensino apresenta como uma de suas principais propostas, tornar o educando protagonista do processo de ensino e aprendizagem.

Os princípios teóricos das MAA não são recentes. A Escola Nova foi uma tendência da educação que proporcionou uma enorme influência para o que é hoje considerado um ensino ativo, com críticas à pedagogia tradicional (Kfoury et al., 2019). O movimento escolanovista considera o aluno como sujeito independente e individual, capaz de realizar sua própria busca por interesses. No Brasil, essas ideias foram difundidas pelos pioneiros da educação, na década de 1930, que almejaram uma reconstrução educacional brasileira por meio dos pressupostos da escola nova.

Em todas as abordagens das MAA, compete ao professor a criação de um ambiente de reflexão e autonomia por parte do estudante. Contudo, o professor deve fazer o uso de uma intencionalidade educativa para que haja a garantia de uma abordagem ativa de ensino perante seus alunos.

Nesse panorama, os planejamentos de aulas demandam mais tempo dos docentes, que precisam inovar, criar e ousar nas aulas que irão promover. Tal tarefa enfrenta desafios pelo fato de que no Brasil ocorre uma desvalorização da carreira docente, tendo os professores baixos salários, elevado número de aulas semanais, uma média de 40 alunos por turma e infraestrutura precária das escolas.

Para a garantia de uma qualidade nas aulas com MAA é preciso que haja acesso a recursos materiais e condições dignas de trabalho para os docentes. Ressalta-se também a necessidade de uma teorização e constante reflexão, já que um ensino ativo sem uma abordagem teórica e crítica acerca dos desdobramentos implica em desconhecimento, o que acaba se tornando apenas uma ação automática, acomodada e gerando assim, a ineficácia de métodos ativos (DIESEL; BALDEZ; MARTINS, 2017).

A ausência do tempo necessário para apropriação e preparação das aulas, a dificuldade em constatar a aprendizagem dos alunos em curto espaço de tempo e os desafios para manter a disciplina nos espaços educativos também estão entre os obstáculos para a implementação das MAA pelos docentes (MOTA; ROSA, 2018).

É de se referir também que para tal conhecimento vivenciado, é indispensável estar conexo com o estudo científico. Para isso, "[...] é importante perceber que não se trata de uma ação voluntarista, desprovida de sentido ou que despreze os aspectos intelectuais [...]" (GOMES; BRETTAS, 2022, p.332). A escola deve despertar o interesse aos estudantes para que assim ocorra atividades práticas atreladas a esse conhecimento científico. Educar seria então levar alguém a refletir sobre sua própria ação baseada na ciência.

Por meio das MAA, o aluno passa a se afirmar como um sujeito que pensa por si mesmo. Posto isso, "[...] fica evidente, então, a necessidade de uma escola que dê voz aos alunos e tenha princípios pedagógicos que respeitem seus ritmos e

interesses próprios."(KFOURI et al., 2019, p.134). As MAA defendem, assim como a Escola Nova, que aprender a pensar é executar o pensamento, é experimentá-lo.

Em uma sala de aula em que se pratica métodos ativos, o professor não é o único a ensinar, há o incentivo ao diálogo não só entre as crianças, mas conjuntamente entre professor e aluno, logo que as crianças como indivíduos naturalmente curiosos, podem coletivamente se questionarem, levantarem hipóteses, buscarem recursos, e assim transformarem o que foi uma simples curiosidade em aprendizado, "[...] os quais aproximam os conteúdos curriculares da realidade vivida da comunidade local e seu alunado" (SILVA et al., 2019, p.1). O que torna a experiência como um fator indissociável nesse caso.

O ensino ativo contribui em uma sondagem com relação aos níveis de aprendizagem dos alunos e suas respectivas dificuldades, já que se pode "[...] oferecer propostas mais personalizadas, monitorando-as, avaliando-as em tempo real, o que não era possível na educação mais massiva ou convencional." (MORAN, 2018, p.1). A exemplo da aprendizagem baseada em problemas e a aprendizagem baseada em projetos, as MAA possibilitam um maior interesse dos alunos, instigam o desenvolvimento de aspectos cognitivos, como a criatividade e a motivação (MORAN, 2018).

Tendo em vista a caracterização apresentada sobre as MAA, nota-se que não basta implementá-las, mas é preciso também que o educador se aproprie dos pressupostos epistemológicos da educação, principalmente, de como os educandos aprendem.

3. Os pressupostos epistemológicos e as teorias pedagógicas nas práticas e saberes em educação

O processo de reflexão dos saberes e práticas docentes implicam em uma educação que tem como matéria prima o conhecimento, que está ligada ao modo como cada educador tem uma concepção (nem sempre consciente e reflexiva) acerca do conhecimento e a maneira que buscam desenvolver o ensino a partir da sua trajetória acadêmica que sucessivamente se respalda em práticas pedagógicas.

E toda prática pedagógica tem como base uma visão de conhecimento que se conjectura em uma teoria de aprendizagem.

Entre os pressupostos epistemológicos da educação, podemos citar o inatismo, a teoria comportamentalista, o construtivismo e a histórico-cultural.

Para os inatistas, as ideias estão presentes na nossa mente, independente da experiência. Por isso, as habilidades, as qualidades e as aptidões são naturalmente preparadas. O conhecimento deve partir do aluno (já que ele possui um saber associado à sua carga genética). Defende-se que o professor deve interferir o mínimo possível no processo de ensino e aprendizagem, pois o aluno traz esse conhecimento desde seu nascimento. Cabe ao papel do professor despertar, facilitar a consciência desse conhecimento, possibilitando que o aluno desenvolva esse conhecimento a partir do fator maturacional, não sendo o conhecimento transmitido, mas levado a conhecê-lo. Observa-se algumas semelhanças com a tendência pedagógica escola novista.

Por outro lado, comportamentalismo está muito associado à tendência pedagógica tradicional. Considera-se que o conhecimento vem de fora, é exterior ao sujeito, o professor é detentor de todo conhecimento, ele deposita o conhecimento para que os alunos aprendam. Os discentes são considerados destituídos de qualquer conhecimento, já que não possuem nenhum contato e/ou nenhuma experiência com o conteúdo a ser transmitido. E se tiverem, o professor desconsidera essas determinadas experiências.

Por conseguinte, têm-se o construtivismo. Jean Piaget é considerado um dos principais representantes dessa epistemologia, que estuda o conhecimento a partir do desenvolvimento cognitivo. Para Piaget, o conhecimento se dá através da relação do objeto e o sujeito, estabelecendo um princípio ativo de representações próprias que o sujeito interpreta sobre determinado objeto. (CASTAÑON, 2018).

Na perspectiva construtivista, o professor se coloca como um mediador na relação entre o aluno e o conhecimento. O desenvolvimento da inteligência ocorre pelas ações entre o indivíduo e o meio, de modo que não há uma inteligência inata, mas também não existe passividade ao meio submetido.

Castañón (2018, p.10), por meio dos seus estudos sobre o construtivismo de Piaget, relata que "somos ativos quando interpretamos a experiência para assimilá-la aos nossos esquemas e teorias, e somos ativos quando mudamos nossos esquemas e teorias de forma a acomodarem-se à realidade". Então, o aluno tem a autonomia de construir e organizar seu conhecimento, e quanto mais ele é adquirido, mais elaborada sua aprendizagem se torna.

O quarto pressuposto epistemológico, denominado de Histórico-Cultural, tem como principal expoente, Vygotsky.

A concepção de Vygotsky sobre as relações entre desenvolvimento e aprendizado, e particularmente sobre a zona de desenvolvimento proximal, estabelece forte ligação entre o processo de desenvolvimento e a relação do indivíduo com seu ambiente sócio-cultural e com sua situação de organismo que não se desenvolve plenamente sem o suporte de outros indivíduos de sua espécie. (OLIVEIRA, 1993, p. 61).

Tanto o construtivismo, quanto a teoria Histórico-Cultural, tiveram influência da fenomenologia.

Tendo como fundamento as diferentes teorias da aprendizagem, surgiram ao longo da história, teorias pedagógicas. Na perspectiva de Saviani (1992) a Pedagogia tradicional, Pedagogia nova e Pedagogia Tecnicista, consideradas como teorias não críticas; as teorias crítico-reprodutivistas e as teorias críticas, sendo ele o defensor do que passou a se chamar teoria histórico-crítica.

Os pressupostos epistemológicos da educação também embasam as tendências pedagógicas. Na perspectiva de Luckesi (1994), que é semelhante ao posicionamento do educador José Carlos Libâneo, são elas: 1) Pedagogia liberal (Tradicional, Renovada progressivista, Renovada não-diretiva, tecnicista) e 2) Pedagogia Progressista (Libertadora, Libertária e Crítico-Social dos Conteúdos). Observa-se fortes semelhanças entre a tendência pedagógica Crítico-Social dos Conteúdos, defendida por José Carlos Libâneo e a teoria Histórico-Crítica, de Dermeval Saviani.

Diante do exposto, é possível buscar aspectos que se assemelham e se distanciam entre os pressupostos epistemológicos, as teorias da educação, as tendências pedagógicas, com as MAA.

4. As Metodologias Ativas de Aprendizagem na perspectiva da Filosofia da Educação

A partir dos pressupostos epistemológicos, das teorias da educação e das tendências pedagógicas, busca-se aqui fazer uma relação de aproximação e/ou distanciamento de autores consagrados da área da filosofia da educação sobre o que atualmente se denomina MAA. Realizamos um recorte, nos atendo a dois filósofos consagrados pela tradição filosófica (Jean-Jacques Rousseau e John Dewey) e dois pensadores da educação brasileira com elevada projeção na área da Filosofia da Educação (Paulo Freire e Dermeval Saviani).

4.1 Jean-Jacques Rousseau

Rousseau (1712-1778), filósofo suíço que influenciou diversos outros pensadores da educação, apresentou em sua obra pedagógica *Emílio ou da Educação*, concepções sobre a infância e uma nova proposta de educação, sendo crítico e gerando rupturas com a educação jesuíta. Opunha-se à tendência de fazer da criança um adulto em miniatura, a considerando como um ser incompleto, em que deveria memorizar e reproduzir aquilo que lhe era ensinado, sem qualquer reflexão ou assimilação pensada de forma crítica.

Para Rousseau, a criança aprende de modo diferente e em diferentes fases do seu desenvolvimento, e por isso não se deve apressá-la. Nessa perspectiva, é de se considerar o seu crescimento natural, de modo que esse progresso se respalde na autonomia e liberdade da criança, em que ela esteja ativamente ligada ao meio em que está inserida. Para o filósofo genebrino:

Tratai vosso aluno de acordo com a idade. Situai-o de início em seu lugar e conservai-o tão bem que dali ele não tente mais sair. Então, antes de saber o que é sabedoria, ele praticará a mais importante lição dela. Nunca o mande fazer algo, seja o que for

no mundo, absolutamente nada. Não lhe deixeis sequer imaginar que pretendeis ter alguma autoridade sobre ele (ROUSSEAU, 2022, p. 84).

O filósofo defende uma educação voltada para a vida prática da criança, com finalidade de estabelecer sua autonomia e explorar suas individualidades, sendo o educador um "mediador" nesse processo. Com isso, o professor deve propor mediações que incitem a reflexão e a liberdade da criança, além de pensar em um ambiente que ela se sinta à vontade para se expressar.

Para Rousseau (2022), o aluno (Emílio) não pode ser repreendido por uma lição verbal ou castigo, ele aprenderá pela experiência de viver. O mesmo deve saber agir e pensar quando lhe convém, é importante que incite, provoque o desejo de aprender, seguir seus sentimentos, suas vontades, etc. Aspecto esse, que se compararmos com o uso das MAA, há semelhanças, dado que ao aplicar uma metodologia ativa, o aluno é envolvido por uma provocação que o coloca em autoaprendizado, e conseqüentemente, pela experiência de viver.

Nota-se uma aproximação entre a teoria rousseauiana e as MAA, haja vista que “[...] em seu ideário, privilegia a formação humana pelo convívio social, deixando ‘livre’ o discente, mas aguçando suas potencialidades e capacidades, a fim de que a aprendizagem ocorra de maneira natural e saudável”. (UTTA, UTTA, GONZÁLES, 2019, p. 10).

A teoria rousseauiana de educação propaga a ideia de um ensino ativo, em que o aluno é atuante na construção do seu conhecimento e conseqüentemente se aproximam das MAA, que possuem um propósito de promover autonomia e experiências que incitem os alunos a refletirem de forma crítica, sendo essas características presentes na concepção do filósofo.

4.2 John Dewey

O movimento da escola nova no Brasil se pautou nos ideais norte-americanos, sendo os estudos de John Dewey (1859-1952), filósofo e pedagogo, inspiradores para a implementação de um ensino focado na experimentação como primazia em relação ao acúmulo de conhecimentos. Por isso, a resolução

de problemas, a criação de hipóteses perpetuadas por uma experimentação vivenciadas pela realidade do aluno, ou seja, pelo contexto em que vive, deveriam ocorrer para que o conhecimento fosse adquirido (SILVIA; CUNHA, 2021).

Dewey não fazia distinção entre a sociedade e a escola, a educação não se limita apenas a sala de aula, mas se faz presente em todas as experiências, relações e interações dos educandos, sendo muito mais que uma simples preparação para o futuro ou para se viver em sociedade, a escola é, então, a própria sociedade. Para ele, a partir da condição do desenvolvimento individual, o aprendizado só se faz por meio da sociabilidade e a capacidade do indivíduo de construir experiências. Por isso "[...] o ensino é necessariamente uma atividade engajada no meio em que se está inserido, sendo este um dos pressupostos que norteiam seus escritos pedagógicos." (GOMES; BRETTAS, 2022, p.333).

O filósofo pragmatista considerava fundamental a relação entre o sujeito com o meio em que vive, sendo esse um fator que se aproxima das MAA, pois elas permitem que o aluno se torne ativamente intrínseco e interaja com o seu meio, estabelecendo relações e experiências ligadas ao contexto de cada aluno. O teórico aponta que para adquirir conhecimento,

[...] Sua vida e experiência não podem consistir em sensações atomizadas momentâneas, auto enclausuradas. Sua atividade está em referência com o ambiente e com o que já aconteceu ou está para acontecer. Esta organização, intrínseca à vida, torna desnecessária uma síntese sobrenatural e sobre-empírica, ao mesmo tempo em que ministra a base e o material para o desenvolvimento da inteligência como fator organizador da experiência. (DEWEY, 2011, p. 94).

Dewey (2023) defende que a educação progressiva é mais humana e democrática, ao contrário da educação tradicional, que possui caráter autoritário. Ao passo que a primeira proporciona a continuidade de experiências, a segunda carece de uma filosofia da educação que fundamente as suas experiências, sendo elas, experiências erradas.

A escola, na perspectiva deweyana, é um princípio social ativo, e não mero preparo para viver em sociedade. Nessa perspectiva, Gomes e Brettas (2022) afirmam que para o teórico norte-americano, não há dissociação entre a escola e a vida, ou seja, o sujeito está diretamente ligado às práticas escolares para

estabelecer sua construção na sociedade, sendo assim, por meio das experiências vivenciadas, que se permite a formação desse indivíduo com o meio.

Anísio Teixeira (1900-1971) foi um dos difusores do movimento escolanovista, e idealizadores do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, sobretudo, inspirado nos ideais deweyanos e nos processos de ensino-aprendizagem progressivos. Esse pensador da educação brasileira foi o primeiro intelectual responsável por trazer o pensamento de Dewey para o Brasil. Isso ocorreu principalmente pelo fato de frequentar, em 1927, a Universidade de Columbia, onde Dewey era professor. Nesse contexto, Teixeira realizou seu mestrado sendo orientando do filósofo estadunidense. (PEDROSA; SILVA, 2020).

Ninguém aprende sendo obrigado a aprender, o aprendizado não seria algo impositivo mas um processo natural. Para Dewey, o professor deve conhecer os educandos, dar liberdade para eles pensarem, ao passo que aprendem melhor quando realizam atividades relacionadas ao conteúdo em sala de aula, e é essencial que eles saibam o porquê estão aprendendo, qual o significado de determinada atividade. Nessa perspectiva, se o professor ensinar algo a eles associado com aquilo que estão vendo, vivenciando, experimentando, torna-se um aprendizado completo e que se tem a concentração dos estudantes, "[..] ao passo que quando o conhecimento é vinculado com outros conhecimentos, de forma transdisciplinar, juntamente com a experiência, o educando consegue apreendê-lo melhor e de forma mais crítica." (MENDONÇA; ADAID, 2018, p.149).

Observa-se que “a teoria de John Dewey fundamenta teoricamente as metodologias ativas e ele diz que não pode dissociar a vida e a educação, o aluno ‘aprende fazendo’” (UZUN, 2021, p. 157).

4.3 Paulo Freire

O filósofo Paulo Freire se posiciona contra um ensino que não se vivencie a curiosidade, a criatividade, que se mantenha nos modismos tradicionais, em que o educador apenas deposita conhecimento, a chamada educação bancária. Com isso, um ensino que pense para além do comodismo, é um ensino que

movimenta o aluno em busca de torná-lo consciente para uma prática libertadora. O uso de MAA também é uma oposição à educação bancária. Nesse sentido:

[...] Surge a necessidade de os professores buscarem novos caminhos e novas metodologias de ensino que foquem a interação entre os sujeitos (professor/aluno, aluno/aluno, professor/professor), o protagonismo e a postura crítica e autônoma dos estudantes, a fim de promover efetivamente aprendizagens significativas. Assim, atitudes como oportunizar a escuta aos estudantes, valorizar suas opiniões, exercitar a empatia, responder aos questionamentos, encorajá-los, dentre outras, configuram pontos de encontro entre as ideias de Freire e a abordagem pautada pelo método ativo. (DIESEL; BALDEZ; MARTINS, 2017, 284).

Assim, em uma concepção freiriana, para que haja de fato uma aprendizagem significativa, é preciso uma ação problematizadora, que opere a conscientização dos indivíduos, que reflita na importância de olhar e abordar os diferentes contextos sociais dos educandos. Com o intuito de promover experiência contextualizada a partir da realidade deles, e um conhecimento de mundo, buscando ampliar a visão sobre ele para os educandos, considera-se a relação professor e aluno constituída por uma prática dialógica e emancipadora. Lima (2017) explica que:

Também considerado uma educação problematizadora, o método de Paulo Freire está orientado para a realidade e apresenta três etapas, sendo a primeira focada na leitura de mundo. Essa leitura é obtida por meio de uma investigação temática, considerando-se as vivências e experiências dos educandos. A partir de palavras geradoras, identificadas nessa investigação, segue-se a tematização. Nela, ocorre o compartilhamento dos sentidos atribuídos às palavras geradoras de modo a fundamentar a terceira etapa. Na problematização, palavras e sentidos são dialogados e colocados em reflexão, visando à transformação do mundo lido. (LIMA, 2017, p. 427).

As abordagens das MAA podem se aproximar do método freireano, desde que realmente sejam significativas e problematizadoras, que o pensamento crítico ocorra por intermédio da prática social, de modo que a aplicação de um espaço envolvido por meio de diálogo, reflexão e mobilização na construção do conhecimento composto pelas práticas sociais, sem dissociá-lo da teoria.

Outro ponto sobre Freire que também se aproxima das MAA, é justamente sua concepção sobre o fazer e o pensar sobre o fazer, o qual implica consideravelmente em um ensino ativo, em que a prática se torna tão importante quanto a teoria, para que a assim, o educando se torne também produtor de saberes. Além disso, fica evidente sua abordagem sobre uma educação problematizadora em que se relaciona com a interpretação crítica do aluno sobre a realidade, o qual se dá em aulas onde existem o diálogo e uma movimentação dos estudantes, ou seja, aulas ativas, que ocorrem com uma investigação incisiva sobre determinado assunto a fim de despertar o educando para uma consciência transformadora. (LOPES; GOMES, 2022).

Para Freire, teoria e prática devem se ligar conjuntamente, pensando em uma pedagogia de ação transformadora, conforme relata: “A teoria sem a prática vira 'verbalismo', assim como a prática sem teoria, vira ativismo. No entanto, quando se une a prática com a teoria tem-se a práxis, a ação criadora e modificadora da realidade.” (FREIRE, 1996, p. 25). Portanto, utilizar as MAA considerando apenas a prática, é se distanciar da teoria freireana, que valorizava também a teoria.

4.4 Dermeval Saviani

O pesquisador Dermeval Saviani, em sua Pedagogia Histórico-Crítica, apresenta questões atribuídas à provocação de reavaliar processos, buscar novas alternativas de ensino (que pode apresentar diferentes composições do trabalho pedagógico para que a escola cumpra seu papel social) e consequentemente, desviar do senso comum ao questionar o *status quo* e as práticas reprodutoras em que nele se inserem. Para Saviani (2019) é indispensável associar teoria e prática, já que ter um embasamento teórico implica na sua prática social. Para o referido autor:

O ponto de partida metodológico da pedagogia histórico-crítica não é a preparação dos alunos, cuja iniciativa é do professor (pedagogia tradicional), nem a atividade, que é de iniciativa dos alunos (pedagogia nova), mas é a prática social (primeiro

momento), que é comum a professores e alunos. Essa prática comum, porém, é vivenciada diferentemente pelo professor e pelos alunos. (SAVIANI, 2019, p. 75).

Nessa perspectiva, as MAA abarcam uma fundamentação teórica distinta da Pedagogia Histórico-Crítica, visto que a primeira advoga que o aluno deve ser protagonista do processo de ensino e aprendizagem, ao passo que a segunda assume a relação dialógica entre professor e aluno é necessária.

Saviani (2013, p. 431) assume um posicionamento crítico em relação à resignificação que passou a existir sobre os ideais da Escola Nova e que passaram a ser amplamente difundidos no Brasil a partir da década de 1990:

O lema “aprender a aprender”, tão difundido na atualidade, remete ao núcleo das ideais pedagógicas escolanovistas. Com efeito, deslocando o eixo do processo educativo do aspecto lógico para o psicológico; dos conteúdos para os métodos; do professor para o aluno; do esforço para o interesse; da disciplina para a espontaneidade, configurou-se uma teoria pedagógica em que o mais importante não é ensinar e nem mesmo aprender algo, isto é, assimilar determinados conhecimentos. O importante é aprender a aprender, isto é, aprender a estudar, a buscar conhecimentos, a lidar com situações novas. E o papel do professor deixa de ser o daquele que ensina para ser o de auxiliar o aluno em seu próprio processo de aprendizagem.

272

As MAA, que são influenciadas pela Pedagogia Nova, podem oferecer um ensino raso, ampliando as desigualdades escolares já existentes no país. Não se trata de retornar ao conteudismo (educação bancária) propagado pela Pedagogia Tradicional, mas de possibilitar que as camadas populares, por meio de uma educação crítica, tenham acesso aos conteúdos que a camada dominante recebe.

Os estudos de Saviani se articulam por um método que supere aqueles considerados tradicionais, mas os novos também. Para Dermeval Saviani, deve-se constituir uma educação que valorize os interesses populares, com o intuito de uma emancipação intelectual. Nesse sentido, é importante que prevaleça um método de ensino que disponha a ação dos estudantes, em que o questionamento se conduza como um fator fundamental no processo educacional do aluno.

Ao passo que Saviani defende um ensino que problematize e que possibilite aos estudantes o alcance de níveis elevados da compreensão da prática social,

também critica abordagens que implicam somente na ação do aluno, colocando-o como papel central nesse processo. Entende-se que:

[...] A Pedagogia Histórico-Crítica constitui-se como uma proposição para as atividades escolares que surge da crítica às pedagogias hegemônicas – Tradicional, Nova e Tecnicista. Estas pedagogias são chamadas por Saviani de pedagogias não críticas, porque não tem como finalidade desvelar o real, mas propõem-se a ajustar o sujeito ao meio de forma submissa e sem autonomia. (BORGES, SBARDELOTTO, 2017, p. 473).

Para que haja uma aproximação entre as MAA e a Pedagogia Histórico-Crítica, deve-se permitir que o aluno atue como agente transformador da realidade na qual está inserido, visto que "baseiam-se em formas de desenvolver o processo de aprender, utilizando experiências reais ou simuladas, visando às condições de solucionar, com sucesso, desafios advindos das atividades essenciais da prática social, em diferentes contextos." (BERBEL, 2011, p.29).

Na perspectiva de Saviani, deve-se evitar um ensino que não corrobora para uma "reflexão-na-ação". É preciso que se considere a teoria também, já que o ato de questionar/refletir necessita de uma contínua formação teórica. Destarte, as MAA que focam apenas na prática tendem a esvaziar a formação teórica e crítica dos estudantes.

273

Considerações finais

A pesquisa assumiu uma fundamentação em pressupostos teóricos da Filosofia da Educação, tendo o recorte em quatro autores/pensadores com elevado número de citações nessa área. Buscou-se evidenciar possíveis críticas e defesas da implementação de MAA a partir desses referenciais.

Constatou-se que as MAA possuem muitas características que se aproximam da teoria rousseauiana, deweyana e freireana. Não obstante, a Pedagogia Histórico-Crítica de Dermeval Saviani possui muitas ressalvas no que tange aos ideais das MAA, que são herdados do movimento escolanovista.

Compete aos educadores, antes de propor uma abordagem das MAA para os estudantes, levar em consideração os estudos teóricos e seus pressupostos epistemológicos. Assim, o educador ciente não só da sua intencionalidade, mas também dos contextos sociais dos estudantes envolvidos, das suas limitações, pode adotar a abordagem mais adequada para a formação dos discentes.

Para que as MAA, na perspectiva desses teóricos da Filosofia da Educação, sejam utilizadas de modo apropriado na educação, deve-se: 1) valorizar não somente a prática, mas também a teoria; 2) considerar também a necessidade de acesso aos conteúdos que são legados às camadas dominantes, para que as camadas populares, por meio de uma educação crítica, tenham condições de lutar pela transformação social; 3) lembrar que a educação é um ato político, e que a formação dos estudantes não deve ser esvaziada de conteúdos éticos, políticos e sociais; 4) entender que não é só o aluno que está no centro do processo de ensino e aprendizagem, mas que o professor também é fundamental nessa relação.

Para estudos posteriores, é recomendável abordar as perspectivas teóricas de outros filósofos e pesquisadores da educação que são referência na área de Filosofia da Educação

Referência

BERBEL, N. A. N. “As metodologias ativas e a promoção da autonomia de estudantes”. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, v. 32, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2011.

BORGE, L. F. P.; VANICE, S. S. “O ensino na educação superior: uma análise da metodologia ‘trezentos’ e sua relação com a pedagogia histórico-crítica”. *Revista Inter. Educ. Sup.*, v. 3, n. 3, p. 468-477, Campinas, SP, set/dez., 2017.

CASTAÑON, G. A. “O que é construtivismo?” *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 1 n. 2: Série 4, 2015.

DEWEY, J. *Reconstrução em filosofia*. São Paulo: Ícone, 2011.

DEWEY, J. *Experiência e Educação*. Editora Vozes, 2023.

DIESEL, A; BALDEZ, A. L. S.; MARTINS. N. “Os princípios das metodologias ativas de ensino: uma abordagem teórica”. *Revista Thema*, 14(1), p. 268-288, 2017.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GOMES, A. L.; BRETTAS A. C. F. “O movimento escolanovista e os antecedentes históricos das metodologias ativas”. *Contemporanea - Revista de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 2, p. 320-336, 2022.

KFOURI, S. F. et al. “Aproximações da Escola Nova com as Metodologias Ativas: Ensinar na Era Digital”. *Rev. Ens. Educ. Cienc. Human.*, v. 20, n. 2, p. 132-140, 2019.

LIMA, V. V. “Espiral construtivista: uma metodologia ativa de ensino-aprendizagem”. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 21, n. 61, p. 421-434, jun. 2017.

LOPES, C. B.; GOMES, I. R. “Reflexões sobre o legado de Paulo Freire e a EPT: metodologias ativas para práticas educativas”. *Revista Cesumar*, v.27 n. 1, 2022.

LORIERI, M. A. INTRODUÇÃO. “Perspectivas da Filosofia da Educação”. In: SEVERINO, A. J.; ALMEIDA, C. R. S. de; LORIERI, M. A. (Orgs.). *Perspectivas da filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 2011.

LUCKESI, C. C. *Filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 1994.

MENDONÇA, S; ADAID, F. A. P. “Experiência e educação no pensamento educacional de John Dewey: teoria e prática em análise”. *Prometeus: Filosofia em Revista*, 11 (26), 2018.

MORAN, J. “Metodologias ativas para uma aprendizagem profunda”. In: MORAN, José; BACICH, Lilian (Org.). *Metodologias ativas para uma educação inovadora: uma abordagem teórico-prática*. Porto Alegre: Penso, 2018.

MOTA, A. R.; ROSA, C. T. W. da. “Ensaio sobre metodologias ativas: reflexões e propostas”. *Espaço Pedagógico*, v. 25, n. 2, Passo Fundo, p. 261-276, maio/ago., 2018.

NISKIER, A. *Filosofia da educação: uma visão crítica*. 3 ed., São Paulo: Edições Loyola, 2012.

OLIVEIRA, M. K. de. *Vygotsky: Aprendizado e desenvolvimento, um processo sócio-histórico*. Editora Scipione, 1993. 111 p.

PEDROSA, J. G.; SILVA, R. S. V. “As viagens pedagógicas do jovem Anísio Teixeira à Europa (1925) e Estados Unidos da América (1927) e sua inclinação definitiva para a educação pública”. *Educação em Foco*, v. 23, n. 40, p. 153-173, 2020.

ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. Trad. Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

SAVIANI, D. *Escola e Democracia*. Polêmicas do nosso tempo. 26 ed. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 1992.

SAVIANI, D. *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*. 4 ed, Coleção Memória da Educação, Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

SAVIANI, D. *Pedagogia histórico-crítica*, quadragésimo ano: novas aproximações. Campinas: Autores Associados, 2019.

Aproximações e distanciamentos de pensadores da educação em relação às metodologias ativas de aprendizagem

SEVERINO, A. J. “Filosofia da Educação: o desafio do pensar a educação nos países e comunidades lusófonas”. In: SEVERINO, A. J.; ALMEIDA, C. R. S. de; LORIERI, M. A. (Orgs.). *Perspectivas da filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 2011.

SILVA, F. G. A. et al. “O futuro do ensino: metodologias ativas na prática docente”. In: *Anais. CONEDU VI Congresso Nacional de Educação*. 2019.

UTTA, B. P.; DE AQUINO UTTA, Á. K. S.; GONZÁLEZ, F. E. “As metodologias Ativas: Aproximações teóricas”. In: *Anais. VI Congresso Nacional de Educação*, Fortaleza, Ceará, 2019.

UZUN, M. L. C. “As principais contribuições das Teorias da Aprendizagem para a aplicação das Metodologias Ativas”. *Revista Thema*, v. 19, n. 1, p. 153-163, 2021.

Submissão: 28. 06. 2024

/

Aceite: 20. 07. 2024

Entre o bom e o útil: autotelismo e formação em diferentes níveis de ensino

Between the good and the useful: autotelism and formation at different levels of education

MATHEUS REICHLETI FLORES¹

ROSÂNGELA ARAÚJO DARWICH²

Resumo: Este estudo investiga a relação que estudantes de diferentes níveis de ensino têm com a aquisição de conhecimento, destacando o conceito de autotelismo – a busca pela excelência intrínseca. Reflexões sobre os conceitos de “bom” e “útil” são realizadas com base em autores como Aristóteles, Platão e Csikszentmihalyi. Um questionário online foi aplicado a sessenta estudantes de ensino médio, superior e pós-graduação, revelando um aumento do autotelismo à medida que o nível educacional avança. Propõe-se que o ensino médio pode aprender com os níveis superiores para promover uma aprendizagem mais prazerosa e humanizada, valorizando o conhecimento não só pela utilidade, mas também pelo seu potencial de enriquecer a experiência de vida dos estudantes.

Palavras-chave: Autotelismo. Educação Humanizada. Aquisição de conhecimento.

Abstract: This study investigates the relationship that students at different levels of education have with the acquisition of knowledge, highlighting the concept of autotelism – the search for intrinsic excellence. Reflections on the concepts of “good” and “useful” are based on authors such as Aristotle, Plato and Csikszentmihalyi. An online questionnaire was administered to sixty high school, college and postgraduation students, revealing an increase in autotelism as the educational level advances. It is proposed that secondary education can learn from higher levels to promote more pleasurable and humanized learning, valuing knowledge not only for its usefulness, but also for its potential to enrich students' life experience.

Keywords: Autotelismo. Educação humanizada. Aquisição de conhecimento.

¹ Graduando em Psicologia pela Universidade da Amazônia (Unama). Foi diretor de ensino da Liga Acadêmica de Psicologia Clínica (LAPSIC), plantonista no Plantão Psicológico e fez parte do Programa de Iniciação Científica na mesma instituição. E-mail: matheusflorespsi@gmail.com

² Psicóloga, psicoterapeuta e professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) e do curso de Psicologia da Universidade da Amazônia (Unama). Doutora em Psicologia: Teoria e Pesquisa do Comportamento (PPGTPC/UFPA) e especialista em Terapia Cognitivo-Comportamental (CENSUPEG), com estágio pós-doutoral na Universidade Protestante de Ciências Aplicadas de Freiburg, na Alemanha. E-mail: rosangeladarwich@yahoo.com.br

Introdução

O ser humano é um ser livre e responsável que, diferente dos outros seres, tem a capacidade de se moldar livremente, determinando, assim, seu ser. Contudo, nasce em um mundo já determinado e necessita adaptar-se a ele, sendo moldado por ele. Por meio da educação são transmitidas a linguagem, a tradição e as expectativas de outros seres humanos, dando ao neófito a capacidade de se relacionar, de mover-se no mundo e, a partir daí, autodeterminar-se. Dessa forma, “a educação tem esse caráter ambíguo de libertar aprisionando e aprisionar libertando” (Seibt; Braço, 2021, p. 63), pois fecha possibilidades à pessoa para que ela possa abrir-se a muitas outras.

O fechamento e a atualização de possibilidades por parte da sociedade estão intrinsecamente ligados ao projeto de ser humano compartilhado por ela, no sentido de aquilo que ela quer que os seres humanos sejam/se tornem. Dessa forma, a condição do adulto educado expressa muito de como se estrutura o projeto de pessoa da sociedade. Para Han (2017), o projeto atual está deixando as pessoas depressivas e esgotadas, cansadas do poder e do fazer.

Nossa sociedade está doente, obcecada com o útil e esquecida daquilo que é bom em si mesmo, e criando pessoas com a mesma mentalidade. E essa mentalidade se estende a diversos domínios, inclusive ao do conhecimento, tão unido ao da educação formal e informal.

Este estudo objetiva investigar o projeto de ser humano que norteia a educação formal e informal na sociedade capitalista atual, especialmente como ela produz a relação com o conhecimento, apontando falhas em seus princípios e resultados. Verificamos a possibilidade de a educação se encontrar demasiadamente pautada na utilidade do ser humano para a produção e pouco em valores positivos, como no caso de seu caráter, quanto a ser bom em si mesmo e ser aperfeiçoador da natureza humana (Reale, 2014). Ademais, por meio de uma pesquisa de campo, que consistiu na resposta de estudantes de diferentes níveis de ensino (médio, superior e pós-graduação), objetivamos investigar a relação do estudante de Belém (PA) com o conhecimento.

O bom e o útil

Segundo Aristóteles (Ética a Nicômaco, 1096b), “podemos falar dos bens de duas maneiras, uma, os bens por si mesmos, outra, os bens em relação aos primeiros”, ou seja, há coisas boas e há coisas, que podemos chamar “úteis”, que se tornam boas por serem meios de se chegar nas primeiras. Além disso, como o útil só é procurado como meio de se chegar ao bom, este último se mostra mais perfeito que o primeiro, pois “uma coisa perseguida como fim em si é mais perfeita do que aquela perseguida como um meio para uma coisa qualquer” (1097a) e tanto mais perfeita uma coisa será quanto mais exclusivamente como fim, e não como meio, for buscada:

uma coisa não escolhida como meio para algo é mais perfeita do que as coisas escolhidas tanto como fins em si quanto como meio para esta coisa, e simplesmente chamamos perfeito o que é sempre desejável por si mesmo e nunca por outra coisa (1097a)

Hildebrand (2020) defende que o termo “útil” tem várias acepções, desde uma que se refere à simples capacidade de algo servir como instrumento para se obter um fim, àquela de meio em relação a alguns fins específicos aos quais chama “bens objetivos” ou “bens elementares para a pessoa humana” (p. 71; tradução nossa). Estes bens seriam

as coisas indispensáveis à nossa vida, assim como todas aquelas coisas que se referem ao nosso bem-estar físico e mental e segurança na medida em que somos indivíduos e membros da sociedade. Comida, vestimentas e abrigo; saúde, liberdade, paz e ordem são tais bens elementares (p. 69; tradução nossa)

Ainda assim, o útil não se confunde com os bens mais elevados da pessoa humana, embora não seja oposto a eles e até ajude a alcançá-los. Poder-se-ia, portanto, chamar a esses bens superiores e mais perfeitos de inúteis e dizer que são tanto mais perfeitos quanto menos úteis e mais buscados por si mesmos são. Por isso, o bem mais perfeito de todos é a felicidade, fim de todas as ações humanas e sempre buscada por si e não como meio para mais nada.

A psicologia moderna confirma essas reflexões dos clássicos. Csikszentmihalyi (2020) descreveu um estado de experiência ótimo, chamado “flow”, de alta fruição. Um dos requisitos para se experimentar esse estado seria o “autotelismo” da atividade em que se está imerso, palavra derivada da junção de duas palavras gregas: *auto*, que significa próprio, e *telos*, que significa fim. Assim, dizer que algo é “autotélico” significa dizer que é um fim em si mesmo.

A importância do autotelismo para o *flow* está no direcionamento da atenção. Nesse tipo de experiência, a atenção do indivíduo foca-se na atividade em si, enquanto nas experiências exotéticas (que não são um fim em si mesmas, mas que o possuem *fora* delas), sua atenção se concentra nas consequências da atividade, o que diminui a fruição.

O autotelismo de Csikszentmihalyi pode, no entanto, diferir um pouco daquilo descrito por Aristóteles e Hildebrand. Enquanto estes autores falam de valores e coisas boas e que são fins em si mesmas objetivamente, Csikszentmihalyi se refere mais à experiência subjetiva de autotelismo. Para ele, o importante não é a atividade em si, mas a forma como a pessoa a experiencia, se coloca sua atenção e motivação nas consequências ou na própria atividade:

Investir no mercado de ações para ganhar dinheiro não é uma experiência autotélica; mas investir para provar sua capacidade de prever futuras tendências é [...] O que transparece nas duas situações é ostensivamente idêntico; a diferença é que, quando a experiência é autotélica, a pessoa presta atenção na atividade em si; quando não é, sua atenção se concentra nas consequências (CSIKSZENTMIHALYI, 2020, p. 85)

Essa diferença entre os pensadores, contudo, pode ser vista não como uma discordância, mas como uma complementação. Se o que importa para o *flow* não é a atividade em si, mas a experiência subjetiva dela, as atividades que são objetivamente autotéticas trariam esse tipo de experiência com muito mais facilidade, o que as faz mais perfeitas, pois contribuem mais para a felicidade.

A ciência comportamental também fala de autotelismo, embora não sob tal nome, quando define valores. “Em ACT [Terapia de Aceitação e Compromisso], valores são consequências livremente escolhidas e verbalmente construídas de padrões de atividade contínuos, dinâmicos e em evolução que estabelecem

reforçadores predominantes para essa atividade que são intrínsecos ao engajamento no próprio padrão comportamental valorizado.” (WILSON; DUFRENE, 2009, p. 64) Sendo os reforçadores de uma atividade intrínsecos a ela, o seu fim não é outro que não ela mesma, pois não busca uma consequência positiva externa, mas ela mesma é satisfatória, pois realiza um valor. Dessa forma, uma ação valorizada poderia ser chamada autotélica.

O bem do conhecimento

Um exemplo de bem em si mesmo é o conhecimento. O conhecimento pode ser útil, como a engenharia, necessária para construir uma ponte, por exemplo, ou pode não ter nenhuma utilidade prática, como o conhecimento filosófico ou metafísico, mas sempre “é capaz de ser seu próprio fim. A constituição da mente humana é tal que qualquer tipo de conhecimento, se realmente o for, é sua própria recompensa.” (NEWMAN, 2008, p. 90, tradução nossa)

E, entre os bens autotélicos, o mais exaltado pelos filósofos é o do conhecimento. Inclusive, para Aristóteles (*Ética a Nicômaco*), a contemplação é a atividade por excelência do ser humano, na qual consiste o melhor tipo de vida, pois “se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, é razoável que seja conforme a mais alta virtude e essa será a virtude da parte mais nobre de nós mesmos.” (p. 284) Esta parte é o intelecto e o ato dele segundo a virtude é a contemplação.

Isso é muito bem ilustrado no *Fedro* de Platão. No mito do auriga, a alma humana é representada por um auriga conduzindo dois cavalos, um obediente e outro desobediente, sua missão consistindo em educar o desobediente, que representa as paixões que o arrastam para onde não quer ir. As almas que conseguem educar esse cavalo desobediente disputam entre si com grande ansiedade para atingir a região superior, a “planície da verdade”.

Mas o que motiva a grande ansiedade em descortinar a planície da verdade é o fato de o pasto adequado para a melhor parte da

alma estar no prado nela situado, sendo esse pasto que nutre a asa responsável pela ascensão da alma (PLATÃO, Fedro, 248b)

Tomás de Aquino (ST, I, IIae, q. 3, a. 8) vê na união com Deus a fonte da beatitude, ou seja, da felicidade humana. Contudo, como um bom aristotélico, o aquinate não perde de vista a natureza racional da humanidade e vê, na bem-aventurança eterna cristã, uma realização dessa natureza pelo aperfeiçoamento do intelecto: “Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como o objeto em que só consiste a beatitude do homem (...)”. Contudo, o medieval não deixa de reconhecer o valor do conhecimento nesta vida, embora o faça somente de forma relativa: “pelos divinos efeitos somos levados à contemplação de Deus (...) A perfeição do intelecto humano é a verdade divina, ao passo que as outras verdades aperfeiçoam o intelecto em ordem à verdade divina” (ST, II, IIae, q. 180, a. 4)

Além disso, os valores vivenciais de Frankl (2019) dizem respeito a experiências enriquecedoras em que a pessoa acolhe algo do mundo. A experiência da verdade, ou seja, o conhecimento, pode facilmente ser enquadrada nesta categoria de valores descrita pelo criador da Logoterapia.

Portanto, todo conhecimento é bom em si mesmo e contribui para o aperfeiçoamento do ser humano. Mas há conhecimentos mais perfeitos que outros.

Tipos de conhecimento

Aristóteles (Metafísica) distingue dois tipos de ciência e os hierarquiza: “as ciências especulativas mais ligadas ao saber que as produtivas” (981b-982a). Em outras partes de sua obra, contudo, atribui o nome “ciência” (*epistémē*) somente às especulativas, distinguindo-a da “arte” (*téchne*). “A distinção entre a arte e a ciência refere-se ao fato de que, enquanto a arte possui uma aplicação prática, a ciência desconhece esta dimensão pragmática.” (PUENTES, 1998, p. 131)

É claro que essas nomenclaturas adquiriram hoje sentidos diferentes e muitas disciplinas que Aristóteles tratava como arte são consideradas ciências,

como a medicina e a engenharia. Contudo, cabe apontar essa distinção apresentada por ele para entender melhor a superioridade que atribui à especulação em relação à produção (sem deixar de atribuir a ela sua devida importância).

Tendo em vista a já comentada superioridade atribuída por Aristóteles a tudo o que é fim em si mesmo, podemos entender facilmente o motivo de considerar a ciência superior à arte: seu caráter autotélico. A arte é um conhecimento e, portanto, boa em si mesma, mas também é útil, pois tem como fim a produção de uma realidade, tendo caráter de meio. As ciências especulativas não possuem essa dimensão útil, mas são valorizadas somente por si mesmas e isto as faz superiores. A dignidade da arte se relaciona com sua capacidade de produzir coisas que facilitem a contemplação, a atividade intelectual por excelência, que é o que realmente aperfeiçoa a pessoa humana, que torna ela naquilo que ela realmente é (HAN, 2017; REALE, 2014).

Contemplação, produção, felicidade e educação

A sociedade capitalista, porém, está obcecada pelo útil e esquecida daquilo que é bom em si e de onde o útil adquire sua dignidade. Para Reale (2014, p. 85), “o praxismo e o tecnologismo constituem as manifestações mais evidentes do mal-estar atual” e, na nossa cultura, tornaram-se “verdadeiras” a práxis e a técnica, e *todos os valores são absorvidos no fazer e no produzir.*” (p. 86) Tudo precisa servir para alguma coisa, tudo precisa ter uma utilidade, nada pode ser simplesmente “bom” para ser valorizado. E, ao contrário, aquilo que é “útil”, simplesmente por sê-lo, torna-se objeto de desejo, de prestígio.

Essa obsessão se estende, também, à autoimagem. A pessoa não se valoriza por ter a dignidade intrínseca de ser humano, por conhecer algo, mas só na medida em que é útil. Sua identidade pessoal mesma está ligada à sua produção: “o que conta não é o livre indivíduo que encontra sua identidade na própria alma, segundo a tradição greco-cristã, mas aquela máscara do indivíduo, essa sua personificação que é a sua profissionalidade” (GALIMBERTI, 2006, pp. 639-640).

Daí surge a violência neuronal descrita por Han (2017). Segundo ele, a pressão de desempenho (que é uma autocobrança por utilidade) cansa e deprime as pessoas. Elas estão esquecidas da contemplação e absolutizando a vida ativa. Olhando para esse diagnóstico e para a lógica produtivista do modelo capitalista, não é difícil perceber que é este o modelo de ser humano tido em mente e oferecido pela educação atual, o modelo que as instituições sociais, talvez sem perceber, têm em mente ao educar e no qual pretendem tornar os educandos: pessoas obcecadas pela produção, pelo útil, pelos meios, esquecidas do sentido do fim, da contemplação, para, novamente, serem *úteis* aos interesses do sistema. Dessa forma, não só o conhecimento é transformado de fim para meio como também há uma transformação do “trabalho de meio em fim” (REALE, 2014, p. 103), pois também o bem-estar material, alcançado pelo trabalho, é absolutizado. Um sinal disso é o que Pinheiro (2021, p. 109) chama de “barbárie da especialização”. O ser humano moderno renuncia ao conhecimento do todo para saber “muito de muito pouco” (p. 111), o que “o tornou hermético e acomodado, subtraindo-o do verdadeiro espírito científico, marcado pela humildade e pela aventura diante do desconhecido” (p. 113), “afastando-se da realidade ao querer transformá-la e não conhecê-la.” (p. 232)

Segundo Reale (2014), essa inversão tem raízes no niilismo, que, cético para a ideia da felicidade, substitui a busca dela pela busca da potência, o que, como vimos em Han (2017), cansou e deprimiu o ser humano moderno. Talvez não seja possível nem desejável, atualmente, abolir completamente a especialização, pois, em certa medida, funciona, é benéfica e favorece a produção, que não deixa de ser um bem.

Não é necessário nem bom, porém, deixar de lado o ensino da técnica que favorece a produção, pois, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1178b):

o homem feliz necessitará também de bens exteriores, já que ele é homem, pois a sua natureza não é suficiente para a atividade contemplativa, mas é preciso também que o corpo esteja em boa saúde, que ele receba alimentação e todos os cuidados.

Afinal, “a existência humana só se realiza na *vita composita*” (HAN, 2023, p. 150), isto é, na vida composta de atividade e contemplação, não sendo possível

viver apenas contemplando. Contudo, esses bens exteriores, produzidos com o auxílio da técnica, e a própria vida ativa devem ordenar-se à contemplativa, que “tem prioridade sobre a ativa, porque se aplica a um objeto superior e melhor” (TOMÁS DE AQUINO, ST, II, II^{ae}, Q. 182, a. 4), sendo que “a *vita activa* sem a *vita contemplativa* é cega” (HAN, 2023, p. 148). Esse ordenamento, porém, como vimos, não têm acontecido. Há um esquecimento do sentido do fim ao qual servem essas realidades e “a preocupação pelo bem viver [...] cede lugar cada vez mais à preocupação pelo sobreviver” (HAN, 2017, p. 33)

E o ser humano confunde, dessa forma, o sobreviver com o bem-viver, idealizando a sobrevivência como se fosse boa vivência, tornando-se como a “alma furada” de Platão. No diálogo “Górgias”, Sócrates usa a imagem de um jarro furado para descrever a alma dos que vivem uma vida “desregrada”, submissos às suas paixões, sempre desejando e satisfazendo seus desejos pelos bens exteriores, que nunca preenchem a pessoa, usando desses meios de sobrevivência, que deveriam ajudá-lo a alcançar seu fim contemplativo, como se fossem eles próprios o fim:

carregarão água para o interior de seu jarro que vaza como uma peneira, que é uma coisa que também vaza. E por peneira, segundo declarou a mim quem contou a história, ele quer dizer a alma; e a alma dos destituídos de inteligência comparou a uma peneira, que, por ser perfurada, é incapaz de reter alguma coisa devido a sua descrença e esquecimento (PLATÃO, Górgias, 493b-c)

Ao contrário, a contemplação é aquilo que realiza o ser humano, aquilo pelo qual ele obtém a felicidade: “A felicidade, então, coexiste com a contemplação, e quanto mais se possui a faculdade de contemplar, mais também se é feliz não por acidente, mas em virtude da própria contemplação, pois essa é por si só um grande prêmio.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1178b)

Também para Han (2023, p. 142), “a felicidade se deve à inatividade”, que é ocasião para contemplar, para realizar aquele mergulho nas coisas (HAN, 2017), que só pode ser alcançado por uma profunda atenção a elas e profundo esquecimento da sua utilidade e das nossas necessidades, facilitando aquele

estado chamado *flow*, e que tem sua fonte não na dúvida cartesiana, que “dissolve o espanto” (p. 36), mas no próprio “espanto a respeito do ser-assim das coisas” (p. 35), no maravilhamento por um mundo bonito e ordenado (PINHEIRO, 2021). A contemplação “dignifica a vida inteira, não se reduzindo a um conhecimento técnico” (p. 233).

Uma educação, portanto, que ensine apenas a “fazer” e não a beleza e os meios do “saber”, não contribui para a realização da natureza humana, que só se alcança pela contemplação.

Metodologia

Foram elaborados formulários com perguntas que foram respondidas por estudantes de diversos níveis de ensino em instituições da cidade de Belém, no Pará. Os formulários buscaram informações acerca da relação que os respondentes tinham com o conhecimento: se seria autotélica ou utilitária.

A análise de dados foi realizada a partir da metodologia da análise de conteúdo (BARDIN, 2011). Para isso, as perguntas foram divididas em duas categorias: as que analisam o autotelismo em diversas atividades (cujas respostas foram divididas em “autotelismo” e “utilidade/não-autotelismo”) e as que analisam o senso de eficácia do ensino formal para a realização profissional ou pessoal (com as respostas divididas em “eficaz” e “não eficaz”).

286

Resultados e discussão

Quanto aos participantes deste estudo, 60 respondentes compuseram os três grupos investigados, de estudantes do ensino médio, de graduação e de pós-graduação, tendo sido divididos entre eles em igual número de modo a possibilitar uma análise comparativa.

Os formulários foram acessados por 60 estudantes de três escolas privadas de ensino médio, os quais estavam cursando o segundo (15%) ou o terceiro (85%) ano, sendo 30% do gênero masculino e 70%, do feminino e na faixa etária de 16 a 20 anos.

Também foram acessados por estudantes de graduação, sendo 80% de uma universidade particular e 20% de uma universidade pública, de quatro cursos (70% cursando Psicologia; 15%, Engenharia Civil; 10% Educação Física e 5% Cinema), entre o primeiro e décimo semestre, a grande maioria (30%) cursando o 9º, enquanto apenas 5% estavam no 1º semestre. 60% dos participantes se identificaram com o gênero feminino enquanto apenas 40% se identificaram com o masculino. A idade desses participantes variou de 22 a 60 anos.

Além disso, formulários também foram respondidos por estudantes de pós-graduação *strictu sensu*, sendo 55% de uma universidade privada e 45% de uma pública, com 30% em um projeto de pós-graduação em ciências exatas e 70% divididos em pós-graduações em ciências humanas, sendo que 60% estavam cursando o mestrado e 40% o doutorado. Suas idades variaram entre 23 e 60 anos e 50% se identificaram com o gênero masculino e 50% com o feminino.

As respostas aos formulários, já divididas em suas respectivas categorias de análise, estão nos quadros a seguir.

Quadro 1 – Autotelismo ou utilidade/não-autotelismo

| Questionamento | Ensino médio | | Universidade | | Pós-Graduação | |
|---------------------------|--------------|---------------------------|--------------|---------------------------|---------------|---------------------------|
| | Autotelismo | Utilidade/não-autotelismo | Autotelismo | Utilidade/não-autotelismo | Autotelismo | Utilidade/não-autotelismo |
| Motivação acadêmica | 30% | 70% | 55% | 45% | 95% | 5% |
| Projetos extra-acadêmicos | 80% | 20% | 60% | 40% | 70% | 30% |
| Trabalho | 85% | 15% | 95% | 5% | 95% | 5% |

Fonte: autoria própria

Como podemos observar, a quantidade de respostas do tipo que indica autotelismo no estudo cresce conforme aumenta o nível de ensino, quando o objeto de estudo é escolhido de forma mais livre. Tal dado parece ter relação com o conceito de valores da ACT, que devem ser “livremente escolhidos” (WILSON; DUFRENE, 2009).

Hayes, Strosahl e Wilson (2021, p. 241) ainda distinguem “escolha” de “decisão”: decisão é a “seleção entre alternativas baseada em razões”, [que são] “formulações verbais de causas e efeitos”; enquanto isso, “uma escolha é uma seleção entre alternativas que pode ser feita com razões (se houver razões disponíveis), mas não por razões”. Dessa forma, em uma decisão, as razões causam uma solução, mas, em uma escolha, não.

A maioria dos estudantes do ensino médio que responderam ao questionário parece ter decidido estudar para tirar boas notas, para agradar os pais, para ter um emprego no futuro, enquanto a maioria dos graduandos e pós-graduandos parece ter escolhido estudar certamente cientes de que tais estudos são necessários para obter boas notas e para um consequente destaque profissional (como também mostra o Quadro 2), mas não são levados por tais razões.

Quadro 2 – Eficácia do ensino formal para a realização do estudante

| Questionamento | Ensino médio | | Universidade | | Pós-Graduação | |
|-------------------------|--------------|------------|--------------|------------|---------------|------------|
| | Eficaz | Não eficaz | Eficaz | Não eficaz | Eficaz | Não eficaz |
| Realização Profissional | 80% | 20% | 70% | 30% | 100% | |
| Realização Pessoal | 75% | 25% | 75% | 25% | 100% | |

Fonte: autoria própria

É interessante notar a relação entre a segurança que o curso/escola dá para o aperfeiçoamento profissional e a busca, por parte do estudante, por atividades extras que priorizem tal desenvolvimento. O grupo dos graduandos, que tem menos segurança (o que é caracterizado pelo tipo de resposta “ineficaz”), busca mais atividades extras que priorizem o desenvolvimento profissional (“utilidade”, na pergunta sobre projetos extra-acadêmicos).

Ademais, pode-se perceber que o grupo do ensino médio, o que menos vive o autotelismo nos estudos, é o que mais busca atividades extras que tenham relação com seus projetos ou interesses pessoais. Tal fato talvez possa ser explicado pela sua necessidade de fugir do cansaço do útil de que fala Han (2017).

Contudo, os resultados confirmam a hipótese inicial apenas parcialmente. Ela foi construída com base em afirmativas de autores pertencentes ao Norte Global (HAN, 2017, 2023; REALE, 2014) ou com suas principais referências em autores de tal região (PINHEIRO, 2021). Assim sendo, estudos comparando os diferentes níveis de ensino, realizados no Norte Global, poderiam fortalecer os resultados apresentados neste estudo. Isto porque a pressão econômica, familiar ou cultural pode levar muitos estudantes, especialmente nos níveis mais básicos, a priorizarem a utilidade imediata do conhecimento em detrimento de uma abordagem mais autônoma e prazerosa, em sociedades capitalistas, de modo geral. Essas pressões tendem a diminuir nos níveis superiores de ensino, onde o foco se desloca para a pesquisa e o pensamento crítico.

Além disso, as metodologias de ensino utilizadas no ensino médio frequentemente enfatizam a preparação para exames e habilidades técnicas, enquanto no ensino superior e na pós-graduação há maior incentivo para a reflexão crítica e a aprendizagem autodirigida, o que pode favorecer o desenvolvimento do autotelismo. Isso não deve ser considerado de todo ruim, pois, em geral, os estudantes do ensino médio estão em um momento da vida em que precisam atentar com mais intensidade à consecução de bens externos necessários, segundo posicionamentos já apresentados por Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*. Tomás de Aquino (ST, II, IIae, q. 182, a. 1. ad 3) aborda esse tema ao comparar a vida contemplativa com a vida ativa. Ele explica por que a vida ativa pode preceder a contemplativa, mesmo que a contemplação seja considerada superior à ação. No entanto, o autor ressalta que isso deve ocorrer sem que a contemplação seja completamente abandonada.

Às vezes, premido pelas necessidades, temos de deixar a contemplação para nos dedicarmos às obras da vida ativa; mas não de modo que devamos abandonar completamente a contemplação. (...), não seja que, privados dessa suavidade, sintamos a opressão da necessidade. Por onde é claro que quem é chamado da vida contemplativa para a ativa não sofre uma subtração, mas antes deve fazer uma adição.

Esses fatores parecem se confirmar pela alta satisfação dos estudantes de todos os níveis de ensino com suas respectivas instituições. Isso significa que eles têm obtido delas aquilo que esperam, a saber, conhecimento útil, no ensino médio, e a possibilidade de uma relação autotélica com o conhecimento nos níveis de ensino mais altos, apontando que o valor dado ao autotelismo do conhecimento cresce com o nível de ensino.

Ademais, a confirmação parcial da hipótese deve ser um sinal de alerta, pois os resultados não são os ideais: enquanto 95% dos pós-graduandos vivem o autotelismo do conhecimento (o que seria, talvez, o número ideal), apenas uma pequena maioria de graduandos (55%) e uma parcela menor ainda de estudantes do ensino médio (25%) o vive. Dessa forma, sendo o autotelismo uma condição para a vivência do flow (Csikszentimihalyi, 2020) e o flow um componente importante da felicidade, muitos estudantes, não vivendo o seu estudar como um fim em si mesmo, estão deixando de aproveitar uma oportunidade de serem felizes. E, se não aproveitam essa oportunidade em algo tão objetivamente autotélico quanto o conhecimento, é de se temer que não o façam em outras atividades.

290

Conclusão

Segundo a revisão bibliográfica, nossa sociedade, guiada pela lógica de produção, tem um projeto de pessoa voltado também para essa lógica e, por isso, a educação busca moldar o ser humano de maneira a aumentar sua produtividade. A relação do ser humano com o conhecimento também é afetada por essa dinâmica, tornando-se tecnicista e utilitarista, ou seja, o saber procurado é sempre um “saber fazer”, e não simples saber, e seu valor é medido pela sua utilidade, ou seja, por aquilo que pode gerar ou produzir.

Contudo, o verificado pela pesquisa de campo é que uma pequena maioria de estudantes consegue, de fato, viver o autotelismo do conhecimento, contrariando, talvez, a perspectiva extremamente pessimista dos autores revisados. Ainda assim, a proporção de estudantes que exercem o estudar como

um fim em si mesmo não é a ideal (especialmente entre os de nível médio), desaproveitando uma oportunidade de realização pessoal.

Dessa forma, faz-se necessária uma mudança de paradigma na forma com que o ser humano lida com o conhecimento, desenvolvendo uma relação mais autotélica com ele, de modo que essa relação seja voltada, novamente, ao aperfeiçoamento da pessoa, e não somente à produção. Isso destaca o papel crucial da educação em seus diferentes níveis, desde o ensino básico, em cultivar e promover a apreciação pelo conhecimento intrínseco e a realização pessoal através do aprendizado.

Estudos realizados com alunos dos anos iniciais do ensino fundamental poderiam completar a análise iniciada com alunos do ensino médio.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2012.

CSIKSZENTIMIHÁLYI, M. *Flow: a psicologia do alto desempenho e da felicidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020.

FRANKL, V. F. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. São Paulo: Quadrante, 2019.

GALIMBERTI, U. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

HILDEBRAND, D. v. *Ethics*. Steubenville: Hildebrand Press, 2020.

HAN, B. -C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, B. -C. *Vita contemplativa: ou sobre a inatividade*. Petrópolis: Vozes, 2023.

HAYES, S. C.; STROSAHL, K. D.; WILSON, K. G. *Terapia de aceitação e compromisso: O Processo e a Prática da Mudança Consciente*. Porto Alegre: Artmed, 2021.

NEWMAN, J. H. The idea of a university defined and illustrated. Project Gutenberg, 2008.

PINHEIRO, V. S. *A crise da cultura e a ordem do amor: ensaios filosóficos*. São Paulo: É Realizações Editora, 2021.

PUNTES, F. R. “A Techné em Aristóteles”, in *Hypnos*, v.3, n. 4, p. 129- 135, 1998.

PLATÃO. *Fedro* (ou do Belo). São Paulo: Edipro, 2012.

PLATÃO. “*Górgias (ou da Retórica)*”. In: PLATÃO. *Diálogos II*. São Paulo: Edipro, 2016. p. 41-170.

REALE, G. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SEIBT, C. L.; BRAÇO, A. D. “Aproximações à relação entre educação e ser humano”, in *Revista Humanidade e Inovação*, Palmas, v. 8, n. 55, p. 55-68, agosto, 2021.

TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma teológica*: volume 2: Ia IIae. Campinas: Ecclesiae, 2020.

TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma teológica*: volume 3: IIa IIae. Campinas: Ecclesiae, 2016.

WILSON, K. G.; DUFRENE, T. *Mindfulness for two: an acceptance and commitment therapy approach to mindfulness in psychotherapy*. Oakland, CA: New Harbinger, 2009.

Submissão: 28. 10. 2024

/

Aceite: 30. 11. 2024

O terremoto de Lisboa: do iluminismo ao existencialismo

The Lisbon Earthquake: From Enlightenment to Existentialism

NIKOLAS COPPI GONÇALVES¹

Resumo: O terremoto de Lisboa de 1755 teve um impacto profundo na filosofia ocidental, desafiando a visão tradicional de um Deus justo e controlador do mundo. Este evento trágico levou pensadores como Voltaire, Kant e Nietzsche a repensar o papel da razão, da religião e da moralidade na explicação do sofrimento humano. Voltaire criticou o otimismo teológico de Leibniz, enquanto Kant explorou os limites da razão humana diante de tragédias. Nietzsche, por sua vez, propôs que o sofrimento e o caos devem ser aceitos como parte da experiência humana, enfatizando a criação de valores próprios e a liberdade individual. O artigo examina como o terremoto serviu como catalisador para o surgimento de novas abordagens filosóficas, do iluminismo ao existencialismo, oferecendo uma reflexão sobre a capacidade humana de lidar com a ausência de respostas transcendentais.

Palavras-chave: Terremoto de Lisboa. Filosofia iluminista. Existencialismo. Racionalismo. Voltaire. Kant. Nietzsche.

Abstract: The Lisbon earthquake of 1755 had a profound impact on Western philosophy, challenging the traditional view of a just and world-controlling God. This tragic event led thinkers such as Voltaire, Kant and Nietzsche to rethink the role of reason, religion and morality in explaining human suffering. Voltaire criticized Leibniz's theological optimism, while Kant explored the limits of human reason in the face of tragedy. Nietzsche, in turn, proposed that suffering and chaos should be accepted as part of the human experience, emphasizing the creation of one's own values and individual freedom. This article examines how the earthquake served as a catalyst for the emergence of new philosophical approaches, from the Enlightenment to Existentialism, offering a reflection on the human capacity to deal with the absence of transcendent answers.

Keywords: Lisbon earthquake. Enlightenment philosophy. Existentialism. Rationalism. Voltaire. Kant. Nietzsche.

Introdução

Este artigo tem como objetivo examinar o impacto do terremoto de Lisboa de 1755, não apenas como uma catástrofe natural, mas como um marco que alterou profundamente o pensamento filosófico europeu. Esse evento trágico levou muitos a questionarem a noção de um Deus justo e controlador do mundo, abrindo espaço para que o racionalismo ocupasse o papel antes preenchido pela religião. Filósofos como Voltaire e Kant buscaram respostas na razão, na ciência e

¹ UNIOESTE. E-mail: nikolascoppi@outlook.com

na lógica, propondo que, em vez de aceitarmos tudo como parte de um plano divino, deveríamos usar o intelecto para investigar a realidade e buscar progresso e ordem de forma autônoma.

Porém, no final do século XIX, Nietzsche nos alerta contra os perigos de seguir qualquer ideia de forma cega, até mesmo o racionalismo. Ele afirma que, ao deixar a religião e abraçar a razão como uma nova ‘verdade absoluta,’ arriscamos substituir um sistema de crenças por outro igualmente limitador. Para ele, a razão não pode oferecer todas as respostas, e só a liberdade individual – mesmo diante da falta de sentido universal – nos permite viver autenticamente. Esse caminho abre as portas para o existencialismo, que abraça o paradoxo e desafia o ser humano a criar seu próprio significado em um mundo que não fornece respostas fáceis.

Não pretendo esgotar o pensamento de cada filósofo aqui discutido, mas sim oferecer uma interpretação sobre como o terremoto impactou a trajetória da filosofia ocidental. Minha intenção é destacar como um evento natural pode ter gerado um abalo duradouro na visão de mundo da época, promovendo um distanciamento da religião e uma reavaliação das capacidades e limitações da razão e, mais tarde, abrindo espaço para uma abordagem existencialista.

294

O Abalo da Ordem Divina: O Impacto do Terremoto de Lisboa no Pensamento Filosófico

O Terremoto de Lisboa provocou uma profunda crise de fé na Europa moderna, gerando um intenso debate filosófico e teológico sobre a existência e a natureza de Deus, assim como sobre o lugar do mal e do sofrimento na vida humana. Antes do terremoto, a visão dominante na Europa ocidental era a de um universo ordenado e guiado por um Deus benevolente, cuja justiça e bondade sustentavam a ordem moral do mundo. No entanto, o cataclismo de Lisboa, com sua violência indiscriminada e devastadora, abalou essa concepção tradicional, questionando a noção de um Deus todo-poderoso e justo que permitiria tamanha destruição e sofrimento sem motivo aparente.

Voltaire, em *Cândido ou o Otimismo*, emerge como um dos primeiros e mais influentes críticos do teodicismo em face do desastre. Ele argumenta que o Terremoto de Lisboa expôs as fraquezas da crença otimista de que vivemos no "melhor dos mundos possíveis", uma ideia amplamente popularizada pelo filósofo Leibniz. Através da figura de Pangloss, que insiste que "tudo acontece para o melhor", Voltaire satiriza a irracionalidade de justificar o mal em nome de um suposto plano divino superior.

Quando Cândido e Pangloss chegam a Portugal após um naufrágio, são confrontados com a destruição deixada pelo terremoto. Enquanto Cândido observa o sofrimento ao seu redor, Pangloss persiste na defesa de um desígnio divino benéfico, ignorando a dor que testemunham. Essa cena expõe a cegueira da filosofia otimista, que busca justificar o mal como parte de uma ordem cósmica boa e necessária. Ao usar o terremoto para ilustrar o absurdo de tal filosofia, Voltaire nos faz questionar se é possível conciliar a ideia de um Deus todo-bondoso com a realidade de um sofrimento tão devastador e sem sentido aparente.

Para Voltaire, o desastre de Lisboa prova que o sofrimento não precisa de explicação moral ou de justificativa teológica; muitas vezes, ele simplesmente existe. Em seu relato, o terremoto de Lisboa simboliza uma realidade brutal e caótica, minando a ideia de que o universo opera segundo uma ordem justa e benevolente. Nesse sentido, Voltaire sugere que é preciso abandonar o otimismo cego e aceitar a realidade como ela é, mesmo que isso signifique reconhecer a existência de um mal inexplicável.

Kant também refletiu sobre os limites do entendimento humano em face de tragédias como o Terremoto de Lisboa, embora ele não tenha discutido diretamente o evento. Kant acreditava que eventos de tal magnitude exemplificam as fronteiras da razão e as limitações da capacidade humana de compreender o propósito de Deus ou do universo. Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant explora como a razão é incapaz de fornecer respostas absolutas sobre questões metafísicas, como a existência de Deus ou a justificativa do sofrimento.

“Mas, por si só, o ceticismo não nos fornece nenhuma informação específica em relação aos limites de nosso conhecimento. Todas as tentativas dogmáticas

malsucedidas da razão são faciais, que é sempre útil submeter à censura do cético. Mas isso não pode nos ajudar a tomar nenhuma decisão sobre as expectativas que a razão almeja para obter mais sucesso em empreendimentos futuros; as investigações do ceticismo não podem, portanto, resolver a disputa sobre os direitos e poderes da razão humana.” — Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 607

Kant vê o ceticismo como uma crítica valiosa às pretensões excessivas da razão, mas reconhece que ele, por si só, não fornece um caminho positivo para o conhecimento. Para Kant, tanto o dogmatismo (a defesa de certezas sobre o propósito divino) quanto o ceticismo (a negação de qualquer possibilidade de compreensão) são insuficientes. O ceticismo revela que a razão humana não pode alcançar um entendimento absoluto, mas isso não significa que se deve abandonar a busca por conhecimento. Kant propõe, assim, uma atitude de humildade diante das limitações da razão, onde o terremoto de Lisboa serve como um exemplo do tipo de fenômeno que escapa ao alcance das explicações humanas. Para ele, a tragédia ensina que devemos aceitar os limites da razão e da ciência, deixando espaço para uma compreensão ética do sofrimento que não se baseia em explicações simplistas ou divinas.

Enquanto Voltaire e Kant buscam alternativas ao otimismo teológico, Nietzsche leva a ruptura com a ideia de uma ordem moral transcendental a uma conclusão radical em *O Nascimento da Tragédia*. Nietzsche não apenas desafia a ideia de um Deus benevolente, mas questiona a própria base da filosofia ocidental: a busca por ordem, moralidade e sentido em um mundo que ele vê como caótico e irracional. Sua crítica se concentra na oposição entre os impulsos apolíneo e dionisíaco: o primeiro representa a racionalidade, a individuação e a harmonia, enquanto o segundo encarna o caos, a emoção e a unidade da experiência humana.

Nietzsche argumenta que a busca apolínea por estrutura e racionalidade leva à rigidez e à estagnação, semelhante às tradições egípcias que congelaram a vida em formas estáticas. Em contraste, o impulso dionisíaco representa a aceitação do caos e a afirmação da vida em toda sua intensidade e complexidade. No contexto de sua filosofia, o terremoto de Lisboa pode ser visto como uma

manifestação dionisíaca — um símbolo da destruição das certezas apolíneas e da necessidade de abraçar a realidade em sua dualidade, sem a expectativa de uma ordem divina ou moral fixa que justifique o sofrimento.

Nesse sentido, Nietzsche vê o terremoto como uma metáfora para o abalo das crenças tradicionais, a desestabilização das certezas e a possibilidade de criação de novos valores. Ele propõe que, diante de um mundo que não oferece respostas transcendentais, cabe ao indivíduo criar seu próprio sentido e seus próprios valores, aceitando a realidade como um conjunto de contradições e complexidades inevitáveis. Como Nietzsche afirma: "Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado. Isso é o teu mundo! Isso se chama um mundo!" (Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, p.68.)

Essa citação encapsula a ideia de que a realidade é multifacetada, composta por opostos e contradições, e que a aceitação dessa dualidade é essencial para uma compreensão mais profunda da existência. Nietzsche não busca um sentido fixo ou uma justificativa moral para o sofrimento; ao contrário, ele convida à celebração da vida em sua plenitude, reconhecendo que a verdadeira sabedoria reside na capacidade de navegar pelas incertezas e contradições. Para ele, a tragédia de Lisboa seria uma ilustração da necessidade de transcender a moralidade tradicional e abraçar o caos como uma parte vital da experiência humana.

297

A razão em Colapso: Kant, Ceticismo e a Limitação do Conhecimento

Após o terremoto de Lisboa, a razão se estabeleceu como uma ferramenta central para tentar explicar o mundo e guiar a conduta humana. No entanto, por mais que o racionalismo tenha oferecido soluções práticas e éticas, ele revelou suas limitações. A incapacidade de responder a perguntas fundamentais levou muitos filósofos a questionarem se a razão, sozinha, poderia realmente oferecer um consolo genuíno para as inquietações humanas.

Voltaire, embora crítico do otimismo teodiceísta, reconhecia que a racionalidade, isoladamente, não conseguia preencher o vazio existencial deixado pela ausência de respostas divinas. No final do livro *Cândido ou o otimista*,

Cândido responde a Pangloss: “Tudo isso está muito bem dito — respondeu Cândido —, mas devemos cultivar nosso jardim” (Voltaire, *Cândido ou o otimista*, p. 162). Essa frase remete a um escape prático e imediato das incertezas existenciais, mas não resolve o anseio humano por respostas às grandes questões da vida. Ela simboliza a aceitação do indeterminismo do mundo, onde os acontecimentos não obedecem a um propósito divino ou a uma necessidade predeterminada.

Esse gesto final representa o rompimento de Cândido com o determinismo, à medida que ele passa a buscar autoafirmação no presente. Ele compreende que, embora suas ações não controlem o curso do universo, elas possuem um impacto real no agora e potencialmente no futuro. Limitando seus esforços ao que está ao seu alcance, Cândido adota uma postura prática diante da incerteza, concentrando-se nas ações imediatas como fonte de sentido em meio a um mundo imprevisível.

Kant explora a ideia de que, embora a razão seja eficaz para compreender o mundo físico e resolver questões práticas, ela não pode fornecer respostas definitivas sobre questões metafísicas, como a existência de Deus, a natureza da alma ou o propósito do universo. Kant distingue entre o mundo fenomênico (o mundo das aparências e do conhecimento empírico) e o mundo numênico (a realidade última, que permanece inacessível ao entendimento humano).

Essa aceitação das limitações racionais deixa um espaço de incerteza e mistério, gerando desconforto em um contexto que, após o terremoto de Lisboa, já estava abalado pelo ceticismo. Kant sugere que é preciso conviver com essa incerteza e que a razão, mesmo imperfeita, é nossa melhor ferramenta. Ele oferece um caminho de humildade filosófica, onde a razão guia a ação ética dentro dos limites que nos são acessíveis, mas sem a pretensão de alcançar uma verdade final ou absoluta.

Nietzsche aprofunda a crítica às respostas racionais e religiosas, argumentando que ambas falham em oferecer um sentido verdadeiro e autêntico. Sua famosa declaração de que “Deus está morto” expressa a realidade de um mundo onde tanto as explicações religiosas quanto os valores morais herdados entram em colapso. A “morte de Deus” representa o fim dos fundamentos

tradicionais que sustentavam o sentido e a moralidade, e expõe o vazio que surge quando esses sistemas caem.

Nietzsche vê nesse vazio não apenas uma perda, mas uma oportunidade de enfrentamento direto com o "abismo" da existência. Ele argumenta que o verdadeiro desafio não é preencher o vazio com novas ilusões, sejam elas de caráter religioso ou racional, mas sim confrontar o absurdo da vida e aceitar a ausência de uma ordem moral ou propósito transcendente. Nietzsche propõe o niilismo ativo, no qual o indivíduo não cede ao desespero, mas assume uma postura criativa, estabelecendo seus próprios valores em meio ao caos.

Essa distinção entre o niilismo passivo e o niilismo ativo, **que foi deixado em seus escritos póstumos**, é fundamental: enquanto o niilismo passivo responde ao colapso de valores absolutos com apatia e resignação, o niilismo ativo é uma afirmação da vida e de suas possibilidades. Nietzsche defende que, ao reconhecer a falta de sentido intrínseco no universo, o indivíduo pode viver com energia e criatividade, criando seu próprio sentido e propósito. Esse é o caminho do "super-homem", que Nietzsche enxerga como aquele que supera as ilusões tradicionais e estabelece uma moralidade própria e autêntica.

299

Do Iluminismo ao Niilismo: A Rejeição da Moralidade Tradicional

Se o Terremoto de Lisboa simbolizou o rompimento com a noção de um Deus providente, ele também impulsionou uma busca por novas formas de entendimento e consolo diante da ausência de sentido divino. O racionalismo iluminista emergiu como uma tentativa de substituir a religião como a base para entender o mundo e guiar a conduta humana. Este capítulo explora como o uso da razão foi defendido como um antídoto para o vazio deixado pela desintegração das explicações religiosas tradicionais.

Voltaire, em sua obra *Cândido ou o Otimismo*, critica a teodiceia otimista, que defende que o mal e o sofrimento são parte de um plano divino que visa o bem maior. Ao longo da narrativa, ele utiliza a razão como uma ferramenta essencial para confrontar a injustiça e as adversidades da vida. Em meio a uma série de desastres e desilusões, Voltaire propõe que, diante da realidade cruel do

mundo, o ser humano deve se voltar para a ação prática e o cultivo do próprio espaço vital, simbolizando uma abordagem mais realista e ativa na busca por significado e felicidade.

Tudo isso está muito bem dito - respondeu Cândido, - mas devemos cultivar nosso jardim (Voltaire, *Cândido ou o otimista*, p. 162)

Cândido, ao dizer que "cultivar o seu jardim," está, em essência, rejeitando o otimismo filosófico de Pangloss, que afirma que "tudo acontece para o melhor no melhor dos mundos possíveis." Após passar por tantas desgraças e decepções, Cândido percebe que as teorias filosóficas não oferecem soluções práticas para os problemas reais da vida. A frase final encapsula a jornada de Cândido ao longo da narrativa, refletindo sua evolução de um jovem ingênuo e otimista para um homem mais maduro e consciente da realidade.

Immanuel Kant propõe uma reestruturação mais profunda do papel da razão no mundo pós-teológico. Em *Crítica da Razão Pura*, ele argumenta que a razão humana, embora limitada, é a melhor ferramenta que temos para entender o mundo e orientar nossas ações. Kant não nega a existência de Deus, mas sugere que a razão é capaz de formular uma moral universal baseada no "imperativo categórico", que estabelece princípios éticos sem a necessidade de invocar Deus.

300

Todo o curso de nossa vida deve estar sujeito a máximas morais; mas isso é impossível, a menos que, com a lei moral, que é uma mera ideia, a razão conecte uma causa eficiente que ordena a toda conduta que esteja em conformidade com a lei moral, um problema nesta ou em outra vida, que esteja em conformidade exata com nossos mais altos objetivos. Assim, sem um Deus e sem um mundo, invisíveis para nós agora, mas esperados, as ideias gloriosas da moralidade são, de fato, objetos de aprovação e admiração, mas não podem ser as fontes de propósito e ação. Pois eles não satisfazem todos os objetivos que são naturais para todo ser racional, e que são determinados a priori pela pura razão em si e necessários. — Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 643

Kant entende a razão como uma ferramenta capaz de sustentar a ética sem precisar invocar diretamente Deus como uma autoridade. A razão define o que é moralmente certo e age como uma bússola ética, enquanto a ideia de Deus ou de uma ordem transcendente fornece um sentido de propósito e um objetivo último

que complementa o entendimento moral. Essa moralidade racional não é uma substituição completa da religião, mas é uma base sólida para se agir eticamente, algo que, segundo Kant, cada ser racional pode acessar independentemente de crenças religiosas.

Nietzsche apresenta uma perspectiva em que a razão se transforma em uma força criativa e vital. Em *O Nascimento da Tragédia*, ele contrapõe o espírito apolíneo, que representa a razão e a ordem, ao espírito dionisíaco, que encarna o caos e a irracionalidade. Nietzsche argumenta que devemos aceitar o caos e o sofrimento como elementos inevitáveis da existência, em vez de tentar dissolvê-los em explicações racionais ou científicas. Ele nos convida a utilizar nosso intelecto de maneira criativa para construir significados pessoais e valores próprios, reconhecendo que a verdadeira riqueza da vida reside na experiência profunda e multifacetada que o espírito dionisíaco nos oferece. Essa abordagem nos permite transcender a visão limitada do "homem teórico", que busca controlar e simplificar a vida, e abraçar a complexidade e a intensidade da condição humana.

301

A forma mais nobre daquela outra 'serenojovialidade helênica', a alexandrina, é a serenojovialidade do homem teórico: ela exhibe os mesmos signos característicos do espírito não-dionisíaco — combate a sabedoria e a arte dionisíacas, dissolve o mito e substitui uma consolação metafísica por uma consonância terrena, por um deus ex machina próprio, o deus das máquinas e crisóis, ou seja, as forças dos espíritos naturais conhecidas e empregadas a serviço do egoísmo superior. Esse homem acredita na correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência, e é efetivamente capaz de desterrar o ser humano individual em um círculo estreito de tarefas solucionáveis, dentro do qual ele diz serenojovialmente para a vida: 'Eu te quero: tu és digna de ser conhecida.' — Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, p. 107

A "serenojovialidade do homem teórico" é caracterizada por uma visão que busca entender e controlar o mundo através da razão e da ciência, substituindo as explicações míticas e religiosas por uma "consolação terrena". Isso significa que, em vez de buscar um sentido ou propósito em uma ordem divina, o homem teórico encontra alívio e significado em estruturas racionais e científicas.

Nietzsche critica essa abordagem, sugerindo que ela pode levar a uma vida limitada e mecanicista, onde o indivíduo é aprisionado em um "círculo estreitíssimo de tarefas solucionáveis". Essa visão reduz a complexidade da experiência humana a problemas que podem ser resolvidos, ignorando a profundidade do sofrimento e do caos que são partes inevitáveis da existência.

A referência ao "deus das máquinas e crisóis" sugere que essa abordagem racionalista transforma a vida em um processo mecânico, onde as forças naturais são manipuladas para servir ao egoísmo humano, em vez de abraçar a riqueza e a profundidade da experiência dionisíaca. Assim, Nietzsche propõe que essa forma de "serenojovialidade" é uma forma de negação da verdadeira essência da vida, que é complexa, caótica e muitas vezes dolorosa.

A Filosofia do Absurdo: Camus, Sísifo e a Busca de Significado

Esse sentimento de vazio deixado pela razão culmina, no século XX, nas reflexões de filósofos existencialistas como Albert Camus. Absurdamente absurda –. Em seu ensaio *O Mito de Sísifo*, Camus explora a ideia de que a vida é essencialmente o ser humano, em sua busca por sentido, se depara com um universo que permanece silencioso e indiferente. O "absurdo" surge no exato momento em que o homem, com sua razão, tenta encontrar um propósito em um mundo que não oferece respostas definitivas.

Para Camus, a única resposta autêntica ao absurdo é a revolta: uma decisão consciente de continuar vivendo e atribuindo significados, mesmo sabendo que esses significados são temporários e nunca transcendentais. A revolta, nesse sentido, não oferece um consolo religioso ou espiritual, mas representa uma forma de resistência ativa contra o niilismo passivo, aproximando-se de um "niilismo positivo" ou "niilismo ativo". Esse tipo de revolta lembra as ideias de Nietzsche, que também via a criação de valores como uma resposta ao vazio existencial.

Camus utiliza o mito grego de Sísifo como metáfora da condição humana. Sísifo, condenado a rolar uma pedra montanha acima repetidamente, apenas para vê-la descer toda vez, simboliza a luta incessante do ser humano contra o

absurdo da vida. Para Camus, a situação de Sísifo reflete a própria vida humana: uma jornada de esforços contínuos e sem respostas definitivas. Ainda assim, Camus sugere que, ao aceitar sua condição e se comprometer com essa luta sem fim, Sísifo se torna uma figura vitoriosa, pois ele afirma sua liberdade e desafia o absurdo a cada subida.

A resposta de Camus ao absurdo não é a resignação nem o suicídio – seja ele físico ou filosófico. Para ele, a revolta é o compromisso de continuar buscando e criando significados, mesmo sabendo que eles não são absolutos. Essa revolta é uma forma de liberdade que permite ao ser humano confrontar o vazio e temporariamente preencher as lacunas deixadas pela ausência de respostas religiosas ou racionais. Camus aponta sua recusa em se render a explicações prontas que tiram do indivíduo o peso de sua própria existência. Em seu livro *O mito de Sísifo*, ele afirma:

Compreendo então por que as doutrinas que me explicam tudo ao mesmo tempo me enfraquecem. Elas me livram do peso da minha própria vida, e no entanto preciso carregá-lo sozinho. Neste ponto, não posso conceber que uma metafísica cética se alie à moral da renúncia — Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, p. 49.

303

Para Camus, o indivíduo pode construir sua própria existência por meio de atos de criatividade, amor e escolhas conscientes. Ao afirmar a vida com todos os seus desafios e incertezas, o "homem absurdo" escolhe viver, não desistir. Sua liberdade reside na decisão de recusar o desespero e, em vez disso, construir sentido continuamente, sabendo que essa construção é uma escolha individual e sempre inacabada.

A Herança do Terremoto: O Legado Filosófico e a Reinvenção do Sentido

O terremoto de Lisboa de 1755 não foi apenas uma catástrofe física; ele lançou uma profunda crise de fé que, ao longo do tempo, remodelou a consciência filosófica ocidental. Em resposta ao abalo nas certezas religiosas, os filósofos iluministas como Voltaire e Kant canalizaram suas esperanças para o racionalismo, acreditando que a razão e o progresso poderiam substituir o vazio deixado pela ausência de explicações divinas. Voltaire, ao condenar o otimismo

simplista, e Kant, ao propor uma humildade racional, pavimentaram o caminho para uma reflexão ética e científica. Ambos buscavam, em graus variados, fornecer uma nova estrutura de significado, mas Nietzsche e Camus desafiaram a própria capacidade da razão em preencher o vazio existencial de maneira satisfatória e duradoura.

Nietzsche nos alerta para os perigos da adesão irrestrita ao racionalismo, considerando que a razão, assim como a religião, também pode se transformar em um sistema limitador. Em seu niilismo ativo, ele nos convida a encarar o caos como uma fonte de criação e renovação, um campo aberto para a redefinição dos valores individuais, em que a existência não depende de um sentido predeterminado, mas da força de um impulso afirmativo frente ao desconhecido. Já Camus, com sua visão do absurdo, completa esse percurso intelectual iniciado em Lisboa. Ele propõe que a resposta ao vazio não reside na aceitação resignada ou na renúncia, mas sim na revolta. Sua filosofia do absurdo convida o ser humano a viver de maneira autêntica e criativa, mesmo diante da ausência de garantias transcendentais. A resistência de Sísifo, aceitando sua condição e afirmando a vida, torna-se uma metáfora do indivíduo que persiste, mesmo sabendo que o sentido que constrói é sempre imperfeito e temporário.

304

A sequência histórica e filosófica que começou com o terremoto de Lisboa e se estendeu até as reflexões de Nietzsche e Camus demonstra que o colapso das respostas tradicionais gerou não apenas uma crise, mas também uma oportunidade de reinvenção. Esse momento de ruptura abre uma nova forma de compreensão, em que o vazio existencial, longe de ser algo a temer, passa a ser visto como uma dimensão a ser confrontada e explorada. É a partir dessa perspectiva que o ser humano moderno encontra, paradoxalmente, um novo tipo de força, uma força que não vem de certezas, mas da aceitação das próprias limitações e da coragem de viver em um mundo sem verdades absolutas.

O legado do terremoto de Lisboa, portanto, não reside apenas nas mudanças que ele gerou no pensamento acadêmico, mas também na transformação da maneira como os indivíduos encaram a própria condição humana. Ele nos lembra que o desafio da filosofia não é apenas preencher o vazio, mas nos ajudar a habitá-lo com coragem, criatividade e autenticidade.

“Somos incapazes de escapar da instabilidade, pois é dela que surgem novas possibilidades.” — Ilya Prigogine, O Fim das Certezas.

Referências

Voltaire. *Cândido ou o otimismo*. Tradução de Carolina Selvatici. São Paulo: Monte Cristo Editora, 2021.

Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

Submissão: 25. 11. 2024

/

Aceite: 15. 12. 2024

305

Aproximações entre a hermenêutica da faticidade de Martin Heidegger e as antropotécnicas de Peter Sloterdijk

Approaches between Martin Heidegger's Hermeneutics of Facticity and Peter Sloterdijk's Anthropotechnics

LUCAS SARTORETTO¹

Resumo: Este trabalho tem como tema realizar algumas aproximações entre texto denominado: Ontologia: hermenêutica da facticidade, assim como elaborada pelo jovem Martin Heidegger tendo como perspectiva uma meditação existencial sobre o caráter fáctico do *Dasein* e as antropotécnicas, conceito esse desenvolvido por Peter Sloterdijk, formulado pela primeira vez em seu *Regras para o parque humano* e desenvolvido no seu livro posterior *Tens de mudar de vida*. Diante de tais conceitos podemos relacionar ambos filósofos alemães dentro de uma perspectiva fenomenológica, pois se para Martin Heidegger o que a tradição metafísica entendia como homem, seja, como animal racional aristotélico ou como *ente creatum* da tradição cristã, sempre tendo como característica uma substância essencial, o *Dasein* deve ser entendido sem nenhuma possibilidade de substancialização, mas no seu processo de fazer-se, na sua vida fáctica, entendo o fáctico, sempre a partir de uma atitude hermenêutica, ou seja, através da sua compreensão diante do mundo. Esta também é uma característica das antropotécnicas de Peter Sloterdijk, pois estas devem ser entendidas como exercícios de auto melhoramento e auto produção do ser humano, mas a partir de um ponto de vista antropológico, ou seja, o ser humano deve ser compreendido como um animal que falhou em ser animal, devido a seu inacabamento natural, com isso as antropotécnicas se configuram como aquelas técnicas que engendram a humanidade no *homo sapiens*. Neste sentido, os dois filósofos, em que pesem as diferenças, em que no caso de Martin Heidegger, parta de uma concepção hermenêutica e ontológica, e Peter Sloterdijk compreenda o ser humano a partir de um ponto de vista antropológico, se faz possível relacionar ambos os conceitos quando concebem o ser humano como produto do seu auto operar, do fazer-se a si próprio, de uma autocriação, ou seja, aquilo que o ser humano é ou pode se tornar está em princípio nas mãos do próprio indivíduo, tendo ele a possibilidade de construção e modificação de si.

Palavras chave: Hermenêutica da facticidade, Antropotécnicas, Filosofia Alemã.

Abstract: This paper aims to establish some approximations between the text entitled *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, as developed by the young Martin Heidegger, which proposes an existential meditation on the factual character of *Dasein*, and the concept of anthropotechnics, developed by Peter Sloterdijk—first formulated in his *Rules for the Human Zoo* and later expanded in his book *You Must Change Your Life*. Given these concepts, both German philosophers can be related within a phenomenological perspective. For Martin Heidegger, what metaphysical tradition understood as "man"—whether as Aristotle's rational animal or the *ens creatum* of Christian thought, both conceived as having an essential substance—must be rethought. *Dasein* is not to be understood as a substance but through its process of becoming, through its factual life. Facticity, for Heidegger, is always interpreted through a hermeneutic attitude—that is,

¹ Graduado em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: professordefilosofia1903@hotmail.com

through its understanding of and relation to the world. This orientation also characterizes Peter Sloterdijk's concept of anthropotechnics, which should be understood as exercises of self-improvement and self-production of the human being, approached from an anthropological perspective. In this view, the human being is seen as an animal that failed to be an animal due to its natural incompleteness. Anthropotechnics, then, are the techniques that generate humanity within *homo sapiens*. In this sense, despite their differences—Heidegger operating from a hermeneutic and ontological framework, and Sloterdijk from an anthropological standpoint—it is possible to relate both concepts by understanding the human being as a product of its own self-operation, its self-becoming, its autopoiesis. What the human being is or can become lies, in principle, in the hands of the individual, who holds the possibility of constructing and transforming oneself.

Keywords: Hermeneutics of Facticity, Anthropotechnics, German Philosophy.

O tema de nosso trabalho é demonstrar como a hermenêutica da facticidade de Martin Heidegger e as antropotécnicas de Peter Sloterdijk podem contribuir para a compreensão do que é o ser humano. Ao mesmo tempo que se formula uma compreensão do homem, os dois filósofos nos trazem duas propostas de construção do homem enquanto um auto produzir-se, nesse sentido, ambos compreendem que o ser humano é produto de sua auto construção, seja pelo fazer-se fático ou por exercícios de auto modelagem.

Com o título: Ontologia: hermenêutica da facticidade, o jovem Martin Heidegger começava suas especulações sobre a possibilidade de uma filosofia existencial, que mais tarde em seu opus Magnun, Ser e Tempo seria completada. Com sua problemática inovadora na história da filosofia, se fazia necessário voltar ao problema originário da filosofia, que era o pensamento sobre o ser, encoberto pela história da metafísica. Esse título, a princípio um pouco inusitado, pois temos três conceitos muito distintos, unidos no pensamento de Heidegger.

A princípio, ontologia que durante a tradição metafísica se desenvolveu sobre tudo com Platão, Aristóteles e passando pelos medievais é o título clássico da metafísica. Esse conceito de ontologia ganha um novo significado, e se refere durante grande parte da obra heideggeriana, o pensamento próprio e originário do ser. O ser deve ser pensado doravante de maneira radical e seu projeto é, assim como o de Lutero, que o tornou possível na tradição teológica, a desconstrução da história da metafísica. Para Heidegger, em memória da tradicional questão, sobre o *ov* [ser] tratada na época da filosofia clássica grega, deve ser retomada. O tratamento da

questão, não foi feito de maneira devida, pois, os antigos trataram só de um determinado setor do ser.

Já o conceito de hermenêutica que tem uma longa história dentro da tradição filosófica e filológica. Está remontando aos seus usos desde os mitos gregos, passando por Platão e Aristóteles, chegando a Scheleimacher, com sua doutrina da interpretação dos textos bíblicos, passando por Dilthey e sua tentativa de constituição das ciências do espírito, ganha uma nova roupagem. A hermenêutica concebida por Heidegger passa a significar a própria possibilidade de interpretação do nosso ser-aí.

No que se refere à investigação seguinte não é usado o título “hermenêutica” como significado moderno, muito menos no sentido tão estrito de uma teoria da interpretação. Seguindo melhor seu significado original, o termo significa: determinada unidade na realização do ἐμμενέειν (do comunicar), ou seja, da interpretação da faticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de faticidade. (HEIDEGGER, 2012, Pag. 24).

Portanto, o uso do conceito de hermenêutica não advém da tradição, é uma interpretação que ganha novo significado e está ligado diretamente ao conceito de facticidade. Esse comunicar da hermenêutica é a interpretação do fazer-ser do ser-aí, sua vida fática.

Facticidade é um outro conceito ressignificado, termo que Heidegger herda de um longo caminho da tradição jurídica, que significa *matters of fact* – matéria de fato. Kant fala de *faktum der vernunft*, fato do conhecimento. É a situação da nossa constituição enquanto ente que nós somos, é um fazer de si mesmo. Esse termo é o que mais tarde possibilita a constituição de uma filosofia existencial. O *factum*, então denominaria o fazer-se do ser-aí na sua existência. O como do ser abre e delimita o *aí* possível em cada ocasião, na nossa vida fática.

Nesse sentido:

Por conseguinte, por fático chama-se algo articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual “é” desse modo. Caso se tome a vida como um modo de “ser”, então “vida fática” quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto “aí” em qualquer expressão aberta no tocando a seu ser em seu caráter ontológico. (HEIDEGGER, 2012, Pag. 16 - 17).

Esse articular-se é a forma intencional de fazer-se a si mesmo. E a vida é um modo de ser, daí a expressão vida fática ganha sentido, pois, todo *ser-ai* autêntico pode projetar-se desse modo na existência.

Sendo assim, a hermenêutica pretende indicar o modo unitário de abordar, compreender, questionar e explicar a facticidade. Por tanto, dois conceitos aparentemente distintos dentro da tradição filosófica ganham novos significados. A hermenêutica da facticidade é o próprio modo de compreender o fazer-se do *ser-aí*, em seu caráter ontológico.

Como proposta de desconstrução da tradição, Heidegger se coloca de uma maneira radicalmente diferente da filosofia concebida até então. O próprio conceito de homem entendido a maneira tradicional como um *ζωον λόγον ἔχον* – ser vivo dotado de razão – é questionada. Pensar o ser humano a partir da compreensão científico moderna, que advém desta tradição colocaria-o em um contexto temático da objetualidades, característico da planta, animal, Deus etc. Portanto, essa concepção deve ser colocada de lado.

Também a antropologia concebida a maneira cristã deve ser analisada criticamente, pois, o homem é entendido como criatura criada por Deus. Esta tradição também carrega consigo traços do *ζωον λόγον ἔχον* – ser vivo dotado de razão –, mas de maneira diversa concebe o homem como um *ente criatum*, seja pelo pai da igreja Paulo de Tarso ou mesmo por Agostinho.

A perspectiva que se tem do homem segundo a direção da definição de “animal racional” faz com que se veja dentro do âmbito dos entes que junto com ele existem ao modo do vivente (plantas, animais) e, em particular, como o ente que possui linguagem (*λόγον ἔχον*), que se refere ao seu mundo e que fala sobre ele; seu mundo, que está aí antes de tudo na lida que é a (praxis) e que implica o ocupar-se em sentido mais amplo. A definição posterior como “animal rationale”, entendida unicamente num sentido literal indiferente, isto é, como “ser vivo ou animal racional, encobre o solo intuitivo no qual se originou esta determinação do ser humano. (HEIDEGGER, 2012, Pag. 39).

Sendo assim, para o pensamento de Heidegger a perspectiva do homem como animal racional, faz com que se veja dentro do âmbito dos entes que junto com ele existem ao modo do vivente – plantas e animais –, nesse sentido, essa concepção

encobre o solo intuitivo no qual se originou a determinação do ser humano. Aqui, na sua concepção do ser que somos nós, também há uma crítica a tradição.

Sem aderir a linguagem da tradição metafísica Heidegger nomeia esse ente que nós somos e que somos capazes de compreender a nossa existência como *ser-aí*. Há um jogo entre esse conceito de *ser-aí* e o conceito de ser, pois, esse ente que nós somos é o que possibilita compreender ser e sua existência, e esta, está aberta para a visitação do ser. Nesse sentido, o *Faciamos* – façamos e o *Fiat* – faça-se, entram em jogo. O *ser-aí* doravante é o ente que compreende o ser e pode fazer-se, ou seja, ele através de uma vida autêntica pode criar-se a si mesmo.

Para Heidegger (2015, p. 42) o estímulo exercido por Kierkegaard foi muito importante, ainda que só inicialmente, pois, estava longe da filosofia e encontrava-se mais perto da teologia. O pai do existencialismo, se assim podemos dizer, exerceu grande influência no pensamento do filósofo de Me kirsch, mesmo posteriormente as preleções da hermenêutica da facticidade, com sua ontologia fundamental, considerada como uma analítica existencial.

Compreendendo o que nosso filósofo alemão quis dizer com sua hermenêutica da facticidade, podemos agora entrar em outro ponto importante de suas preleções. O que falta a essa forma de compreender o *ser-aí* no seu fazer-se é justamente um *como*. Esse *como*, seria como um método, para ser utilizado nessa dinâmica, ainda que Heidegger critique o uso da palavra método como conceito arraigado na tradição. Esse *como* seria dado pelos trabalhos de Husserl e sua fenomenologia.

A fenomenologia foi uma leitura fecunda que Husserl fez das meditações metafísicas de René Descartes. De forma breve, a fenomenologia queria indicar uma maneira de conhecer a realidade, e pode ser considerada uma teoria do conhecimento ao modo kantiano. No entanto, sua pretensão era de uma rigorosidade positiva, análoga   matemática, e seu principal conceito era o de redução fenomenológica, pois tinha como objetivo compreender o fenômeno e somente o fenômeno, através de uma redução levada acabo pela *epoché*.

O que está em jogo na fenomenologia como o próprio nome diz é o fenômeno, ou seja, os “objetos” como aparecem a um “sujeito”. No entanto, os conceitos de objeto e sujeito são conceitos ainda presentes na tradição metafísica

e são abandonados por Husserl. O que existiria nessa relação, seria como dois pontos cardinais se relacionando de modo contínuo e interrelacionados.

Não cabe aqui entrar em grandes considerações a respeito da fenomenologia. O que nos cabe é compreender como Heidegger se apropria dela e a reinscreve em seu projeto filosófico. Heidegger também é leitor de Dilthey e também tem apreço pelas ciências humanas, e compreende que a fenomenologia pode auxiliar na compreensão da hermenêutica da facticidade.

Sucintamente podemos mostrar que Heidegger se apropria da fenomenologia, de seu *modo* de compreender os fenômenos como podem ser compreendidos a partir da redução fenomenológica. O que a atitude fenomenológica pretende fazer é compreender os fenômenos como eles aparecem e podem ser desvelados por sua análise, fenômenos esses que podem conduzir o fazer-se próprio do *ser-aí*.

Compreendendo a hermenêutica da facticidade como uma forma de o *ser-aí* se autocompreender no seu fazer-se diante da história e tendo a atitude fenomenológica como este *como*, estamos diante dos inícios daquilo que podemos chamar de uma filosofia existencial heideggeriana. Esses ingredientes são a fagulha para aquilo que mais tarde se tornará sua obra mais fundamental, que é *Ser e Tempo*.

Como o título do trabalho aponta, cabe agora aproximarmos aquilo que Peter Sloterdijk denomina de antropotécnicas. Contudo, não é com a preleção sobre a hermenêutica da facticidade que Sloterdijk polemiza. O texto escrito por Heidegger após a segunda guerra mundial 1945, intitulado *Carta sobre o humanismo* que data de 1947 é o alvo de Sloterdijk.

A *carta sobre o humanismo* tem como tema uma resposta ao jovem filósofo francês Jean Beaufret, que entre outras perguntas dirigidas à Heidegger, questiona sobre a possibilidade de atribuir novamente sentido a palavra humanismo, já que esta perdeu sentido devido ao processo histórico que culminou com a segunda guerra mundial.

Para Heidegger o humanismo deve ser pensado de maneira radical e questionado, assim como toda a tradição metafísica, que discorre sobre o ser do ente, mas não pensa a diferença entre os dois. Para ele, o ponto nevrálgico de todos

os humanismos é que eles não pensam de maneira radical o ser humano² a partir do ponto de vista do ser, ou seja, o pensamento de Heidegger quando busca pelo cuidado, também abre o questionamento para compreender o ser humano, mas de maneira mais radical que os humanismos. Nesse sentido, o problema fundamental é buscar a essência do ser humano a partir do ponto de vista de sua relação com o ser.

No seu livro chamado *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* de 1999, Peter Sloterdijk, considera que esse problema levantado por Heidegger, que é, se ainda necessitamos do humanismo, um problema emergente, e considera que o pensamento de Heidegger ainda permanece atual, pois formulou um problema que descreve o *zeitgeist* de nosso tempo. No entanto, o problema é colocado de maneira diversa por Sloterdijk, que faz uma inversão do motivo ontológico do pensamento heideggeriano para o ôntico.

Na concepção de Sloterdijk (2000, p. 7) citando o poeta alemão Jean Paul, concebe que livros são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas. Deste modo a essência do humanismo foi magistralmente demonstrada, pois, significa dizer que a escrita e a leitura desde os dias de Cícero são aquilo que denominamos de *humanitas* e que recebe inspiração histórica da *Paidéia* grega.

É assim que o fenômeno do humanismo se deu e que pode se formar, pois, assim podemos remeter o modelo comunitário subjacente a todos os humanismos como sendo uma sociedade literária, na qual os participantes descobrem por meio de leituras canônicas seu núcleo comum.

Onde, porém, o humanismo tornou-se pragmático e programático, como ideologia ginasial dos Estados nacionais burgueses nos séculos XIX e XX, o padrão da sociedade literária ampliou-se para norma da sociedade política. Dali em diante os povos se organizaram como membros plenamente alfabetizados de associações compulsórias de amizade, que se filiavam, em cada território nacional, a um cânon obrigatório de leitura. (SLOTERDIJK, 2000, Pag. 11-12).

² Na carta sobre o humanismo Heidegger se refere explicitamente ao ser humano e não ao *ser-aí*.

Isso significa dizer que com o advento da modernidade a aprendizagem da escrita e leitura se tornaram políticas públicas dos Estados burgueses. Parece uma obviedade na atualidade afirmar que a leitura e escrita são o que nos tornam humanos, mas esse processo educacional foi constituído historicamente, junto com o desenvolvimento da democracia desde os tempos da filosofia clássica.

Nos Estados onde vigoram as democracias burguesas, nos quais se tornaram juntamente ao serviço militar para os jovens do sexo masculino e a leitura obrigatória para ambos os sexos um cânon obrigatório que caracterizam a época burguesa clássica. Desde a revolução francesa 1789 até o fim da segunda guerra mundial 1945, nas palavras de Sloterdijk (2000, p. 12-13) os nacional-humanismos livrescos estiveram em seu ápice com suas políticas regulatórias.

No entanto, essa época se encontra irremediavelmente esgotada, pois, com o advento midiático da cultura de massas com a radiodifusão – 1918 –, depois a televisão – 1945 – e mais atualmente com a revolução da internet, tanto nos países desenvolvidos como nos periféricos, a coexistência humana foi alterada. Isso significa dizer, que a leitura e a escrita não constituem mais, ainda que pesem sua importância, meios de humanização.

313

Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas. Quem considera demasiado dramática o prefixo “pós-“ nas formulações acima poderia substituí-las pelo advérbio “marginalmente” – de forma que nossa tese diz: é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais. (SLOTERDIJK, 2000, Pag. 14).

Isso mostra de maneira nítida como, de um lado, as tecnologias transformam a vida na modernidade e por outro, significa que os meios de leitura e escrita só produzem efeitos marginalmente na cultura atual. Com isso, não significa que a literatura concebida de maneira clássica chegou ao seu fim, mas transformou-se em uma subcultura, que só os letrados ainda a buscam.

Esse diagnóstico de época nos conduz a seguinte afirmação: os meios de comunicação de massa, o que a teoria crítica denomina de indústria cultural, oferece aquilo que outrora poderia ser adquirido pelo humanismo literário. Por

isso, Sloterdijk (2000, p. 14-15) conclui, que a era do humanismo moderno nascido da cultura literária da *humanitas* chegou ao fim e as grandes estruturas sociais e políticas não mais se organizam segundo o amigável modelo da sociedade literária.

Voltemos a carta de Heidegger sobre o humanismo, pois, esta nos oferece um campo fértil de análise. Para Sloterdijk (2000, p. 22) a carta sobre o humanismo de Heidegger inaugura um campo de pensamento pós-humanista ou trans-humanista, o que significa dizer, que pensa o homem para além do humanismo. Essa definição do filósofo de Karlsruhe permite que algumas discussões sejam encerradas, como a tentativa de ver sua onto-antropologia como um anti-humanismo ou uma forma de misantropia.

Na sua resposta à carta de Jean Beaufret, Heidegger afirma de modo categórico que a catástrofe do presente pós guerra acaba de mostrar é que o problema dos humanismos até então existentes é o próprio ser humano, com seus sistemas metafísicos de auto elevação e auto explicação. O que significa dizer que todas aquelas filosofias que pensaram o ser humano, seja, o marxismo, o cristianismo ou o existencialismo, são todas caracterizações do humanismo metafísico.

Nas palavras de Sloterdijk (2000, p. 24) “Heidegger oferece-se para pôr um fim à imensurável omissão do pensamento europeu – a saber não ter levantado a questão sobre a essência do ser humano, que a sua maneira deve ser pensada de maneira ontológica”. Para ele, o que se pensa a partir de *Ser e Tempo* é uma tentativa de se pensar contra o humanismo, porque a *humanitas* até então compreendida não lhe atribuiu valor suficientemente elevado. A questão sobre a essência do ser humano não atinge o seu objetivo até que nos livremos dos conceitos mais perniciosos da prática metafísica, que entre outros, é compreender o ser humano com um animal racional.

Mesmo que se compreenda o homem como um animal racional com um acréscimo espiritual, ele continua sendo entendido como a maneira de uma *animalitas*. A compreensão do homem jamais pode ser expressa em uma perspectiva zoológica ou biológica desta a análise existencial-ontológica de Heidegger.

Nesse ponto, Heidegger é inexorável, caminhando entre o animal e o ser humano como um anjo colérico com espada em riste para impedir qualquer comunhão ontológica entre ambos. Sua paixão antivitalística e antibiológica leva-o a observações quase históricas, como quando declara, por exemplo, que aparentemente “é como se a essência do divino estivesse mais próxima de nós que a desconcertante essência dos seres vivos”. (Ü. d. H., p. 17). No núcleo desse pathos antivitalístico, atua a idéia de que existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou de espécie, mas uma diferença ontológica, razão pela qual o primeiro não pode ser concebido sob nenhuma circunstância como um animal com algum acréscimo cultural ou metafísico. (SLOTTERDIJK, 2000, Pag. 25).

Esta constatação de Sloterdijk evidencia sobretudo o projeto heideggeriano da destruição da tradição metafísica. Sua proposta é pensar de maneira radical aquele ente que é capaz de compreender o sentido do ser. Sendo a tradição científica devedora da tradição metafísica na construção dos seus vocabulários e determinados por ela, são de maneira operacional negadas por Heidegger.

Para Sloterdijk (2000, p. 32-33) a onto-antropologia de Heidegger comete um equívoco ao negar todas as determinações biológicas do ser humano. Existe uma história – resolutamente ignorada por Heidegger, que é a história da saída dos seres humanos da clareira, esta história nos proporciona a explicação de como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*. Isso significa levar em consideração a aventura da hominização ao longo dos grandes períodos da história.

Essa história como é conhecida da antropologia e da biologia evolutiva leva em consideração a os longos períodos primitivos no qual surgiu esse mamífero vivíparo humano, do qual nós somos atualmente seus herdeiros, portanto, devemos levar em consideração os processos de filogênese e ontogênese. Este processo nos mostra como o animal *sapiens* se constitui ao longo da história e passou por uma ruptura do nascimento biológico, dando lugar ao ato de vir-aomundo.

Heidegger – em sua obstinada reserva contra toda a antropologia, e em sua ânsia de preservar o ponto de partida ontologicamente puro no Estar-aí (Dasein) e no estar-no-mundo dos seres humanos – não toma nem de longe suficiente conhecimento. Pois o fato de que o homem pôde tornar-se o ser que está no mundo tem raízes na história da espécie. (SLOTTERDIJK, 2000, Pag. 34).

Isto significa que Heidegger ao descartar toda antropologia e biologia que nos mostram como no longo período de evolução da espécie os *sapiens* se tornaram humanos, comete o erro de não compreender como esse homem *sapiens* pode ganhar o mundo no sentido ontológico. Neste sentido, todo pensamento que pretenda pensar além do humanismo deve levar em consideração estes processos históricos, pois, o homem quando chega ao mundo também se torna um habitante do mundo³.

Após esta discussão sobre a história da espécie, Sloterdijk insere com Nietzsche no seu questionamento, mais precisamente a parte chamada “Da virtude apequenadora” de seu *Zarathustra*. Esta passagem de Nietzsche indaga como os homens se tornaram e ficaram cada vez menores, e ao mesmo tempo corretos e bons, pois, para Sloterdijk, isso significa que, já no mestre da suspeita haviam especulações sobre uma força domesticadora e criadora de seres humanos. Isto significa que Zarathustra ao atravessar a cidade na qual tudo ficou menor, se apercebe do resultado de uma política de criação dos homens, criação esse que foge das regras humanistas tal como a concebemos.

316

Também Platão e o seu texto *O Político* é chamado para a argumentação, pois, neste texto ficam claras as ideias de Platão sobre a possibilidade da criação de seres humanos por uma forma de “seleção” dos mais aptos. O que não é a política de Platão senão uma forma de seleção, aonde os filósofos governam, os artesões trabalham em prol da cidade e os guardiões tomam conta da segurança da *pólis*. Podemos sem medo de errar dizer que o projeto político do criador da filosofia como gênero literário é sim, um projeto de seleção.

Estas especulações de Nietzsche e Platão, abrem espaço para o que Sloterdijk vai denominar de antropotécnicas, ele afirma que no futuro a humanidade irá se dar conta da necessidade de um código de antropotécnicas necessários para a criação dos seres humanos⁴. Após esta afirmação, Sloterdijk recebeu diversos

³ O habitar humano e o problema do espaço são melhor estudados na monumental obra de Sloterdijk denominada *esferologia*.

⁴ No *Regras para o parque humano* Sloterdijk não define o que seriam essas antropotécnicas, o que fará em seu livro *Tens de mudar de vida*, que trataremos mais adiante.

ataques na Alemanha, pois ele estaria afirmando a possibilidade do uso da engenharia genética para o melhoramento dos seres humanos, isso se deve por que, seu conceito de antropotécnica não foi explicado de maneira correta.

O conceito de antropotécnicas foi melhor trabalhado e desenvolvido por Sloterdijk no seu livro chamado *Tens de Mudar de Vida: Sobre Antropotécnica de* 2009. Neste trabalho as antropotécnicas podem ser definidas como *asceses*, ou seja, como um conjunto de exercícios de auto modelagem do ser humano, determinados para aquilo que Sloterdijk vai chamar de sistemas imunológicos do ser humano, que por sua vez são: o sistema imunológico biológico, o sistema imunológico social e o sistema imunológico psíquico, esse que é o motivo das antropotécnicas.

Para o filósofo de Karlsruhe foi Friederich Nietzsche que definiu o planeta terra como um “Astro Ascético”, pois, em seu livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a moral cristã é fruto da pastoral paulina e redefiniu o rumo do ocidente. Aquilo que seria a *ascese* cristã, na interpretação de Sloterdijk, seriam apenas exercícios de auto modelagem, ou seja, a religião que é criticada de modo ferrenho por Nietzsche como um platonismo para o povo, seria apenas uma espécie, dentre outras, de exercício espiritual.

Doravante a diferença entre natureza x cultura, problema clássico para a Antropologia e filosofia cultural é finalmente resolvida, pois, o que separa o ser humano da natureza são os exercícios de auto modelagem, exercícios de auto construção ou como Sloterdijk os denomina, exercícios biopositivos. Nesse sentido, Sloterdijk faz uma releitura de filósofos como Pierre Hadot, Pierre Bourdieu e Michel Foucault, trazendo assim para seu pensamento uma tradição que busca nos gregos antigos a filosofia como modo de vida. Esse modo de vida filosófico nada mais são que as *asceses*, ou seja, tipos de exercícios que transformam a natureza do animal *sapiens* em *homo sapiens*.

A religião que sempre foi tão criticada passando pela esquerda hegeliana, pela teoria crítica até chegar ao marxismo é retomada por Sloterdijk, não para ser considerada uma nova fonte de sabedoria, mas apenas por considerar os mais diversos tipos de religiões como exercícios espirituais. Sloterdijk por sua vez não retorna a religião para reabilitá-la, mas somente para compreendê-la como fenômeno tipicamente humano.

Todas as formas de cultura são reabilitadas:

Traduzo esta indicação pela observação de que todas as “culturas”, “subculturas” ou “cenas” estão construídas sobre diferenças centrais, com recurso às quais o campo das possibilidades de comportamento humano é subdividido em classes polarizadas. As “culturas” ascéticas conhecem assim a diferença central do perfeito versus imperfeito, as “culturas” aristocráticas do nobre versus plebeu, as “culturas” militares do valente versus o cabarde, as “culturas” políticas do poderoso versus sem poder, as “culturas” administrativas do superior versus o subalterno, as “culturas” atléticas da excelência versus mediocridade, as “culturas” económicas da abundância versus carência, as “culturas” cognitivas do saber versus ignorância, as “culturas” sapienciais da iluminação versus cegueira. (SLOTERDIJK, 2018, Pag. 27).

Isto significa dizer que toda cultura existente é proporcionada por *asceses* biopositivas, ou seja, o ser humano que se diferencia de outro ser humano, e só pode-se diferenciar pela auto produção de si mesmo. Em outras palavras, o que produz doudo é um conjunto de exercícios que o transformam em tal, um atleta também só é possível de alcançar a máxima performance pelos seus exercícios de modelação, assim também a cultura religiosa, a cultura administrativa etc.

Sloterdijk nos dá exemplos como as *asceses* biopositivas podem transformar radicalmente os seres humanos. Em um primeiro momento ele nos mostra como o jovem Carl Herman Unthan 1848-129, nascido na Prússia Oriental, que devido a um problema congênito havia nascido sem os dois braços, e que devido aos constantes exercícios de aprimoramento se utilizava dos pés para fazer todas as atividades que os humanos com braço podiam fazer. Com certo virtuosismo aprendeu a tocar violino e foi admitido no conservatório de Leipzig.

Unthan ficou mundialmente conhecido por suas habilidades artísticas, pois, podia tocar violino, atirar com uma carabina, tocar trompete e outras coisas. Sua lição se inscreve como um capítulo notável de uma filosofia da existência de auto superação, com isso mostra-se um excelente auto modelador de si próprio. Esta lição nos mostra Sloterdijk o que uma vida baseada em exercícios de auto modelagem podem fazer com os sujeitos, mesmo apesar de suas condições físicas desfavoráveis.

O outro relato é retirado de um conto literário de Kafka chamado *Um artista da fome* de 1923, esse conto narra a existência de artistas, e acrescenta uma afirmação sobre o futuro dos mesmos. É narrada a história de um artista da fome, que como os acetos indianos ficava longos períodos sem ingerir alimentos, mas depois do declínio do grande público pelo interesse pelos artistas da fome, resolveu juntar-se ao um circo de variedades, onde podia sem a interrupção de quem quer que fosse jejuar à vontade. Essa história também nos mostra como exercícios podem modelar o organismo dos seres humanos, fazendo com que até mesmo possam deixar de alimentar-se por longos períodos.

O seguinte exemplo é retirado da história da filosofia e é ninguém menos que o filósofo romeno Emil M. Cioran 1911, que se mudou para Paris em 1937 e que escreveu seus livros em aforismos com um conteúdo quase que niilista. A leitura que Sloterdijk faz de Cioran é muito inventiva, para ele o filósofo romeno praticava exercícios de negação da vida, ou seja, um ascetismo que propunha sobre tudo a negação de qualquer valor seja ele estabelecido ou não.

319

Na “obra da vida” de Cioran podem observar-se, e com maior pregnância possível, a secularização do ascetismo e a informalização da espiritualidade. No seu caso, o existencialismo do desafio central-europeu não se traduziu em existencialismo de resistente engagé, como se via nos mandarins parisienses, mas antes numa série de atos de *dégagement*. A *oeuvre* deste existencialista do *refus* consiste numa sucessão de cartas em que recusa as tentações de envolver-se e de tomar posição. O seu paradoxo central cristaliza-se assim cada vez mais claramente: a posição do homem sem posição, o papel do ator sem papel. (SLOTERDIJK, 2008, Pag. 100).

A obra do Cioran é *sui generis*, pode-se compreendê-la como uma espécie de filosofia da existência, mas essa existência é sempre negada, pelo seu ceticismo, cinismo e niilismo. Cioran chega a chamar o existencialismo francês com Sartre a frente de uma filosofia de empresários, pois, para ele a existência não qualquer sentido ao contrário do engajamento político que tal filosofia se propõe. Assim podemos considerar a filosofia do romeno como uma escola de ascetismos de negação da existência.

Outras formas de vida ascética como Sloterdijk denomina vem de seu outro livro chamado *Morte Aparente no Pensamento* 2010, nele é retratado como a *bíos*

theorétikos, ou seja, o modo de vida teórico da filosofia e da ciência também podem ser considerados como exercícios. Isso quer dizer que a filosofia e a ciência também só podem ser apreendidas como formas de exercícios, nos quais os homens capazes de *epoché*, ou seja, o movimento de colocar sob parênteses a vida cotidiana e se elevar para a produção de teorias pode ser efetuada.

O modelo analisado por Sloterdijk tem início com Sócrates, pois, assim descreve suas interrupções na vida como uma retirada para a reflexão. A cena invocada é aquela na qual Sócrates indo prestigiar seus amigos no *Banquete* de Platão se demora na entrada da casa de Agatão pelas suas reflexões, tendo o filósofo ateniense como modelo da *bíos theorétikos*, na qual a retirada do mundo é o aspecto crucial para os homens capazes de teoria. Nesse sentido, a filosofia e as ciências também podem ser compreendidas como sistemas de exercícios e só quem as pratica pode ascender como homens capazes de *epoché*.

Para concluirmos, podemos considerar que existem muitas semelhanças entre a hermenêutica da facticidade de Heidegger e as antropotécnicas de Sloterdijk. Ambos os filósofos compreendem a existência de um ponto de vista do fazer-se a si próprio, seja por meio da facticidade e sua compreensão histórica do mundo, seja por exercícios controlados que podem transformar o corpo e a mente dos indivíduos. Se Heidegger propõem uma ontologia para fundamentar sua compreensão do homem e busca ferramentas na escola fenomenológica, Sloterdijk por outro lado, busca compreender o ser humano através da história da espécie das ciências naturais, mas também compreende que a fenomenologia pode auxiliar nessa tarefa.

Bibliografia

- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. *Tens de mudar de vida – sobre antropotécnica*. Lisboa: Relógia D'Água, 2018.
- SLOTERDIJK, Peter. *Morte aparente no pensamento – da filosofia e da ciência como prática*. Lisboa: Relógia D'Água, 2014.

SARTORETTO, L.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Submissão: 18. 03. 2025

/

Aceite: 20. 05. 2025

O sentido da linguagem

The meaning of language

RAFAEL DA SILVA OLIVA

Resumo: Neste ensaio buscamos refletir sobre a questão do sentido da linguagem, para além de seu caráter objetivo e utilitário. Procuramos mostrar, a partir do diálogo com a filosofia e a poesia, que a linguagem pode ser pensada a partir de uma instância mais original do que o sentido comum, estabelecido pela normatividade da tradição e dos interesses mercadológicos. A originalidade da linguagem parece, assim, estar vinculada ao processo de vivência integral do homem como doador de sentido ao mundo.

Palavras-chave: Linguagem. Sentido. Filosofia. Poesia

Abstract: In this essay we try to reflect on the question of the meaning of language, beyond its objective and utilitarian character. We try to show, through dialog with philosophy and poetry, that language can be thought of from a more original point of view than the common sense established by the normativity of tradition and market interests. The originality of language thus seems to be linked to the process of man's integral experience as a giver of meaning to the world.

Key-Words: Language. Meaning. Philosophy. Poetry

O sentido, acho, é a entidade mais misteriosa do universo. Relação, não coisa, entre a consciência, a vivência e as coisas e os eventos. O sentido dos gestos. O sentido dos produtos. O sentido do ato de existir. Me recuso a viver num mundo sem sentido. [...] Pois isso é próprio da natureza do sentido: ele não existe nas coisas, tem que ser buscado, numa busca que é sua própria fundação. Só buscar o sentido faz, realmente, sentido. Tirando isso, não tem sentido (Leminski, 1997, p. 11).

Refletir sobre a linguagem parece, à primeira vista, uma tarefa fácil. Utilizamos a linguagem como recurso para veicular informações, expressar ideias, sentimentos, gostos, bem como para julgar e avaliar. Já nascemos inseridos num uso comum da linguagem, a partir do qual somos educados a aprender suas regras sintáticas e gramaticais. Há regras próprias para o uso da linguagem em cada caso: na informalidade cotidiana, em que o hábito parece guiar o seu uso, na linguagem jornalística, filosófica, científica, no interior das quais são exigidos certos cânones e modos de proceder específicos. Nos apropriamos dessas diversas linguagens e tendemos a fazer uso de formas de se expressar conforme as exigências contextuais. Assim, em todos os casos, a linguagem serve como instrumento para veicular sentidos. O que, neste ensaio, pretendemos trazer como questionamento é: para além do fato de a linguagem servir como instrumento de veiculação de sentidos diversos, existe, afinal, o sentido da linguagem? Dito de outro modo: será

que o sentido da linguagem se esgota em seu caráter instrumental?

O que geralmente se busca através da linguagem em seus usos específicos é a objetividade. Ela é vista como necessária, por exemplo, ao jornalista, que precisa comunicar informações, ao cientista, que precisa comunicar suas descobertas, e ao filósofo, que tradicionalmente precisou comunicar o caminho para se chegar à verdade. No entanto, se lembrarmos das palavras de Nietzsche, tal objetividade da linguagem é uma ilusão que não se reconhece como tal. A linguagem é metafórica. A pretensa verdade objetiva representa o nivelamento da diversidade e o esquecimento de que as palavras foram criadas para expressar uma sensação subjetiva, não a essência das coisas:

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais (Nietzsche, 2008, p. 14, 15).

Ao lado da crença metafísica de que a linguagem poderia expressar as coisas tal como são em si mesmas, caminha a confiança de que assim o é porque a linguagem, assim como a verdade, possuiria um caráter de existência fora do tempo, do espaço e da história. Contrariando essas crenças, Nietzsche questiona o suposto caráter eterno da linguagem ao propor a questão de seu surgimento e das circunstâncias em que ela apareceu. Para ele, a linguagem nada mais é do que “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente” (Nietzsche, 2008, p. 16). Nosso propósito não é investigar a fundo a concepção nietzschiana da linguagem, mas servir-nos de Nietzsche como ponto de partida para nossa questão sobre seu sentido. O que o filósofo alemão nos propõe é a possibilidade de ver a linguagem como uma criação humana, expressão de vivências próprias, dotada de história e derivada de um impulso poético, criador de metáforas. Impulso este, mais genuíno do que a busca de uma conformidade entre as palavras e a verdade. Além disso, enquanto construção humana, a linguagem teve uma origem.

Qual teria sido a origem da linguagem? Aqui, deixamos um pouco de lado a

filosofia para entrar no terreno da poesia. Deixemos falar os poetas! Para Arnaldo Antunes, a origem da linguagem está diretamente ligada à da poesia. Sua hipótese é a de que não faria sentido falar da origem da linguagem sem o caráter poético intrínseco a ela. “Restituindo laços mais íntimos entre os signos e as coisas por eles designadas, a poesia aponta para um uso muito primário da linguagem” (Antunes, 2012). Esse uso primário estaria antes da ocorrência do uso da linguagem “nas conversas, nos jornais, nas aulas, conferências, discussões, discursos, ensaios ou telefonemas” (Idem). Mas o que de poético haveria na infância da linguagem? Mais precisamente, a ausência de seu caráter referencial, da busca da objetividade, instrumentalidade e universalidade do discurso. É poética enquanto cria, dá nome, atribui sentido, torna manifesto, através da linguagem, o ser das coisas. É “como se ela [poesia] restituísse, através de um uso específico da língua, a integridade entre nome e coisa — que o tempo e as culturas do homem civilizado trataram de separar no decorrer da história” (Idem). Nesse passado hipotético da linguagem, a poesia:

[] estava em tudo o que se dizia? Quando o nome da coisa era algo que fazia parte dela, assim como sua cor, seu tamanho, seu peso? Quando os laços entre os sentidos ainda não se haviam desfeito, então música, poesia, pensamento, dança, imagem, cheiro, sabor, consistência se conjugavam em experiências integrais, associadas a utilidades práticas, mágicas, curativas, religiosas, sexuais, guerreiras? (Antunes, 2012).

De acordo com essa hipótese, a linguagem deixou de ser essencialmente poética quando a civilização introduziu o conceito de representação, o que acabou “gerando essas duas metades – significante e significado” (Idem). Se antes a linguagem era expressão de uma experiência vivida. Se, através dela, se apresentava as coisas em seu sentido primeiro, permitindo que “o ser das coisas ditas se manifestasse nelas próprias (substantivos), não numa partícula verbal externa a elas” (Idem), a partícula “é”, com a introdução da noção de representação e o caráter referencial, cindido da linguagem, impediu-se o acesso mais direto ao mundo. Sujeito e objeto; representação e mundo; significante e significado; pensamento e linguagem, nesse sentido, seriam dualidades que o homem

introduziu a fim de garantir o afastamento dos “paradoxos, duplos sentidos, analogias e ambiguidades” (Antunes, 2012) do caráter poético, intrínseco à linguagem. Isso porque, diferente de nós, para o homem pré- histórico, “uma mesma e única palavra podia designar conceitos diametralmente opostos: o alto e o baixo, a terra e o céu, o bem e o mal” (Idem). Recheada de paradoxos e ambiguidades, a linguagem poética abria uma via de acesso direta entre homem e mundo, que a tradição ocidental teria apagado, através de seus dualismos e esquemas conceituais, em virtude de alcançar a verdade objetiva.

Em nosso tempo, o caráter objetivo da linguagem é útil à conservação do *status quo*. É um discurso que visa o impessoal. Como bem escreve Leminski, “é investido de ‘normalidade’. Na raiz, a palavra ‘normalidade’ indigita sua origem de classe. ‘Normal’ vem de ‘norma’. Norma é lei: poder” (1997, p. 46). Habitua- nos com a normalidade do uso da linguagem sedimentada pelos veículos de comunicação, e a estendemos para todos os campos da vida. A internet e as redes sociais não fogem a esse padrão: entre “likes” e comentários sobre fotografias que supostamente retratam vidas perfeitas, enxurradas de propagandas claras e objetivas, diretamente endereçadas aos consumidores, que não possuem outra utilidade do que a de sacrificar as suas vidas em benefício do poder, do mercado e da lei de produção e circulação de mercadorias. É preciso denunciar o poder responsável pela manutenção desse estado de coisas: “Esse poder é branco, burguês, greco-latino-cristão, positivista do século XIX” (Leminski, 1997, p. 46). Um poder que se camufla de objetividade, pois com ela, espera convencer a todos – é universal – da estabilidade do mundo. Não faz ver, porém, que se trata da estabilidade relativa a um certo mundo: o mundo dos negócios, e relativa a uma classe social bem determinada.

O domínio da linguagem objetiva em sua relação com o poder estabelece um sentido comum de linguagem, que pretende ser o único sentido possível. A respeito desse estado de coisas, denuncia o poeta: “essa objetividade é falsa. Ela apenas reflete a visão do mundo de dada classe social, de determinada civilização. Sua pretensão a ‘discurso absoluto’ é totalitária” (Leminski, 1997, p. 48). Tornou- se dominante o uso utilitário, lucrativo da linguagem, a ponto de obscurecer outras possíveis relações do homem com a palavra. Seria preciso insurgir-se contra esse

estado de coisas. Contrariamente ao abuso totalitário, disseminador da impessoalidade e da objetividade instrumental da linguagem, uma desobediência que denuncie. Uma violação que aponte para novas possibilidades: “Violação. Ruptura. Contravenção. Infratura. A poesia diz ‘eu acuso’. E denuncia a estrutura. A estrutura do Poder, emblematizada na ‘normalidade’ da linguagem” (Leminski, 1997, p. 48). A poesia tem o poder de criar e recriar sentidos, para além do já estabelecido, do utilitarismo. Contra a estrutura de poder, do fazer mecânico, da conservação das normas e tradições, a subversão poética: “Só a obra aberta (= desautomatizada, inovadora), engajando ativamente, a consciência do leitor, no processo de descoberta/criação de sentidos e significados [...] é verdadeiramente democrática” (Idem).

A linguagem poética desatrofia os órgãos dos sentidos que a linguagem objetiva paralisa. Esta atinge predominantemente o órgão cerebral, em busca de inteligibilidade e calculabilidade. Ela só mobiliza os outros sentidos tendo como finalidade criar o desejo de prazer no consumo, na aquisição, posse, utilidade. A linguagem poética, ao contrário, como fonte de significados, propicia algo de sinestésico. É uma linguagem plena, ilimitada. Com o domínio da objetividade “as palavras se desapegaram das coisas, assim como os olhos se desapegaram dos ouvidos, ou como a criação se desapegou da vida” (Antunes, 2012). Linguagem, corpo, percepção, gestos, vivências, pensamentos e emoções não parecem excluir-se na linguagem poética. Não há relação entre um anterior e um posterior, são coisas que se dão juntas, numa mesma abertura doadora de sentido ao mundo, num mesmo vir-a-ser.

A concepção de que a linguagem é condicionada pelo pensamento, por uma interioridade, por um “eu penso”, de tipo cartesiano. Ou a descrição da linguagem como resultado de processos fisiológicos, do tipo mecanicista, isto é, causal, desconsideram uma característica fundamental da linguagem. Conforme aponta Merleau-Ponty, tanto a corrente intelectualista como empirista desconsideram que “a palavra tem um sentido” (2006 p. 241). O filósofo francês, empenhado em “ultrapassar a dicotomia clássica entre sujeito e objeto” (Idem, p. 237), procura descrever o fenômeno da fala e da significação como ato dotado de expressividade, não de um sujeito separado do mundo, mas de um corpo vivo, de

um ser no mundo. Nesse sentido, afirma:

eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido. Não poderemos mais admitir, como comumente se faz, que a fala seja um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento (2006, p. 247).

A concepção de linguagem para Merleau-Ponty não parece distanciar-se do caráter poético do qual discorremos até aqui. Sua concepção parece querer reatar a relação direta entre homem e mundo de que falávamos antes. Para superar as dicotomias que separam o homem do mundo, o filósofo atribui valor à linguagem como algo original. Nesse sentido, como expressão do corpo vivo, ela seria criação, possibilidade de novos sentidos sempre atuante. Em outras palavras, haveria uma relação entre ser e linguagem. Ser, não como categoria universal, como pensou a tradição metafísica, mas como um processo constante de abertura de sentido, que exige a criação de novos e inesgotáveis significados.

É certo que se pode fechar-se para essa abertura de novos significados e viver preso a um mundo de falas já instituídas. De significados já consolidados pela tradição e pela normalidade. Mas com isso nada se faz além de servir e replicar o uso banal e sedimentado da linguagem. De forma oposta a esse uso mecânico e indiferente, o filósofo aponta outro, de uma fala original. Essa fala seria:

Aquela da criança que pronuncia sua primeira palavra, do apaixonado que revela seu sentimento, a do ‘primeiro homem que tenha falado’ ou aquela do escritor e do filósofo que despertam a experiência primordial para alguém das tradições (Merleau-Ponty, 2006, p. 636).

A fala original que Merleau-Ponty chama atenção, que faz parte tanto da criança quanto do escritor, parece retomar uma relação humana com o mundo como descoberta. É uma linguagem de criação, de incorporação e expressão de vivências singulares. Aponta para a abertura de significados própria do humano ao qual pertence a potência da fala. A linguagem, assim, deixa de ser mero instrumento do pensamento e se torna algo mais amplo, pleno, vital. Confunde-se

com a vida em seu movimento de busca de sentido. Nessa busca, o homem dotado de linguagem, através dela, instaura sentido ao que aparece, no ato mesmo de existir. Seria esse o sentido da linguagem?

Referências

ANTUNES, Arnaldo. *Sobre a origem da poesia*. Nossa Brasilidade, [2012]. Disponível em: <https://nossabrasilidade.com.br/arnaldo-antunes-sobre-a-origem-da-poesia/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

LEMINSKI, Paulo. *Ensaio e anseios crípticos*. Curitiba: Posigraf, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sobre verdade e mentira*. Trad. e org. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008 (Estudos Libertários).

Submissão: 29.06.2025

/

Aceite: 29.06.2025

328

A verdadeira liberdade para Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano I E II*

URUBATÃ ALLAN DOS SANTOS¹

1 Introdução

Os livros de autoria de Nietzsche são acusados de obras para incautos, verdadeiras obras de inversão de valores, e o próprio autor conclui ser um velho imoral e apanhador de pássaros, e dedica sua nova obra aos espíritos livres. Espíritos livre inventados por ele, no desejo de ter alguém para conversar. Credo que um dia os jovens ainda que apaixonados por sua terra se vejam inflamados por aventura e pelo novo, se tornem os espíritos livres. Pois apesar de tantas repressões e desprendimentos.

O homem de espírito livre tem o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura, e o mesmo diante disso tem uma sensação de liberdade tal como um pássaro. E assim esse homem livre vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto esse homem é exigente.

Agora livre esse homem vê com satisfação Como foi bom não ter ficado "em casa", "sob seu teto", como um delicado e embotado inútil! Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo, um homem de espírito livre, ele assim consegue manifestar sua liberdade, sim livre até mesmo de doenças, ou seja, o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira.

E assim ao se isolar e no deserto da experiência, alcance o conhecimento e amadurece a liberdade do espírito, que é o autodomínio e a disciplina do coração que lhes permite o acesso a pensamentos tão amplos que lhe refine o interior que maneira que se apaixone pelo caminho que ele mesmo se propôs. Pois o espírito livre precisa por si apreender a injustiça como indissociável da vida e a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça, e também deve,

¹ Acadêmico do Curso de Filosofia da UNIOESTE. E-mail: urubata.santos@unioeste.br

sobretudo, ver com seus olhos onde a injustiça é maior: onde lhe obrigam a obedecer à hierarquia.

O homem de espírito livre chega a uma conclusão a se pôr a pensar e generalizar sobre os acontecimentos: tal como uma gravidez que toma corpo é quer vir ao mundo assim acontece, o que tem que acontecer. Uma vez que nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje.

Será experimentando os mais variados e contraditórios estados, seja de indigência, seja de felicidade no corpo e na alma o ser humano como aventureiro, e isso quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso, até que enfim pudemos dizer, nós, espíritos livres.

Este livro, porém, foi refutado, negligenciado e menos ouvido, pois dizem: que ele exige muito ao se dirigir a pessoas que não vivem atormentadas e a necessidade de supérfluo.

330

2 Liberdade para Nietzsche em Humano, Demasiado Humano

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche conceitua, espírito livre, como liberdade, ou seja, o que de fato faz do homem um ser liberto ou como pode o homem fazer para ser livre, ter um espírito livre. Diante dessa proposta investigativa iremos de forma bibliográfica buscar entender qual o conceito de liberdade nos livros Humano, demasiado humano de Friedrich Nietzsche.

Ao buscarmos a conceituação de liberdade para Nietzsche em Humano demasiado humano é preciso não misturarmos outras concepções filosóficas, uma vez que para Nietzsche a liberdade não se resume ao livre-arbítrio, pois o sujeito livre não é o dotado pura e simplesmente do livre-arbítrio. O homem livre está livre também da moral vigente e é dentro dessa lógica que o mesmo está liberto, pois o sujeito livre para Nietzsche não é responsável nem pelo ser, e nem pelos motivos que o levam a agir de tal forma e tampouco por algum efeito de suas atitudes, uma vez que para o filósofo tudo é necessário.

Nietzsche na verdade propõe que sentimentos tais como ódio, inveja e ânsia de domínio acabam por condicionar a própria vida, pois o homem não é o responsável e sim elemento de seu passado e do seu próprio presente, é algo do devir e não da biologia ou um espírito eterno. O que está em jogo não é sinônimo de biologia, mas um conjunto de impulsos e forças que se for bem hierarquizado, torna-se algo saudável, mas se for algo desordenado torna o corpo mórbido. Enfim o homem está inserido no mundo e tudo o que faz tem relação com o todo em que ele vive. (FREZZATTI, 2004)

Nietzsche já no início do livro *Humano Demasiado Humano*, se coloca contra a metafísica e também contra a filosofia histórica, buscando aproximar o seu conceito de espírito livre com a filosofia da ciência. E assim fazer suas críticas por aquilo em que ele crê que eram erradas, ou seja, a moral, a religião e a própria arte romântica, e para contrapor ele propõe um método mais rigoroso com conhecimento. E assim o filósofo se opõe às explicações mitológicas ou milagrosas, que para ele são puras crendices e também uma cultura mentirosa e absurda. É puro erro de raciocínio.

331

Em sua concepção Nietzsche acredita que não exista verdades absolutas, conforme sempre a filosofia metafísica e tradicional tentou impor. Ou seja, as filosofias e metafísicas e a tradicional erraram na sua pretensão de uma verdade absoluta e fixa, que nega o devir e assim se tornaram algo até nocivo e prejudiciais. Uma vez que para Nietzsche:

[...] cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a comunidade que para o indivíduo (pois a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo). (NIETZSCHE. 2006. P. 84).

Conforme bem observa o professor Wilson Frezzatti:

O enfraquecimento dos instintos na perspectiva moral e religiosa. É um melhoramento: o homem bom é melhor do que o bárbaro. Essa postura é o que Nietzsche chama de ‘pia fraus’ (mentira piedosa) presente em todos os filósofos e sacerdotes que ‘melhoraram’ (verbesserten) a humanidade: [...]. A pia fraus, juntamente com a sublimação, são inversões provocadas pelos

legisladores morais: o melhor é aquele que possui os instintos enfraquecidos; o pior, aquele com os instintos intactos; o espiritual, aquilo que mascara o fisiológico. (FREZZATTI, 2021. P. 79).

E para Nietzsche a única forma ou maneira do homem deixar de ser este animal domesticado e doente é preciso que ele volte as suas raízes de um animal de rapina, ou conforme o filósofo propõe, as suas raízes aristocráticas dos tempos áureos da Grécia e Roma, lugares destruídos pelo cristianismo. Para Nietzsche o homem precisa ser um aristocrata guerreiro. Mas precisamos “entender o aristocrático ou o nobre nietzschiano como uma postura de aceitação do vir-a-ser e não como uma classe, estamento ou grupo social.” (FREZZATTI, 2021. p. 89).

Conforme o pensador alemão o homem precisa ser um aristocrata, que se volte a educação e esta deve estar voltada as artes, “especialmente aquelas ligadas ao mundo artístico: bom gosto, tato refinado, regras da grande arte, educação corporal, a arte de bem ler [...]” (AZEVEDO, 2009. P. 185), pois para Nietzsche as vezes até mesmo “a filosofia, a arte e a ciência tem inventado um mundo [onde] despreza o homem” (FREZZATTI, 2021. P. 80) e assim tem se voltado contra o animal homem e o tornado doentio e fraco de maneira que o homem precise erigir pra si um Deus. Nessa perspectiva o homem precisa se distanciar de tudo que o amansa e o castra e o que o torna débil.

É preciso que o homem volte aos fundamentos do próprio ser humano e rompa definitivamente com a moral cristã e abandone essa roupagem de homem virtuoso para tornar se o aristocrata, culto e menos moralmente comprometido com o cristianismo. Pois para Nietzsche o cristianismo tira do ser humano os seus instintos e o faz pensar em algo absoluto e assim deixa de viver hoje para pensar em algo além e assim o castra e tira a vontade de viver.

Em nossa própria vivência diária muitas vezes nos encontramos e nos deparamos diante a muitos caminhos que a própria vida nos traz, estamos sempre rodeados ou em meio de muitas situações que se apresenta para escolhermos, decidirmos entre uma ou outra situação, entre seguir este ou aquele caminho, entre o que é certo ou o que é errado? E a pergunta que nos toma é: Somos de fato livres? Quando somos livres? Mas, o que é a liberdade? Libertar-se

do que? Qual é a diferença entre liberdade e libertação? Pois a liberdade é um conceito fundamental em Humano demasiado humano cuja figura principal é a do espírito livre. Do outro lado tem vários aforismos nos quais Nietzsche sustenta uma visão mergulhada na necessidade na qual a liberdade parece uma ilusão.

Nietzsche em humano demasiado humano traz de forma mais ampla os aforismos e aborda temas relevantes tais como: limites da metafísica, moralidade, religiosidade e outro, ou seja, de homens de espírito livres e, suas eventuais decorrências. Nietzsche é um pensador que possui uma maneira original de filosofar e pretende com sua filosofia, ou a sua forma de filosofar desestabilizar os valores presentes e vigentes na sociedade do seu tempo, os quais, segundo a sua perspectiva filosófica encontram-se em um contexto crucial, pois o homem na verdade não se emancipou pela civilização, mas sim foi adestrado e castrado em seus instintos e diante disto o filósofo crê que o homem precisa ser livre até mesmo das preposições filosóficas e decidir-se por si mesmo.

3. Emancipação, Vontade e Liberdade

333

Nietzsche propôs que o homem deixasse os ensinamentos do cristianismo, uma vez que o mesmo não busca a emancipação do homem, mas a sua sujeição, ou seja, a castração de sua vontade de criação com suas leis e preceitos, tais como: pecado, vida futura e etc., pois essa moralidade cristã somente castra o homem em seus instintos primitivos e reduz a sua vontade de viver, ou seja, de criar.

[Pois para Nietzsche] O gênio ou o grande homem é aquele capaz de criar uma cultura elevada: como potencializar os impulsos do homem para que neste surja o gênio passa a ser uma questão axial da última filosofia de Nietzsche. Se, em O nascimento da tragédia, o mito, isto é, o atribuir sentido àquilo que não o tem (ao vir-a-ser) [...] (FREZZATTI, 2004. p. 118)

Pois conforme Nietzsche é a vontade de liberdade quem faz do homem um criador e um ser emancipado. Uma vez que a liberdade segundo Nietzsche é a principal força que impulsiona o homem e o direciona ao crescimento e a lutar pela sua realização e ambição e assim levando o a superação dos limites impostos

pelas dificuldades fazendo com que esse homem supere a tudo para tornar-se livre. Assim o filósofo alemão propõe uma investigação que se confunde com sua própria concepção de filosofia, direcionada a elevação da cultura.

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. (NIETZSCHE. 2000.p. 19).

A filosofia continua tão igual como a dois mil anos atras, por isso não há lugar para a oposição, nem discussão entre o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros. A filosofia Metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um partindo do outro e supondo alto de miraculoso, e a filosofia histórica chegou à conclusão que a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada.

334

Mas a verdade é que tudo que temos e tudo o que necessitamos segundo o atual nível de cada ciência é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas. “Mas não apenas isso: ele [Nietzsche] afirma que essas “pequenas coisas” desprezadas em sua importância, são fundamentais para o homem. E mais: justamente devido a esse desprezo é que se deveria propor um re-aprendizado[...].” (FREZZATTI. 2004. p. 124-125).

Os filósofos, para Nietzsche, têm um defeito em comum, imaginam o homem como uma verdade eterna, mas isso não passa do testemunho de um homem de um espaço bem limitado, e assim não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.

Tratam o homem como um ser eterno e acreditam que nele convergem naturalmente todas as coisas, e não conseguem entender que tudo veio a ser e que não existem fatos eternos e também não existem verdades absolutas. Pois a marca de uma cultura superior é estimar as pequenas verdades ainda que desprezíveis. Nietzsche acredita que logo toda humanidade logo se habituará a buscar conhecimentos mais sólidos e duráveis e deixará para trás todas crenças em inspirações e na comunicação milagrosa. Pois os objetos da sensibilidade religiosa, a moral e a estética pertencem somente a superfície das coisas.

Da forma com que a astrologia crê que os astros giram em torno do destino do homem a Metafísica acredita em sonhos, aliás acreditar em sonhos é a origem da Metafísica. Por isso na filosofia o ápice deve ser a utilidade de tal conhecimento, pois a importância do conhecimento para a vida deve parecer a maior possível. Assim como a ciência assim deve ser a filosofia. Pois a metafísica dá uma visão romântica da vida, ou seja, faz uma má interpretação da mesma.

Tudo o que a metafísica criou, foi erro e autoilusão e escolheu os piores métodos cognitivos para que cressem nela, infelizmente não serve para nada, ainda que na metafísica houve algum conhecimento esse seria algo muito insignificante. Pois na metafísica o problema é puramente teórico da "coisa em si" e do "fenômeno". E sabemos que nenhuma intuição pode nos levar adiante então deixemos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão. (FREZZATTI. 2021)

A linguagem teve uma imensa importância na cultura, e com a linguagem o homem se ergueu acima dos outros animais e pensou que ter na linguagem o conhecimento do mundo e com isso imaginou que não apenas dava denominações a coisas, mas o supremo conhecimento do mundo, apesar de que de fato a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência surgiu como algo que deixa clara que não existe que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza, ou seja, *aeternae veritates* [verdades eternas].

É no sono e no sonho que repetimos a mesma tarefa da humanidade primitiva, ou seja, passamos a crer em coisas como a mitologia, pois somos conduzidos a uma função cerebral prejudicada, ainda que a função cerebral não

cesse de toda a mesma tende a se reduzir a um estado de imperfeição que confunde e traz até esquecimento. No sonho, estamos em constante excitação, até a função cerebral que até provocações sensações, pois o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor. O sonho é a busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas imaginárias. E também Nietzsche crê que “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real; eis a origem de toda metafísica.” NIETZSCHE. 2000.p. 12).

Todos de espírito forte trazem consigo uma ressonância simpática e estado de espíritos afins nesse sentido fala se de sentimento moral ou religioso como algo simples e não algo complexo. Pois “adquire ressonância por causa do vazio; pois a maior parte do que os jovens pensam não brota da plenitude de sua natureza, mas ressoa e ecoa o que foi pensado, falado, elogiado e censurado ao seu redor.” (NIETZSCHE, 2008, p. 173).

Assim como não existe em cima ou embaixo também não existe interior e exterior para a essência e a aparência do mundo, pois em Demócrito os conceitos em cima e embaixo se tornou espaço infinito, assim também como querem de que com sentimentos profundos chegamos ao profundo do interior, mas a saber tomamos o exemplo metafísico, se retirarmos do sentimento profundo os elementos intelectuais só restam o sentimento forte e este não é capaz de garantir nenhum, conhecimento, nada além de si mesmo.

Os filósofos costumam ver o mundo e seus fenômenos como alguém que se vê diante de uma pintura que sempre será a mesma coisa sem variação e assim eles acreditam que o mundo deva ser interpretado como tal, ou seja, rejeitam a ideia do vir a ser. E devido a isso que temos olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma.

E de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à renúncia de nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial tornando-se essencial. Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos de nosso mundo do fenômeno. E dessa forma o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado. Uma vez que “o cristianismo travou uma guerra de morte contra todos os sentimentos de reverência e distância entre os homens, ou seja, contra o primeiro pré-requisito de toda evolução, de todo desenvolvimento da civilização” (NIETZSCHE, 2008, p. 89).

Após essa reflexão reconheçamos que então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado. Os jovens aceitam as explicações metafísicas porque elas não exigem responsabilidade dele e também parece mais interessante ou significativo as explicações, mas quando desconfia da metafísica acaba por descobrir outros meios, ou seja, modos mais científicos para a explicação dos enigmas do mundo.

337

4. Considerações Finais

Nietzsche é a vontade de liberdade quem faz do homem um criador e um ser emancipado. Uma vez que a liberdade segundo Nietzsche é a principal força que impulsiona o homem e o direciona ao crescimento e a lutar pela sua realização e ambição e assim levando o a superação dos limites impostos pelas dificuldades fazendo com que esse homem supere a tudo para tornar-se livre. Assim o filósofo alemão propõe uma investigação que se confunde com sua própria concepção de filosofia, direcionada a elevação da cultura.

Assim como não existe em cima ou embaixo também não existe interior e exterior para a essência e a aparência do mundo, pois em Demócrito os conceitos em cima e embaixo se tornou espaço infinito, assim também como querem de que com sentimentos profundos chegamos ao profundo do interior, mas a saber tomamos o exemplo metafísico, se retirarmos do sentimento profundo os

elementos intelectuais só restam o sentimento forte e este não é capaz de garantir nenhum, conhecimento, nada além de si mesmo.

É preciso que o homem volte aos fundamentos do próprio ser humano e rompa definitivamente com a moral cristã e abandone essa roupagem de homem virtuoso para tornar-se o aristocrata, volte aos fundamentos do próprio ser humano, a vontade de viver, vontade ligada ao mundo artístico: bom gosto, tato refinado, regras da grande arte, educação corporal, a arte de bem ler, para alcançar o essencial tornando-se essencial, ou seja, ser livre, liberto ter de fato a liberdade de criar e viver.

Referências

AZEVEDO, J. A. *Civilização e cultura em Nietzsche: domesticação e elevação*. Akropolis Umuarama, v. 17, n. 4, p. 179-186, out./dez. 2009.

FREZZATTI, W. *A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche*. Tempo da Ciência (11) 22: 115-135, 2º semestre 2004.

FREZZATTI, W. *A fisiologia de Nietzsche: superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Unijuí, 2006. 310 p.

FREZZATTI, W. *Nietzsche e a psicologia francesa do século XIX*. Humanitas. São Paulo, 2019. 228 p.

FREZZATTI, W. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. 2º ed. Curitiba. CRV, 2021. 236 P. (Coleção Nietzsche em Perspectiva V. 6).

NIETZSCHE, F. *Civilização e cultura: um antagonismo* (16 [73] da primavera/verão de 1888).

NIETZSCHE, F. (1882), *A gaia ciência*, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Original: Die fröhliche Wissenschaft . Livro V, § 352.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000 (Vol. I) e 2008 (Vol. II)

Submissão: 18. 11. 2024

/

Aceite: 13. 02. 2025

Sobre os conceitos de Existência (*Existentialität*) e Facticidade (*Faktizität*) em *Ser e Tempo*

On the Concepts of Existence (*Existentialität*) and Facticity (*Faktizität*) in *Being and Time*

RAFAEL RIBEIRO DE SOUZA CASTRO¹

Resumo: O presente artigo tem como tema e objetivo principal, tratar dos conceitos de Existência (*Existentialität*) e Facticidade (*Faktizität*) em *Ser e Tempo*, obra do filósofo Martin Heidegger. Por isso, o texto explora também o conceito de ser-aí (*Dasein*), definido como o ente que possibilita a compreensão do ser, integrando dimensões ontológica, que fundamentam o ser e ôntica, que está ligado ao âmbito existencial. O ser-aí se caracteriza pelo poder-ser, uma pura possibilidade que se realiza concretamente em situações, fáticas. Presente no mundo, o ser-aí essencializa-se nas relações com os entes e nos modos de ocupação, que configuram sua existência. Essa existência pode ser autêntica, quando o ser-aí se apropria de seu ser, ou pode ser inautêntica, quando se perde em ocupações do dia a dia. Essa dinâmica presente entre essas possibilidades reflete a busca constante pelo sentido do ser.

Palavras-chave: Heidegger. Ser. Existência. Facticidade.

Abstract: The present article has as its main theme and objective the discussion of the concepts of Existence (*Existentialität*) and Facticity (*Faktizität*) in *Being and Time*, the work of the philosopher Martin Heidegger. Therefore, the text also explores the concept of being-there (*Dasein*), defined as the entity that enables the understanding of being, integrating ontological dimensions, which ground being, and ontic dimensions, which are linked to the existential realm. Being-there is characterized by its ability-to-be, a pure possibility that concretely unfolds in factual situations. Present in the world, being-there is essentialized through its relations with entities and modes of engagement, which configure its existence. This existence can be authentic, when being-there takes ownership of its being, or inauthentic, when it becomes lost in everyday occupations. The dynamic interplay between these possibilities reflects the constant search for the meaning of being.

Key-Words: Heidegger. Being. Existence. Facticity.

Introdução

No campo da ontologia, ou seja, na reflexão a respeito do sentido do ser, a distinção entre ser e ente constitui um ponto essencial para entender os pensamentos do filósofo Martin Heidegger. O conceito de “ente” diz respeito a

¹ Acadêmico formando do Curso de Filosofia da UNIOESTE. E-mail: rafaelsouzacastro2003@gmail.com

tudo aquilo que é, ou seja, aquilo que possui existência concreta ou abstrata, podendo ser identificado e categorizado. Entretanto, o que torna o ente reconhecível em sua existência é o ser, que se manifesta como fundamento ontológico subjacente. Ao contrário do ente, o ser não é algo que possa ser identificado como uma coisa ou propriedade específica, mas como condição pela qual algo é ou pode ser.

Partindo nessa perspectiva, o ser-aí (Dasein) possui um papel privilegiado, porque é o ente capaz de se perguntar sobre o ser e, dessa maneira, compreender seu sentido. Essa possibilidade de compreensão, decorre de sua estrutura existencial, que associa a dimensão ontológica, que representa o ser enquanto fundamento e a dimensão ôntica, que representa o lugar onde se concretiza em situações factuais.

O presente trabalho, procura investigar a essência do ser-aí, analisando como ele se essencializa em sua conexão com o mundo e com os entes intramundanos. Ao longo do texto, será discutido como o ser-aí é caracterizado pela facticidade e pela tensão existente entre autenticidade e inautenticidade, revelando-se como um ente em constante realização de sua possibilidade de ser.

340

Existência

O ser-aí (Dasein) é o ente pelo qual pode-se acessar o sentido do ser. Essa possibilidade se dá por conta de sua própria estrutura, que se constitui por “ser” (sein) e o “aí” (Da). Essas duas dimensões presentes nesse conceito, refletem a dualidade ontológica e ôntica do ser-aí, que somos nós mesmos.

A primeira delas, dimensão ontológica, diz respeito ao ser enquanto fundamento, colocando as bases para o entendimento do que representa o existir. Já a dimensão ôntica diz respeito ao “aí” como o espaço existencial pelo qual o ser se apresenta concretamente, possibilitado pela estrutura ontológica subjacente.

Todavia, é importante ressaltar que o ser e o aí jamais podem ser entendidos separadamente, visto que sempre estão relacionados e ligados, de tal maneira que “sequer podemos falar de um ser e uma existência de maneira estanque, isto é, o ser separado da existência, pois [...], o ser do ser-aí consiste em seu existir. Assim,

a existência é o ser do ser-aí sendo, é sua essência” (KAHLMAYER-MERTENS, 2003, p. 16).”

Nesse contexto, o termo essência, não pode ser compreendido no sentido metafísico tradicional, ou seja, não se trata de um princípio anterior que determina algo simplesmente dado. Pelo contrário, a essência afasta-se dessa visão fixa e pré-determinada, e guia-se para uma abordagem dinâmica e existencial, característica do pensamento fenomenológico.

A primeira possibilidade aparente, pelo qual o ser-aí se depara está contido em seu caráter de poder-ser, descrito como “sua determinação mais originária e mais positiva” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 79). Esse poder-ser está ligado a pura possibilidade de ser, uma dimensão considerada originária, pois se dá na dimensão ontológica, ou seja, nessa dimensão onde se manifesta através do fundamento existencial do ser-aí.

Dessa maneira, podemos compreender que essa determinação do ente que somos, não pode ser interpretada como apenas potencialidade contida no ser-aí. Pelo contrário, o ser-aí não contém possibilidades, ele é pura possibilidade de ser e se concretiza continuamente em situações factuais. Com isso, abre-se uma questão:

Se, de modo essencial, o ser da presença [ser-aí] é poder-ser e ser-livre para as suas possibilidades mais próprias, e se ele só existe na liberdade e não liberdade para estas possibilidades, poderá então a interpretação ontológica basear-se em outras possibilidades senão as ônticas (modos de poder-ser) e projetá-las sobre a sua possibilidade ontológica? (HEIDEGGER, 2015, p. 396).

A reflexão sobre o a possibilidade do ser suscita a indagação de como ela se realiza e quais são suas inferências. Essa propriedade, constitutiva do ser-aí na dimensão ontológica, não proporciona a existência de possibilidades abstratas ou de um conjunto de opções prontas na esfera existencial, disponíveis para simples escolha. Longe disso, a possibilidade de ser realiza-se desde sempre na própria atividade existencial fático.

A existência do ser-aí, é delimitada tanto pela dimensão ontológica, como a dimensão ôntica, pelas condições das possibilidades fáticas. Dessa maneira, pode-

se afirmar que “existir é sempre fático. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 259).

Facticidade

Conforme o que foi dito no ponto anterior, entende-se que o processo de essencialização do ser-aí se concretiza em seu próprio ato de ser, em outras palavras, no fato de existir. A existência, caracterizada como uma possibilidade de ser, se realiza sempre em condições fáticas que delimitam e situam o ser-aí. Essa limitação não é um tipo de acessório, mas parte essencial de sua condição de ser-no-mundo.

Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que “o existir fático da presença [ser-aí] não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações” (HEIDEGGER, 2015, p. 259). Posto isso, o ser-aí não apenas existe em um mundo, mas esta intimamente ligado nele, em suas atividades e relações.

Os conceitos de ser-no-mundo e mundo das ocupações são fundamentais para compreender a facticidade do ser-aí, uma vez que mostram como ele se situa e se relaciona com o contexto em que vive. Essas estruturas serão abordadas e analisadas de forma introdutória no decorrer desse ponto.

Ao abordarmos o termo mundo, é comum cair na interpretação habitual de entendê-lo em sua dimensão ôntica, como um ente que contém outros entes em relação. Entretanto, no contexto aqui tratado, o conceito de mundo está diretamente conectado ao existencial ser-em. Esse termo não indica uma relação espacial entre o ser-aí e uma região específica da dimensão ôntica, mas remete a uma dimensão ontológica de compreensão do ser.

Nessa direção, o mundo configura-se como um “horizonte significativo primário de constituição do poder-ser que o ser-aí é. Ele é uma determinação constitutiva de sua existencialidade, dando-se, portanto, no exercício de essencialização do ser-aí” (KAHLMAYER-MERTENS, 2003, p. 29). Isso implica que o mundo, enquanto dimensão ontológica não é um mero pano de fundo, mas parte integrante da estrutura existencial do ser.

Com base nisso, o conceito de ser-no-mundo pode ser entendido como o ser-aí essencializando-se em seu aí, ou seja, determinando-se dentro de limites fáticos que definem sua existência. É por meio desses limites que o ser-aí estabelece relações com os entes intramundanos que se apresentam em sua experiência.

A partir dessas colocações, emerge outra dimensão fundamental: o ser-lançado-em-um-mundo. Esse aspecto refere-se à determinação do contexto em que o ser-aí se essencializa, apontando não apenas para o espaço onde ele existe, mas também para o modo como se envolve e interage com os entes intramundanos que encontra. Dessa maneira, o ser-no-mundo e o ser-lançado-em-um-mundo constituem dimensões complementares que estruturam a existência do ser-aí.

O essencializar-se do ser-aí e sua relação com os entes intramundanos são pontos indissociáveis, pois, ao existir dentro de limitações fáticas, o ser-aí também se relaciona com os demais entes que participam dessas mesmas determinações. Essa interação com os entes intramundanos manifesta-se nos chamados modos de ocupação, que definem como o ser-aí se engaja no mundo.

O ser-aí, por sua condição fática, está sempre ocupado com algo, realizando algum tipo de atividade. Mesmo quando parece desocupado, sua existência é marcada por ocupações em graus diversos. Os modos de ocupação evidenciam o caráter relacional contido no ser-aí, que continuamente se define e se essencializa por meio de suas atividades e envolvimento no contexto intramundano. Por essa razão, os modos de ocupação apontarão para o modo de ser do ser-aí, que se sucederá autenticamente, em uma apropriação de seu próprio ser.

Posto isso, o ser-aí, que somos nós mesmos, é continuamente marcado pela tarefa de articular e direcionar as possibilidades que definirão sua autenticidade ou inautenticidade. Como explicado, “combina e endereça as possibilidades que constituirão sua propriedade ou impropriedade, já existindo sempre num destes modos, mesmo que na insipiência deles, marcada pela total absorção deste ser-aí por ocupações imediatas, cotidianas” (KAHLMAYER-MERTENS, 2003, p. 38).

Em outras palavras, entendemos que o ser-aí está sempre situado em um desses modos, ainda que nem sempre tenha total consciência dessa condição em

que está. A existência do ser-aí, portanto, caracteriza-se por uma constante tensão entre o modo autêntico e o inautêntico, expressando sua possibilidade de ser de forma contínua e inevitável.

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá C. Schuback. 10.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2015. (Coleção pensamento Humano). 600p.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Análise estrutural do cuidado em Ser e Tempo de Martin Heidegger*. 2003. Dissertação para a obtenção do título de Mestre em Filosofia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Submissão: 05. 12. 2024

Aceite: 20. 12. 2024

Do submundo de dentro

PERLA LIMA DE CARVALHO¹

A Face anciã se revela
Prenuncia
É tempo de emergir
Filha minha

O Rio turvo será contemplado por vezes nessa estadia
Mas não te deixas engolir por suas águas turbulentas e sombrias

Troncos antigos e encrostados serão empecilhos para a tua evolução

Não insiste
Contorna-os
Tens intrínseca sabedoria e intuição

Se souberes nadar com maestria
Encontrarás o portal onde o rio desagua no mar

Imensidão e mistério
Enigmas abissais que o homem jamais decifrará

Ondas
Sereias
Ondinas

Dançam e cantam para quem tem a sensibilidade de decodificar linguagens
transcendentais

Sinfonias atemporais

Caronte
Decrépito barqueiro do além será o teu guia

Entrega tuas moedas
Alma perdida
Agradece a travessia

Não olha para trás

Logo verás o sol brilhar no horizonte

O Astro Rei te oferecerá um passe cálido

¹ Historiadora pela UnP. Também atua como dançarina e poetisa. E-mail: perlacarvalho26@gmail.com

Ora aquece, ora queima
Obliterando parasitas astrais

Formas pensamento
Obsessores da mente
Quando não se faz presente

Vai
Troca de pele como a sábia serpente
Velha amiga de eras primitivas e primordiais

Rasteja na vastidão do tempo e sussurra: Posso fechar tuas feridas com o meu veneno que, também é antídoto.

Te ensinarei os meus encantamentos
Tens o livre arbítrio para curar ou amaldiçoar

Faz bom uso dos meus segredos e me evoca sempre que precisar
Sou feiticeira na arte de transmutar

Acompanharei teus movimentos
Camuflada no meu templo
Sibilando
Sinuosa e em silêncio

Onipresente

Nas profundezas e abismos
Vigiarei aquele inimigo que insiste em te castrar

Esteja atenta ao predador que vive em tua psique

Não aceita o seu atraente convite

Não se inebria com a falsa beleza da sua barba azul a irradiar

Por Perla Carvalho.

Das vísceras. Das entranhas. Do submundo de dentro.

O fenômeno do encontro: uma abordagem fenomenológica e da filosofia da linguagem

The phenomenon of encounter: a phenomenological and philosophy of language approach

ISAAC CIRQUEIRA LOPES¹

Resumo: O texto aprofunda a noção de "encontro" sob uma perspectiva fenomenológica, especialmente a partir das contribuições de Merleau-Ponty. O encontro é compreendido como uma experiência rica e complexa, marcada pela interação entre sujeitos e pela construção de significados compartilhados. A linguagem é central nesse processo, moldando a percepção e criando novos sentidos. O encontro é visto como uma experiência ética que exige uma abertura para a alteridade e o reconhecimento da singularidade do outro. Além disso, o encontro é um evento indeterminado e transformador, capaz de mudar as pessoas e suas relações com o mundo.

Palavras-chave: Encontro. Fenomenologia. Intersubjetividade. Linguagem.

Abstract: The text explores the notion of "encounter" from a phenomenological perspective, especially based on Merleau-Ponty's contributions. The encounter is understood as a rich and complex experience, marked by interaction between subjects and the construction of shared meanings. Language is central to this process, shaping perception and creating new meanings. The encounter is seen as an ethical experience that requires an openness to otherness and recognition of the singularity of the other. Furthermore, the encounter is an indeterminate and transformative event, capable of changing people and their relationships with the world.

Key-Words: Meeting. Phenomenology. Intersubjectivity. Language.

Introdução

Então,

o mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha (Merleau-Ponty, 1999, p. 18).

¹Possui graduação em educação física pela Universidade Paranaense (2011). Mestre em Educação em Ciências, Educação Matemática e Tecnologias Educativas pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atualmente é servidor Técnico em Assuntos Educacionais no Instituto Federal do Paraná. E-mail: isaaclopes@ufpr.br

A palavra “encontro”, seja como verbo ou substantivo, evoca, de forma imagética, experiências que podem ser tanto positivas quanto negativas na percepção humana. É uma palavra ambígua, carregada de múltiplos sentidos que se modificam conforme o contexto e as subjetividades envolvidas. Em português, é particularmente curioso que o verbo na 1ª pessoa do singular do presente do indicativo e o substantivo compartilhem a mesma forma escrita e falada, sendo homônimas perfeitas. Contudo, ao se abordar a palavra por meio de somente categorias gramaticais, corremos o risco de restringir seu alcance semântico, ignorando as vastas possibilidades que ela encerra. No âmbito deste texto, abordarei o “encontro” enquanto fenômeno que ocorre entre pessoas, um evento carregado de profundidade relacional.

Do ponto de vista etimológico, a palavra “encontro” origina-se do latim *incontrare*, que significa “estar frente a frente” ou “colidir”. Assim, neste aspecto, podemos inferir, mesmo que de forma transitória, a complexidade inerente ao ato de se encontrar com o outro, uma experiência que pode tanto reafirmar identidades quanto desestabilizá-las. Essa ideia dialoga com a fenomenologia, especialmente com as reflexões de Merleau-Ponty, que argumenta que nossas experiências corporais estão intrinsecamente ligadas às interações com o outro e com o espaço em que nos situamos (Merleau-Ponty, 1999).

Para além da definição etimológica, é fundamental compreender o encontro como fenômeno vivido. A partir da fenomenologia de Merleau-Ponty, especialmente em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, entende-se que nossa relação com o mundo não ocorre por intermédio de abstrações, mas por meio de nossa corporeidade. O corpo, enquanto veículo de existência, desempenha um papel central nos encontros, tornando-os eventos fenomenológicos únicos. O engajamento com o outro transcende os sentidos isolados, como visão ou tato, e assume a forma de uma “percepção intersubjetiva”, na qual o outro é reconhecido como um ser que coabita o mesmo mundo compartilhado. Esse reconhecimento não é apenas cognitivo, mas profundamente enraizado na experiência sensível e relacional (Merleau-Ponty, 1999).

Para efeitos didáticos, compreenderei os encontros a partir de duas categorias principais: o encontro original e o encontro derivado. O encontro

original é caracterizado por sua espontaneidade, emergindo em situações desprovidas de expectativas ou construções prévias. Exemplos disso incluem a experiência de ingressar em um espaço desconhecido, como uma sala de aula onde há pessoas não vistas anteriormente, onde o contato com o outro ocorre de maneira direta e não mediada, um modo de estar no mundo que antecede qualquer reflexão ou interpretação consciente. Nessa experiência, o corpo e os sentidos são os primeiros a interagir com o outro, estabelecendo um vínculo inicial que abre possibilidades de significação futuras (Merleau-Ponty, 1999).

Por outro lado, o encontro derivado é marcado por intencionalidades claras e pré-compreensões. É o caso de situações planejadas, como reuniões, debates ou interações organizadas em função de um propósito específico. Ainda que mediado por objetivos ou expectativas, o encontro derivado não é completamente previsível. Merleau-Ponty aponta que o sentido dos eventos humanos não é fixo ou dado de antemão; ele surge na dinâmica da interação, permitindo que o inesperado continue a desempenhar um papel central. Essa imprevisibilidade ressalta o caráter relacional e processual do encontro, mesmo quando suas condições parecem delimitadas (Merleau-Ponty, 1999).

Além disso, o encontro humano pode ser compreendido como uma abertura ao outro, carregada de vulnerabilidade e potencial de transformação. É por meio do encontro que somos confrontados com o reconhecimento da diferença e da singularidade do outro, o que exige uma resposta ética e nos retira de nossa posição de indiferença. Ainda que esse encontro seja, muitas vezes, inesperado, ele inaugura possibilidades para relações interpessoais que vão além do utilitarismo, sendo profundamente marcadas por uma dimensão ética e relacional (Levinas, 2000).

No entanto, o caráter transformador do encontro não está isento de desafios. Seja em um encontro fortuito, como uma breve interação no cotidiano, ou em situações mais complexas, como diálogos em contextos de conflito, há sempre o risco de tensão ou incompreensão. Apesar disso, o encontro permanece um espaço privilegiado de aprendizado e ressignificação, permitindo que novos sentidos emergjam. Nesse aspecto, podemos considerar as implicações políticas do

encontro, entendendo-o como um ato que, ao conectar mundos distintos, tem o poder de gerar novas perspectivas e fomentar mudanças sociais.

Quando duas pessoas se encontram, ocorre um entrelaçamento de mundos vividos, que não surge de forma isolada, mas em um contexto de redes pré-existentes de significação. Esse caráter relacional do encontro evidencia que ele não acontece em um vazio, mas está sempre situado em um mundo repleto de histórias, significados e possibilidades. A fenomenologia sugere que o mundo vivido não é um conjunto de objetos passíveis de controle ou posse, mas uma realidade inesgotável à qual estamos abertos e com a qual interagimos continuamente. Cada encontro reflete, assim, tanto a singularidade das trajetórias pessoais de cada indivíduo quanto as condições específicas que configuram aquele momento. Essa perspectiva revela a historicidade que permeia os encontros, pois eles carregam consigo um "pré-compreensivo", ou seja, um conjunto de significados pré-reflexivos que influenciam a interação (Merleau-Ponty, 1999).

A linguagem desempenha um papel fundamental na experiência do encontro, funcionando não apenas como um instrumento de comunicação, mas como um fenômeno que transforma e revela a relação entre os sujeitos e o mundo. Para Merleau-Ponty, a linguagem não se limita a transmitir informações; ela é constitutiva da experiência humana, moldando nossa percepção e abrindo novas possibilidades de sentido. No contexto do encontro, a palavra não apenas constrói pontes entre os interlocutores, mas também delimita fronteiras, instaurando um jogo dinâmico entre conexão e distanciamento. É nesse espaço intermediário, entre o dito e o não-dito, que o encontro adquire profundidade e intensidade (Merleau-Ponty, 1999). Silva (2023), sobre isso, diz o seguinte: "Da mesma forma que o pensar e o falar não se esquivam, o dito e o não-dito não se cindem. Há aí uma espécie de harmonia de opostos; uma co-esão interna na qual, desde sempre, habitamos ou coabitamos".

A tensão entre o que é expresso e o que permanece implícito destaca uma das características mais intrigantes da linguagem no encontro. Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível*, explora a relação entre essas dimensões como uma "harmonia de opostos", onde o silêncio e a palavra coexistem de maneira

indissociável. No encontro, o não-dito — aquilo que se comunica sem palavras, por meio de olhares, gestos e pausas — é tão significativo quanto aquilo que é verbalizado. Essa dimensão tácita da linguagem, um espécie de "linguagem encarnada", segundo Merleau-Ponty, é uma forma de expressão profundamente enraizada na corporeidade. Assim, o corpo torna-se o mediador do encontro, traduzindo sentimentos e intenções que escapam ao discurso explícito (Merleau-Ponty, 2000).

Além disso, a linguagem no encontro não é estática; ela se desdobra como um movimento contínuo de significação. O dito e o não-dito não estão em oposição, mas se entrelaçam em uma dinâmica que reflete a complexidade da experiência intersubjetiva. No encontro, a linguagem se revela como uma estrutura fluida, na qual os interlocutores não apenas compartilham significados, mas também recriam sentidos em um processo de constante transformação. Essa característica ressalta o potencial criativo do encontro, no qual novas perspectivas emergem a partir do engajamento mútuo (Merleau-Ponty, 2000).

A partir dessa perspectiva, pode-se afirmar que a linguagem no encontro não é meramente funcional; ela carrega um potencial existencial e político. A escolha de palavras, os silêncios e as expressões corporais compõem uma dinâmica que reflete relações de poder, proximidade ou resistência. Em situações de confronto, por exemplo, o silêncio pode se tornar um gesto de oposição, enquanto em momentos de conexão profunda, ele pode expressar uma cumplicidade tácita. Assim, a linguagem no encontro é uma prática que transcende o nível simbólico e adquire um caráter ético, pois exige que os interlocutores se abram à alteridade e reconheçam a singularidade do outro como parte do diálogo (Levinas, 2000).

Além dessa distinção, os encontros podem ser analisados em termos de sua indeterminação, um elemento essencial da experiência humana segundo Merleau-Ponty. Cada encontro carrega consigo um conjunto único de histórias, crenças e percepções trazidas pelos participantes. Essa diversidade cria um campo de possibilidades, no qual as interações se desenrolam de maneira fluida e contingente. A indeterminação, longe de ser um obstáculo, é a fonte da riqueza dos encontros, pois permite que eles se desdobrem em múltiplas direções e

tragam à tona novos sentidos. A fenomenologia nos ajuda a compreender que o encontro é sempre mais do que a soma das intenções individuais, pois envolve a interação dinâmica entre os mundos vividos de seus participantes (Merleau-Ponty, 2000).

Outra dimensão filosófica relevante para a análise dos encontros é o modo como eles transformam os envolvidos. Seja no encontro original, em que a ausência de expectativas abre espaço para o impacto da alteridade, seja no encontro derivado, onde a interação pode subverter finalidades iniciais, o contato com o outro carrega um potencial de mudança profunda. Como destaca Levinas, o encontro é uma experiência ética por excelência, pois confronta cada sujeito com a singularidade do outro e exige uma resposta que transcenda o eu. Essa perspectiva reforça a ideia de que os encontros não são apenas eventos pontuais, mas processos que participam da construção contínua do ser e do sentido no mundo (Levinas, 2000).

No campo da filosofia da linguagem, o encontro pode ser interpretado como um acontecimento linguístico no qual o diálogo emerge como espaço de convergência entre sujeitos. Merleau-Ponty nos convida a pensar na linguagem como mais do que um sistema de signos: ela é um ato criativo, o lugar onde o ser humano se revela e se transforma. O diálogo, entendido como co-criação de sentido, não é apenas uma troca de palavras, mas um evento fenomenológico no qual as subjetividades se entrelaçam e dão forma a novas compreensões mútuas (Merleau-Ponty, 2000).

Na experiência do encontro, a linguagem jamais é neutra ou meramente funcional. Merleau-Ponty destaca que ela está sempre carregada de intencionalidade, refletindo escolhas, contextos e emoções dos envolvidos. No diálogo, a expressão verbal — palavras, entonações e até silêncios — configura uma teia dinâmica de significados que transformam a relação entre os interlocutores. Nesse processo, cada sujeito é simultaneamente autor e leitor, participando da criação de uma narrativa comum enquanto é transformado por ela. Esse caráter interativo e aberto do encontro linguístico reflete a natureza fluida da linguagem, que se adapta e se reinventa constantemente no fluxo das interações humanas (Merleau-Ponty, 2000).

A dimensão fenomenológica do encontro linguístico também ilumina o papel do corpo e do contexto no diálogo. A linguagem encarnada, conceito central em Merleau-Ponty, reconhece que a comunicação não se limita à esfera simbólica, mas está enraizada na corporeidade. O olhar, o gesto, a pausa e o tom são tão fundamentais quanto as palavras ditas, compondo uma dimensão tácita que muitas vezes carrega os sentidos mais profundos do encontro. Além disso, a linguagem, enquanto prática intersubjetiva, não ocorre em um vazio; ela está situada em um mundo carregado de historicidade e pré-compreensões que influenciam o modo como os sujeitos se encontram e dialogam (Merleau-Ponty, 2000).

Conclusão

O encontro, entendido como fenômeno linguístico e experiência intersubjetiva, transcende a simples interação verbal para se tornar um evento carregado de significado existencial. Ele opera como um espaço onde o "entre" — essa zona liminar que relaciona o eu ao outro — é explorado e ressignificado. Na perspectiva de Merleau-Ponty, o encontro linguístico é sempre uma oportunidade de transformação mútua, na qual a linguagem desempenha o papel de mediadora entre subjetividades e de criadora de novos sentidos.

353

Referências

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*: ensaio sobre a Exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O visível e o invisível. Tradução de José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2000.

SILVA, C. A. F. "A dobra carnal do logos: Merleau-Ponty e o prodígio da linguagem". In: *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 50, n. 3, p. 261-282, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/258445>.

O fenômeno do encontro: uma abordagem fenomenológica e da filosofia da linguagem

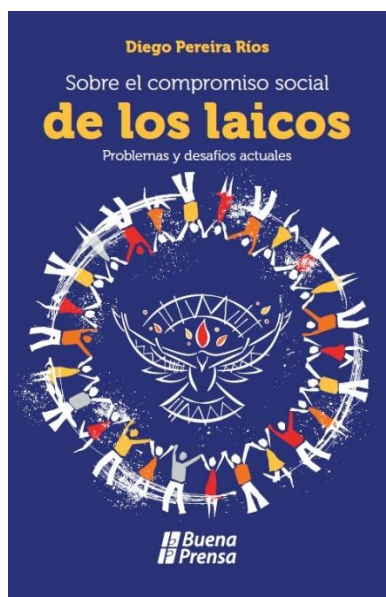
Submissão: 15. 12. 2024

/

Aceite: 21. 12. 2024

354

PEREIRA RÍOS, Diego. *Sobre el compromiso social de los laicos. Problemas y desafíos actuales*. México: Buena Prensa, 2025, 162p [ISBN: 978-607-8959-49-5]



SOBRE EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS LAICOS

Claudio A. Ramírez¹

Diego Pereira Ríos é um filósofo e teólogo uruguaio que percorreu o território da América Latina profunda e explorou, com certa criatividade, as obras dos pais e mães da teologia da libertação. Neste seu novo livro (o primeiro foi publicado em 2016 e intitulado *La fuerza transformadora de la esperanza*), ele se propõe a analisar a situação dos leigos em meio às transformações sociais e eclesiais do momento atual da história dos povos latino-americanos e da Igreja Católica, por meio de vários artigos publicados após a pandemia. Num primeiro momento, os textos parecem não ter uma ordem lógica, mas cada um deles é apresentado como uma cápsula que aborda um tema específico para analisar, a partir daí, os problemas e

¹ Argentino, graduado em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Santiago del Estero. Mestrado em Teologia Dogmática pela Universidade Católica de Córdoba. Diploma Universitário em Filosofia da Libertação, Movimentos Sociais, Geopolítica e Religiosidade de Abya Yala 4ª Coorte pela Universidade de San Isidro, Buenos Aires. Diploma Universitário em Relações Produtivas Orientadas para o Desenvolvimento Sustentável, Universidade Nacional Arturo Jauretche, Buenos Aires. Diploma em Teologia Indígena pela Universidade Intercontinental do México e AELAPI. Professor de Teologia e Doutrina Social da Igreja na Universidade Católica de Salta. Membro fundador da comunidade de diálogo intercultural Ñawi. Participa de projetos de pesquisa sobre a teologia Abya Yala. Publicou vários capítulos de livros e artigos. Email: caramirez@ucasal.edu.ar

o desafio que muitos leigos e leigas enfrentam em sua vida de fé, como seguidores de Cristo e membros da Igreja Católica.

O método empregado para o desenvolvimento de cada capítulo é a metodologia desenvolvida pelas teologias latino-americanas: *ver, julgar e agir*, o que é um sucesso, pois Diego coloca o leitor, em cada capítulo, dentro de uma problemática que vai desde as questões mais atuais, como a sinodalidade, até o tema mais fundamental como a da fé no amor de Deus.

Na proposta sobre a *sinodalidade*, como um novo modo de ser Igreja, promulgada desde o papado de Francisco, o autor sustenta que ainda não há um clima sinodal, que ainda não há um tempo de sinodalidade na Igreja bem como entre os próprios leigos. De fato, é uma realidade ausente e essa ausência implica justamente a urgência de estabelecer a realidade da sinodalidade, tomando consciência e transformando as situações internas para superar o clericalismo na Igreja e pensar o lugar dos leigos, por meio do desenvolvimento do conceito de esperança.

Pensar sobre o lugar dos leigos, nessa transformação para a sinodalidade, também implica refletir sobre a *formação* recebida, especialmente o acesso à *teologia*. Nesse sentido, Diego explica que, para os leigos e leigas, o acesso à formação teológica é muito complexo, seja pelos custos a pagar ou pelo tempo que deve ser dedicado a esse estudo. Ele também adverte que a mentalidade hierárquica na Igreja continua apoiando uma formação teológica destinada a ministros e consagrados, mas, para os leigos, propõe cursos que são insuficientes para seu crescimento intelectual e espiritual. Por essa razão, é necessário pensar na educação religiosa com um caráter crítico, auxiliado pela reflexão filosófica e pela profundidade teológica, para que seja capaz de questionar a própria religião e a maneira como ela é vivida na sociedade.

Diego não se detém na perspectiva de um leigo e uma leiga formados teologicamente, mas também de um laicato capaz de viver sua fé em um contexto de *democracia sociopolítica*, o que é uma exigência da realidade dos povos latino-americanos, já que, por experiência, são percebidos desde a experiência como democracias imperfeitas. O autor aprofunda o problema da imperfeição das atuais democracias, entendendo-as como um esvaziamento dos direitos humanos, que,

em uma perspectiva sociológica, deve ser superado por meio de uma tensão entre capitalismo e democracia, de modo que o sistema capitalista seja questionado como destruidor dos direitos humanos. Ele também adverte que as estruturas neoliberais que, por um lado, são globalizadas e, por outro, criaram um tipo de subjetividade que encontra felicidade na mera obtenção de objetos de consumo, devem ser neutralizadas por meio de um processo pelo qual a própria democracia possa ser democratizada, purificando-a de seus defeitos.

Em seguida, Diego se propõe a analisar a possibilidade da *solidariedade* como um caminho a seguir diante do avanço global do neoliberalismo e da ética do mercado. Ele dirá que a lógica da solidariedade é uma lógica de superabundância, na qual o outro é situado em um plano de diversidade e pluralidade e não em um plano de equivalência do outro. Nesse sentido, Diego afirmará que a solidariedade tem a ver com a compaixão, de modo que se possa compreender a dor do outro e se comprometer, de forma participativa, não apenas no apoio a que sofre, mas também se posicionando ao seu lado nas lutas pelas demandas sociais.

A partir dessa visão macro do compromisso ético-social dos leigos, o autor passa a analisar o *papel da mulher* dentro da Igreja por meio da concepção marginal de serviço. Para essa análise, realiza uma exegese do texto de Lc 10, 38-42, correspondente à passagem em que Jesus visita Maria e Marta, irmãs de Lázaro, em Betânia. Ele afirma que a Igreja entendeu, nessa passagem, dois modelos de discípulos: um passivo-contemplativo, que ouve os ensinamentos de Jesus, e um ativo-servidor, com pouco tempo para assistir aos ensinamentos de Jesus. Assim, portanto, o último modelo não foi valorizado; pelo contrário, é um modelo marginalizado dentro da Igreja, o que criou uma situação injusta contra as mulheres, porque, no fundo, no texto, pode-se ler que, na comunidade lucana, já havia o problema ou a questão sobre o lugar das mulheres na comunidade, como discípulas ou como servas que cuidavam do lar. Por fim, o autor argumenta que o lugar de serviço, da serva, também é um lugar que precisa ser atendido, ouvido e aprendido, a fim de lhe dar espaço nas grandes decisões, embora o processo não seja muito claro.

Por fim, o autor analisará a *experiência leiga do amor de Deus*, ou seja, a experiência da fé. Ele faz isso com base na catequese, que precisa ser renovada para

tornar a mensagem cristã clara e significativa e, portanto, deve ser diferenciada de outras mensagens. O autor compreende que a catequese deve ser realizada a partir das bases, do lugar onde estão as experiências do mundo. Por outro lado, o autor entende que a mensagem de fé deve ser realizada em base a humildade, uma vez que a própria experiência de fé tem um lado obscuro que não pode ser totalmente explicado; com isso, afirma que a fé é um processo contínuo de aprendizado, que é construído via a linguagem do amor. Essa linguagem deve ser compreendida como uma *transgressão inventiva* que torna o possível verdadeiro e, dessa forma, a fé é acercada como o processo de trazer o infinito para a vida comum, para os desafios cotidianos.

O livro de Diego Pereira Ríos é uma obra básica e necessária. Ela é básica porque está em sintonia com a atual reforma da Igreja Católica e questiona o laicato em relação ao campo social, colocando esse desenvolvimento como base para a reforma sinodal, para que não acabe como um simples “modismo eclesial”, mas como uma realidade possível e autêntica nas paróquias da Igreja latino-americana. E é necessária, porque para uma reforma sinodal da Igreja, os leigos são chamados a serem protagonistas da mudança, em termos de sua educação e compromisso teológico. Ou seja, trata-se de adquirir uma formação teológica que seja capaz de produzir uma mudança de mentalidade, para reinventar e repensar outra Igreja possível e outro mundo possível, com o compromisso político de fomentar a democracia.

Embora o autor questione e toque em pontos nevrálgicos do espaço eclesial e social do laicato, há setores que não são visíveis nessa análise e que também pedem para ser colocados à luz da reflexão teológica dentro da Igreja e da sociedade como um todo, como o setor dos povos originários, que urgem serem visibilizados em sua espiritualidade e em suas formas de organização política; e também o setor dos coletivos LGTBQ+ que, de certa forma, perturbam a moral eclesial e social. Ainda assim os temas abordados neste livro nos ajudam a uma melhor compreensão das dificuldades que ainda enfrentamos.

Agradecemos a Diego Pereira Ríos por essa significativa contribuição à nossa atual situação eclesial latino-americana e convidamos a sua leitura.

